



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir



دوره نگاران و دسترس خارج اصول

حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی

دفتر علمی

سیری کامل

اصول فقه

جلد دوم

تفہیم روزنیف

موسسه امام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

فیضیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۳۲	سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۲
۳۲	مشخصات کتاب
۳۳	مباحث الفاظ
۳۹	علائم حقیقت و مجاز
۳۹	درس نود و یکم
۳۹	اشاره
۳۹	کلام محقق عراقی(ره) در استثناء یک مورد از علامیت عدم صحت سلب
۴۱	اطراد از علائم حقیقت
۴۱	بهترین تعریف اطراد در کلام محقق کمپانی(ره)
۴۲	ایراد بر جریان اطراد در مجازات به لحاظ صنف علاقه
۴۳	اشکال بر علامیت اطراد برای حقیقت بنابر نظریه محقق کمپانی(ره)
۴۵	پرسش:
۴۶	درس نود و دوم
۴۶	اشاره
۴۶	اشکال به بیان محقق اصفهانی(ره) در علامیت اطراد برای حقیقت
۴۷	مناقشه در سببیت صحت اطلاق در علامیت عدم اطراد برای مجاز
۴۸	بیان مرحوم بروجردی(ره) در اطراد و عدم الاطراد
۵۰	مناقشه در کلام مرحوم بروجردی(ره) در صحت اطلاق در همه موارد
۵۲	پرسش:
۵۳	درس نود و سوم
۵۳	اشاره
۵۳	بیان بعض الاعلام در تعریف اطراد
۵۵	پاسخ استاد از کلام بعض الاعلام در تعبیر جمع الاستعمالات

- ۵۷ ..... حصول استناد معنا به حاق لفظ، شرط تحقق تبادر
- ۵۷ ..... مناقشه در دخالت تکرار در اصل تعلیم اطفال
- ۵۸ ..... حاصل بحث در علائم حقیقت و مجاز
- ۵۹ ..... پرسش:
- ۶۰ ..... درس نود و چهارم
- ۶۰ ..... اشاره
- ۶۰ ..... دوران امر بین حقیقت و یکی از احوال خمس
- ۶۲ ..... بیان مرحوم آخوند(ره) در دوران امر بین احوال خمس
- ۶۳ ..... بیان امام خمینی(قده) در بنای عقلاء در اصاله عدم النقل
- ۶۴ ..... موارد جریان اصاله عدم النقل
- ۶۵ ..... بیان مرحوم حائری(ره) در اصاله عدم النقل در صورت شک در تاریخ نقل
- ۶۶ ..... پرسش:
- ۶۷ ..... حقیقت شرعی و حقیقت متشرعه
- ۶۷ ..... درس نود و پنجم
- ۶۷ ..... اشاره
- ۶۷ ..... ثبوت حقیقت شرعی در الفاظ عبادات
- ۶۸ ..... نکات لازم در رابطه با حقیقت شرعی
- ۶۸ ..... بررسی تاریخ رسول اکرم(صلی الله علیه و آله) درباره وضع الفاظ
- ۷۰ ..... مراجعه به قرآن درباره وضع الفاظ
- ۷۲ ..... اطلاق صلاه به اعمال مخصوصه در لسان مشرکین
- ۷۴ ..... پرسش:
- ۷۵ ..... درس نود و ششم
- ۷۵ ..... اشاره
- ۷۵ ..... حقیقت شرعی و اقتضای وضع جدید
- ۷۶ ..... حقیقت شرعی در زمان رسول اکرم(صلی الله علیه و آله)
- ۷۷ ..... توجیه کلام پیامبر(صلی الله علیه و آله): «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»

- ۷۸ ..... ثمره بحث حقیقت شرعیه
- ۷۹ ..... بحث اخلاقی
- ۸۱ ..... پرسش:
- ۸۲ ..... درس نود و هفتم
- ۸۲ ..... اشاره
- ۸۲ ..... نظر مرحوم آخوند(ره) در ترتب ثمره عملی بر بحث حقیقت شرعیه
- ۸۴ ..... انکار ترتب ثمره عملی بر بحث حقیقت شرعیه
- ۸۵ ..... وصول اکثر الفاظ کتاب و سنت از طریق ائمه(علیه السلام)
- ۸۶ ..... کلام مرحوم نائینی(قده) و خوئی(قده) و اشکالات آنها
- ۸۸ ..... پرسش:
- ۸۹ ..... درس نود و هشتم
- ۸۹ ..... اشاره
- ۸۹ ..... تواتر؛ تنها طریق اثبات قرآن بودن
- ۹۰ ..... خصوصیت قرآن در لزوم اثبات آن به وسیله تواتر
- ۹۲ ..... ضبط قرآن در زمان رسول اکرم(صلی الله علیه و آله)
- ۹۳ ..... جمع قرآن بعد از پیامبر(صلی الله علیه و آله)
- ۹۵ ..... پرسش:
- ۹۶ ..... درس نود و نهم
- ۹۶ ..... اشاره
- ۹۶ ..... انکار ترتب ثمره عملی بر حقیقت شرعیه
- ۹۸ ..... محل ترتب ثمره حقیقت شرعیه
- ۹۹ ..... طریقه آخوند(ره) در باب حقیقت شرعیه
- ۱۰۱ ..... پرسش:
- ۱۰۲ ..... درس یکصدم
- ۱۰۲ ..... اشاره
- ۱۰۲ ..... اشکال بر نظر مرحوم آخوند(ره) در تحقق وضع به استعمال

- پاسخ مرحوم عراقی به اشکال منع تحقق وضع به وسیله استعمال ..... ۱۰۳
- اشکال استاد به فرمایش محقق عراقی (ره) ..... ۱۰۵
- اشکال استاد بر محقق نائینی (ره) ..... ۱۰۶
- پرسش: ..... ۱۰۷
- درس یکصد و یکم ..... ۱۰۹
- اشاره ..... ۱۰۹
- وضع الفاظ از راه استعمال ..... ۱۰۹
- حقیقت تعینیه در معانی مستحدثه در شرع ..... ۱۱۱
- حکم استعمال در کلام شارح ..... ۱۱۱
- شرط احراز حقیقت تعینیه ..... ۱۱۳
- پرسش: ..... ۱۱۴
- درس یکصد و دوم ..... ۱۱۶
- اشاره ..... ۱۱۶
- ثمره بحث حقیقت شرعیه ..... ۱۱۶
- اشکال بر عدم احراز تأخر استعمال از وضع ..... ۱۱۷
- طرح و نقد قول اول در «اصاله تأخر الاستعمال» ..... ۱۱۷
- طرح و نقد قول دوم در اصل عدم نقل ..... ۱۲۱
- پرسش: ..... ۱۲۲
- صحیح و اعم ..... ۱۲۳
- اشاره ..... ۱۲۳
- درس یکصد و سوم ..... ۱۲۵
- اشاره ..... ۱۲۵
- بحث صحیح و اعم ..... ۱۲۵
- اقوال در باب حقیقت شرعیه ..... ۱۲۵
- فرق کلام باقلانی و منکرین حقیقت شرعیه ..... ۱۲۶
- تعبیر جامع و صحیح در میان اقوال ..... ۱۲۸



- اشکال قول باقلانی در تعبیر جامع و حل آن ..... ۱۲۹
- پرسش: ..... ۱۳۰
- درس یکصد و چهارم ..... ۱۳۱
- اشاره ..... ۱۳۱
- معنای صحت و فساد از نظر مرحوم آخوند(ره) و اشکال آن ..... ۱۳۱
- عدم قبول معنای صحت و فساد از مرحوم آخوند ..... ۱۳۳
- تفاوت صحت با کمال(تمام) و فساد با نقصان ..... ۱۳۵
- پرسش: ..... ۱۳۶
- درس یکصد و پنجم ..... ۱۳۷
- اشاره ..... ۱۳۷
- ضابطه معنای تمامیت و نقص در مرکبات ..... ۱۳۷
- تعمیم ضابطه تمامیت ..... ۱۳۸
- استثناء از ضابطه تمامیت ..... ۱۳۹
- وحدت اعتباری در عبادات ..... ۱۴۰
- رفع یک شبهه ..... ۱۴۱
- پرسش: ..... ۱۴۲
- درس یکصد و ششم ..... ۱۴۳
- اشاره ..... ۱۴۳
- نحوه وضع در الفاظ عبادات و تشابه آن با وضع در اسماء اجناس ..... ۱۴۳
- اشکال به مرحوم آخوند(ره) در نحوه بحث ..... ۱۴۴
- تصویر محل نزاع در الفاظ عبادات و اشکالات آن ..... ۱۴۵
- بحث اخلاقی ..... ۱۴۸
- پرسش: ..... ۱۴۹
- درس یکصد و هفتم ..... ۱۵۰
- اشاره ..... ۱۵۰
- نحوه وضع در الفاظ عبادات و چگونگی تصور آن ..... ۱۵۰

۱۵۱	تصویر جامع بنا بر قول صحیحی و اشکال آن
۱۵۱	اشاره
۱۵۱	راه حل ها؛
۱۵۱	راه حل اول در تصویر جامع و اشکال آن
۱۵۲	راه حل دوم صحت از راه وصف و اشکال آن
۱۵۳	صحت به حمل اولی
۱۵۴	راه حل‌های نهایی
۱۵۵	پرسش:
۱۵۶	درس یکصد و هشتم
۱۵۶	اشاره
۱۵۶	أجزاء، شرائط و موانع و ارتباط آنها با بحث صحیح و اعم
۱۵۷	تقسیم أجزاء به نظر مرحوم آخوند(ره) و نقش آن
۱۵۸	نقش شرائط و موانع در بحث صحیح و اعم
۱۵۹	اقسام شرائط
۱۶۱	دخول بعض شرائط در بحث صحیح و اعم
۱۶۱	پرسش:
۱۶۲	درس یکصد و نهم
۱۶۲	اشاره
۱۶۲	اقسام شرائط نسبت به احکام شرعیته
۱۶۲	اشاره
۱۶۳	نظر مرحوم آخوند(ره)
۱۶۳	نظر مرحوم شیخ انصاری(ره) درباره اخذ شرائط در احکام شرعیته
۱۶۴	اشکال فرمایش شیخ انصاری(ره) در چگونگی اخذ اجزاء و شرائط
۱۶۵	نظر محقق نائینی(ره) در شرائط مأخوذ در متعلق حکم
۱۶۷	اشکال بر استحالة اخذ بعض الشرائط در متعلق احکام
۱۶۸	پرسش:

- درس یکصد و دهم - - - - - ۱۶۹
- اشاره - - - - - ۱۶۹
- اقوال مختلف در مدخلیت شرائط سه گانه در تسمیه - - - - - ۱۶۹
- لابدیت تصویر جامع به نظر مرحوم آخوند(ره) - - - - - ۱۷۰
- نظر محقق نائینی(ره) در لابدیت تصویر جامع - - - - - ۱۷۲
- پرسش: - - - - - ۱۷۵
- درس یکصد و یازدهم - - - - - ۱۷۶
- اشاره - - - - - ۱۷۶
- نظر محقق نائینی(ره) در تصویر جامع و اشکالات آن - - - - - ۱۷۶
- خصوصیتهای جامع - - - - - ۱۷۹
- بحث اخلاقی - - - - - ۱۸۰
- پرسش: - - - - - ۱۸۲
- درس یکصد و دوازدهم - - - - - ۱۸۳
- اشاره - - - - - ۱۸۳
- خصوصیات جامع بنا بر قول به اعم و صحیح - - - - - ۱۸۳
- تصویر جامع طبق نظر مرحوم آخوند(ره) - - - - - ۱۸۶
- اشکال مرحوم بروجردی(ره) به مرحوم آخوند(ره) و پاسخ آن - - - - - ۱۸۷
- پرسش: - - - - - ۱۸۹
- درس یکصد و سیزدهم - - - - - ۱۹۰
- اشاره - - - - - ۱۹۰
- تصویر جامع بنا بر نظر مرحوم آخوند(ره) - - - - - ۱۹۰
- اشاره - - - - - ۱۹۰
- اشکالات استاذنا الاعظم الامام(مدظله العالی) بر مرحوم آخوند(ره) - - - - - ۱۹۰
- پاسخ استاد به اشکال دوم حضرت امام(مدظله) - - - - - ۱۹۲
- اشکالات دیگر بر کلام مرحوم آخوند(ره) - - - - - ۱۹۳
- پرسش: - - - - - ۱۹۶

- درس یکصد و چهاردهم ..... ۱۹۷
- اشاره ..... ۱۹۷
- شناخت جامع از راه آثار و خواص آن ..... ۱۹۷
- دخالت شرائط در موضوع له ..... ۱۹۸
- راه حل مرحوم محقق نائینی(ره) و راه حل مرحوم محقق عراقی(ره) ..... ۱۹۹
- فرق جامع حقیقی و جامع عنوانی ..... ۲۰۰
- اشکال استاد بر کلام مرحوم محقق عراقی(ره) ..... ۲۰۲
- پرسش: ..... ۲۰۳
- درس یکصد و پانزدهم ..... ۲۰۴
- اشاره ..... ۲۰۴
- ادعای مرحوم محقق کمپانی(ره) در انحصار راه حل در تصویر جامع ..... ۲۰۴
- اقسام ماهیات ..... ۲۰۵
- فرق اقسام ماهیات با یکدیگر در کلام محقق کمپانی(ره) ..... ۲۰۶
- اختلاف نظر مرحوم کمپانی(ره) با مرحوم آخوند(ره) ..... ۲۰۶
- نقد کلام مرحوم محقق کمپانی(ره) و اشکالات آن ..... ۲۰۹
- پرسش: ..... ۲۱۰
- درس یکصد و شانزدهم ..... ۲۱۱
- اشاره ..... ۲۱۱
- تصویر جامع بنابر نظر مرحوم آقای بروجردی(ره) ..... ۲۱۱
- مناقشه در کلام مرحوم آقای بروجردی(ره) ..... ۲۱۳
- فرق نماز با مرکبات دیگر ..... ۲۱۴
- ارتکاز متشرعه و نظر مرحوم آقای بروجردی(ره) ..... ۲۱۵
- دعوت طلاب به حضور در جبهه ها ..... ۲۱۶
- پرسش: ..... ۲۱۶
- درس یکصد و هفدهم ..... ۲۱۷
- اشاره ..... ۲۱۷

- ۲۱۷ ..... تصویر جامع بنا بر نظر حضرت امام(مد ظله) .
- ۲۲۰ ..... اختلاف وضع در اقسام مرکبات
- ۲۲۱ ..... اشکالات وارد بر راه حل امام(مد ظله) .
- ۲۲۲ ..... پرسش:
- ۲۲۳ ..... درس یکصد و هیجدهم
- ۲۲۳ ..... اشاره
- ۲۲۳ ..... غرض از تصویر جامع در کلام آخوند(ره) .
- ۲۲۴ ..... ارتباط تصویر جامع و علائم حقیقت و مجاز
- ۲۲۶ ..... لزوم تصویر جامع
- ۲۲۷ ..... مختار در تصویر جامع بنا بر نظر استاد
- ۲۲۸ ..... جریان اصاله البرائه العقلیه در اقل و اکثر ارتباطی
- ۲۲۹ ..... پرسش:
- ۲۳۰ ..... درس یکصد و نوزدهم
- ۲۳۰ ..... اشاره
- ۲۳۰ ..... محال بودن جامع بنا بر صحیحی
- ۲۳۲ ..... سببیت یا مسببیت جامع
- ۲۳۳ ..... تصویر جامع بنا بر اعمی و صحیحی
- ۲۳۴ ..... نظر مرحوم محقق نائینی(ره) در جریان اشتغال بنا بر صحیحی
- ۲۳۶ ..... پرسش:
- ۲۳۷ ..... درس یکصد و بیستم
- ۲۳۷ ..... اشاره
- ۲۳۷ ..... ثمره قول به صحیح یا اعم
- ۲۳۸ ..... فرق مسأله دوران بین اقل و اکثر با شک در محصل
- ۲۳۹ ..... برائت بر مبنای انحلال در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی
- ۲۴۰ ..... جریان انحلال در ترکیب
- ۲۴۱ ..... بیان استاد در دفاع از کلام آخوند(ره) .

- ۲۴۳ ..... پرسش:
- ۲۴۴ ..... درس یکصد و بیست و یکم -
- ۲۴۴ ..... اشاره
- ۲۴۴ ..... تمسک به اطلاق لفظیه در عبادات برای صحیحی و اعمی -
- ۲۴۶ ..... عدم جواز تمسک صحیحی در شک در جزئیت -
- ۲۴۶ ..... اشکال تمسک صحیحی به اطلاق -
- ۲۴۸ ..... بررسی ابواب فقهی و رد اشکال اول -
- ۲۵۰ ..... پرسش:
- ۲۵۱ ..... درس یکصد و بیست و دوم -
- ۲۵۱ ..... اشاره
- ۲۵۱ ..... علت عدم جواز صحیحی به اطلاق -
- ۲۵۲ ..... اشکال دوم: مراد از اطلاق و جواب آن -
- ۲۵۲ ..... اشاره
- ۲۵۲ ..... عدم صغری دلیل بر عدم وجود ثمره -
- ۲۵۴ ..... فرق بین «أَخَلَ اللَّهُ الْبُئِيعَ» و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» -
- ۲۵۵ ..... اشکال سوم: مرحله ترتب ثمره -
- ۲۵۶ ..... پرسش:
- ۲۵۷ ..... درس یکصد و بیست و سوم -
- ۲۵۷ ..... اشاره
- ۲۵۷ ..... وحدت نظر اعمی و صحیحی در تمسک به اطلاق در مقام تعلق امر -
- ۲۵۸ ..... فرق نظر اعمی و صحیحی در تکلیف -
- ۲۶۰ ..... کیفیت استعمال مطلق در بیان اعمی -
- ۲۶۱ ..... تصویر جامع بنا بر قول به اعم -
- ۲۶۲ ..... تصحیح تکلیف از نظر اعمی به نحو اطلاق و تقييد -
- ۲۶۳ ..... پرسش:
- ۲۶۴ ..... درس یکصد و بیست و چهارم -

- ۲۶۴ ..... اشاره
- ۲۶۴ ..... وجه جمع صحیحی بین تبادر و تصویر جامع
- ۲۶۵ ..... اشکال حضرت امام(ره) بر بیان مرحوم آخوند در تأخر وجود از ماهیت
- ۲۶۷ ..... لزوم داشتن منشأ در انتقال از شیء به شیء دیگر
- ۲۶۷ ..... اقسام برهان در منطق
- ۲۶۸ ..... ترتب آثار بر وجود خارجی
- ۲۷۰ ..... عدم صحت سلب در بیان مرحوم آخوند(ره)
- ۲۷۰ ..... پرسش:
- ۲۷۱ ..... درس یکصد و بیست و پنجم
- ۲۷۱ ..... اشاره
- ۲۷۱ ..... اشکال حضرت امام(مد ظله) در استحالة تبادر بر مبنای مرحوم آخوند(ره)
- ۲۷۲ ..... عدم لزوم معلومیت ماهیت در وضع
- ۲۷۴ ..... ادعای تبادر در صورت اطلاع از آثار و لوازم
- ۲۷۴ ..... استدلال صحیحی به اخبار
- ۲۷۶ ..... رد استاد بر استدلال مرحوم آخوند(ره)
- ۲۷۷ ..... پرسش:
- ۲۷۸ ..... درس یکصد و بیست و ششم
- ۲۷۸ ..... اشاره
- ۲۷۸ ..... استدلال صحیحی به روایات
- ۲۷۹ ..... تقریب دوم استدلال به روایات و نقد آن
- ۲۸۰ ..... تبیین اختلاف میان موارد اجرای قاعده تقسیم تخصص بر تخصیص
- ۲۸۳ ..... خلاصه نقد استاد بر تقریب دوم
- ۲۸۳ ..... اشکال مشترک بر هر دو تقریب استدلال
- ۲۸۴ ..... پرسش:
- ۲۸۶ ..... درس یکصد و بیست و هفتم
- ۲۸۶ ..... اشاره

- ۲۸۶ ..... تقریب استدلال صحیحی به دسته دوم از روایات
- ۲۸۸ ..... پاسخ آخوند(ره) از اشکال مذکور
- ۲۸۹ ..... نقد پاسخ آخوند(ره) بر دلیل برای نفی حقیقت ادعایی
- ۲۹۰ ..... نقدی بر اشکال استاد در اصاله الحقیقه
- ۲۹۱ ..... پاسخ از نقد: اجرای اصاله الحقیقه در هنگام شک در مراد
- ۲۹۲ ..... پرسش:
- ۲۹۳ ..... درس یکصد و بیست و هشتم
- ۲۹۳ ..... اشاره
- ۲۹۳ ..... دلیل چهارم صحیحی ها در استدلال به کیفیت نامگذاری
- ۲۹۵ ..... نقد آخرین دلیل صحیحی ها و مناقشات در آن
- ۲۹۷ ..... بازگردانی دلیل صحیحی به نفع اعمی
- ۲۹۷ ..... نقضی بر دلیل چهارم صحیحی
- ۲۹۹ ..... پرسش:
- ۳۰۰ ..... درس یکصد و بیست و نهم
- ۳۰۰ ..... اشاره
- ۳۰۰ ..... دلیل استاد به نفع اعمی ها
- ۳۰۲ ..... بررسی ادلة اعمی ها
- ۳۰۲ ..... دلیل اول: تمسک به حدیث لا تعاد
- ۳۰۴ ..... شبهة اعم بودن استعمال از صحت و مجاز
- ۳۰۴ ..... محدودیت استعمال مجازی
- ۳۰۵ ..... اشکال دیگر به استدلال اعمی به حدیث لا تعاد
- ۳۰۶ ..... پرسش:
- ۳۰۷ ..... درس یکصد و سی ام
- ۳۰۷ ..... اشاره
- ۳۰۷ ..... اشکال دوم بر استدلال اعمی به حدیث لا تعاد
- ۳۰۷ ..... اشاره



- ۳۰۹ ..... پاسخ استاد از استدلال دوم اعمی بر حدیث لاتعداد
- ۳۱۱ ..... دلیل سوم اعمی در شرط صحت بودن ولایت برای عبادت
- ۳۱۳ ..... پرسش:
- ۳۱۴ ..... درس یکصد و سی و یکم
- ۳۱۴ ..... اشاره
- ۳۱۴ ..... استدلال اعمی به روایت «بنی الاسلام علی الخمس»
- ۳۱۵ ..... بیان عظمت امامت در روایت «بنی الاسلام علی الخمس» از امام (علیه السلام)
- ۳۱۷ ..... مراد از صحت در روایت «بنی الاسلام علی الخمس»
- ۳۱۹ ..... استدلال اعمی به روایت «دعی الصلاه»
- ۳۲۱ ..... عدم جواز استدلال اعمی و صحیحی به روایت
- ۳۲۲ ..... پرسش:
- ۳۲۳ ..... درس یکصد و سی و دوم
- ۳۲۳ ..... اشاره
- ۳۲۳ ..... تقریب استدلال اعمی به روایت «دعی الصلاه»
- ۳۲۴ ..... توجیه روایت «دعی الصلاه» بنابر نهی ارشادی
- ۳۲۶ ..... عدم جواز حمل روایت بنابر استعمال مجازی
- ۳۲۷ ..... استدلال اعمی به صحت نذر در عبادات مکروه
- ۳۲۸ ..... مخالفت نذر در عبادت مکروه
- ۳۲۹ ..... پرسش:
- ۳۳۰ ..... درس یکصد و سی و سوم
- ۳۳۰ ..... اشاره
- ۳۳۰ ..... صحت انعقاد نذر در عبادات مکروه
- ۳۳۱ ..... اشکالات بر استدلال اخیر اعمی
- ۳۳۲ ..... حکم مخالفت نذر در عبادت فاسد
- ۳۳۴ ..... حل مسأله نذر در عبادت مکروه
- ۳۳۴ ..... راه حل مرحوم محقق حائری (ره) و محقق عراقی (ره)

- ۳۳۶ ..... پرسش:
- ۳۳۷ ..... درس یکصد و سی و چهارم -
- ۳۳۷ ..... اشاره
- ۳۳۷ ..... تعلق کراهت به حیثیت و اینیت در مسألة نذر
- ۳۳۸ ..... عدم تجاوز حکم در صورت تعلق حکم به عنوان
- ۳۴۰ ..... کیفیت دو حکم در صورت نذر
- ۳۴۱ ..... انحصار تعلق تکلیف واحد در عنوان واحد
- ۳۴۲ ..... بطلان استفاده دو مفاد متضاد از یک عنوان
- ۳۴۳ ..... پرسش:
- ۳۴۴ ..... درس یکصد و سی و پنجم
- ۳۴۴ ..... اشاره
- ۳۴۴ ..... دلایل متوجه به نادر در تکلیف کراهتی
- ۳۴۴ ..... اول؛ وجوب اصل تکلیف
- ۳۴۵ ..... دوم؛ متعلق تکلیف کراهتی
- ۳۴۶ ..... سوم؛ حقیقت نذر در عدم اتیان تکلیف کراهتی
- ۳۴۷ ..... مسامحه در قول فقهاء به وجوب تکلیف واجب به نذر
- ۳۴۸ ..... برهان بر عدم تغییر نذر در حقیقت تکلیف
- ۳۴۹ ..... مراد از رجحان در نذر
- ۳۵۰ ..... فرق این مسئله با مسئله امر به شیء مقتضی نهی از ضد
- ۳۵۰ ..... اشکال بر اعمی در مورد نادر و حل آن بر مبنای مختار
- ۳۵۱ ..... پرسش:
- ۳۵۲ ..... درس یکصد و سی و ششم
- ۳۵۲ ..... اشاره
- ۳۵۲ ..... بحث صحیحی و اعمی در خصوص الفاظ عبادات
- ۳۵۳ ..... استعمال حقیقی در کامل و ناقص بنا بر قول اعمی
- ۳۵۴ ..... فرق ماهیت کلیه و اعلام شخصیه از نظر عناوین

- تحلیل استاد از فتوای حضرت امام(ره) در مورد سلمان رشدی ..... ۳۵۵
- پرسش: ..... ۳۵۹
- درس یکصد و سی و هفتم ..... ۳۶۰
- اشاره ..... ۳۶۰
- استعمال عناوین معاملات در صحیح یا اعم ..... ۳۶۰
- توقف بحث بر سببی یا مسببی بودن موضوع له ..... ۳۶۱
- علت عدم صحت تصور ملکیت صحیح و ملکیت فاسده ..... ۳۶۲
- اختلاف نظر میان شارع و عقلا در باب معاملات ..... ۳۶۴
- فرق میان معاملات و عبادات ..... ۳۶۵
- پرسش: ..... ۳۶۶
- درس یکصد و سی و هشتم ..... ۳۶۷
- اشاره ..... ۳۶۷
- فرق میان نظر شارع و عقلا در عبادات بنابر قول به صحیح ..... ۳۶۷
- اشکال حضرت امام(مد ظله) بر مرحوم آخوند(ره) ..... ۳۶۸
- صحیح به حمل اولی ذاتی یا صحیح به حمل شایع صناعی ..... ۳۶۹
- راه برای حل اشکال بر مرحوم آخوند(ره) ..... ۳۷۱
- پرسش: ..... ۳۷۳
- درس یکصد و سی و نهم ..... ۳۷۵
- اشاره ..... ۳۷۵
- استعمال الفاظ در معنای کلی یا افراد ..... ۳۷۵
- عدم فرق میان معاملات و عبادات در نظر مرحوم آخوند(ره) ..... ۳۷۶
- وضع الفاظ برای اعم در عبادات ..... ۳۷۷
- وضع الفاظ در مرکبات ..... ۳۷۸
- مقایسه بحث با اقرار در تأیید وضع برای صحیح ..... ۳۸۰
- پرسش: ..... ۳۸۲
- درس یکصد و چهلم ..... ۳۸۳

- ۳۸۳ ..... اشاره
- ۳۸۳ ..... ثمره نزع صحیحی و اعمی در باب عبادات
- ۳۸۴ ..... نظر شهید در فرق میان حج و بقیه عبادات
- ۳۸۵ ..... اشکال بر کلام شهید در باب معاملات
- ۳۸۶ ..... دلایل عرفی بودن مراد از معامله
- ۳۸۸ ..... ثمره نزع میان صحیحی و اعمی در موارد شک
- ۳۸۹ ..... پرسش:
- ۳۹۰ ..... درس یکصد و چهل و یکم
- ۳۹۰ ..... اشاره
- ۳۹۰ ..... عدم شرعی بودن بیع در «أَخَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ»
- ۳۹۱ ..... مسأله تقیید و اطلاق در «أَخَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ»
- ۳۹۳ ..... تمسک به سبب یا مستبب در «أَخَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ»
- ۳۹۴ ..... معنای مسببی از «أَخَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» و اشکال آن
- ۳۹۵ ..... بحث اخلاقی
- ۳۹۶ ..... پرسش:
- ۳۹۷ ..... درس یکصد و چهل و دوم
- ۳۹۷ ..... اشاره
- ۳۹۷ ..... تمسک به اطلاق در مستبب بودن عناوین معاملات
- ۳۹۸ ..... راه حل محقق نائینی(ره) در تمسک به اطلاق
- ۴۰۰ ..... اشکالات استاد بر بیان محقق نائینی(ره)
- ۴۰۱ ..... فرق امر اعتباری و واقعی
- ۴۰۲ ..... پرسش:
- ۴۰۴ ..... درس یکصد و چهل و سوم
- ۴۰۴ ..... اشاره
- ۴۰۴ ..... مراد از سببیت، شرعی یا عرفی
- ۴۰۶ ..... علت لزوم وجود مستبب در هر بیع

- ۴۰۸ ..... نظر مرحوم آقای بروجردی (ره) در تقدیم زوج بر زوجه در عقد
- ۴۰۹ ..... اشتراک لفظی و اقوال در مسأله
- ۴۱۰ ..... پرسش:
- ۴۱۱ ..... درس یکصد و چهل و چهارم
- ۴۱۱ ..... اشاره
- ۴۱۱ ..... استدلال برای اقوال مختلف در اشتراک لفظی
- ۴۱۳ ..... کلام آخوند (ره) در تعدد وضع به تعدد الفاظ
- ۴۱۴ ..... وضع، مقدمه استعمال یا دارای اصالت
- ۴۱۴ ..... اوضاع غیر متناهی، لازمه الفاظ متناهی و معانی غیر متناهی
- ۴۱۶ ..... استدلال بر قول به ضرورت عدم
- ۴۱۷ ..... پرسش:
- ۴۱۹ ..... درس یکصد و چهل و پنجم
- ۴۱۹ ..... اشاره
- ۴۱۹ ..... ماهیت وضع در اشتراک لفظی
- ۴۲۰ ..... فرق بین مقام وضع و بین مقام استعمال
- ۴۲۱ ..... حقیقت وضع و نام گذاری
- ۴۲۲ ..... استعمال مشترک لفظی در اکثر از معنای واحد
- ۴۲۶ ..... پرسش:
- ۴۲۷ ..... درس یکصد و چهل و ششم
- ۴۲۷ ..... اشاره
- ۴۲۷ ..... ضرورت یک لفظ برای چند معنی در مشترک لفظی
- ۴۲۹ ..... تفهیم و تفهیم، غرض از وضع
- ۴۳۱ ..... اشتراک لفظی بهترین راه برای تفهیم و تفهیم علی سبیل الاجمال
- ۴۳۲ ..... استثناء قرآن از اشتراک لفظی
- ۴۳۳ ..... عدم لزوم اجمال در اشتراک لفظی
- ۴۳۴ ..... پرسش:

- ۴۳۵ ..... درس یکصد و چهل و هفتم -
- ۴۳۵ ..... اشاره
- ۴۳۵ ..... استعمال لفظ مشترک، در اکثر از معنای واحد -
- ۴۳۶ ..... امکان وقوعی استعمال یک لفظ در دو معنا در استعمال واحد -
- ۴۳۸ ..... استحاله یا امکان استعمال در اکثر از معنا -
- ۴۳۹ ..... فنای لفظ در معنا -
- ۴۴۲ ..... پرسش:
- ۴۴۳ ..... درس یکصد و چهل و هشتم -
- ۴۴۳ ..... اشاره
- ۴۴۳ ..... احتمالات استحاله استعمال مشترک در اکثر از معنا -
- ۴۴۴ ..... مناقشه استاد در کلام مرحوم آخوند -
- ۴۴۶ ..... عدم لزوم اجتماع ضدین -
- ۴۴۷ ..... بررسی استعمال لفظ از نظر مخاطب و مستمع -
- ۴۴۸ ..... تبعیت الفاظ از معانی در لحاظ -
- ۴۴۹ ..... معیار تعدد لحاظ -
- ۴۵۰ ..... پرسش:
- ۴۵۱ ..... درس یکصد و چهل و نهم -
- ۴۵۱ ..... اشاره
- ۴۵۱ ..... عدم امکان تعلق دو لحاظ به یک شیء -
- ۴۵۳ ..... استحاله استعمال مشترک در اکثر از معنا -
- ۴۵۴ ..... امکان دو لحاظ در آن واحد -
- ۴۵۵ ..... جواب استاد به مرحوم آخوند(ره) -
- ۴۵۵ ..... دلیل اول استاد در ردّ مرحوم آخوند: وجدان -
- ۴۵۶ ..... دیدار استاد از امام خمینی در بیمارستان -
- ۴۵۷ ..... پرسش:
- ۴۶۰ ..... درس یکصد و پنجاهم -

- ۴۶۰ ..... اشاره
- ۴۶۰ ..... دلیل محال بودن استعمال لفظ در بیش از یک معنا
- ۴۶۱ ..... ردّ قول محقق نائینی از راه قضایای حملیه
- ۴۶۲ ..... حمل دو محمول متضاد در قضایای حملیه
- ۴۶۳ ..... اختلاف نظر مرحوم نائینی(ره) و مرحوم آخوند(ره)
- ۴۶۴ ..... انواع وجود برای اشیاء
- ۴۶۶ ..... پرسش:
- ۴۶۷ ..... درس یکصد و پنجاه و یکم
- ۴۶۷ ..... اشاره
- ۴۶۷ ..... رحلت بنیانگذار جمهوری اسلامی حضرت امام خمینی(ره) انتظار اسلام و جامعه از روحانیت
- ۴۶۹ ..... هدف اسلام از به دست گرفتن قدرت
- ۴۶۹ ..... ادامه راه و افکار امام(ره) و وظیفه همگانی
- ۴۷۰ ..... ایجاد جاذبیت در تبلیغ
- ۴۷۱ ..... تأثیر زندگی و زهد امام(ره) در دنیا
- ۴۷۲ ..... استعمال لفظ در اکثر از یک معنا
- ۴۷۳ ..... راه سوم استحاله استعمال در اکثر از معنای واحد
- ۴۷۴ ..... پرسش:
- ۴۷۵ ..... درس یکصد و پنجاه و دوم
- ۴۷۵ ..... اشاره
- ۴۷۵ ..... استعمال لفظ در اکثر از یک معنا
- ۴۷۵ ..... وجود لفظی
- ۴۷۷ ..... وجود تنزیلی
- ۴۷۸ ..... تخیلی و غیر عقلانی بودن وجود تنزیلی
- ۴۸۰ ..... بررسی امکان دو وجود تنزیلی در یک لفظ
- ۴۸۱ ..... پرسش:
- ۴۸۲ ..... درس یکصد و پنجاه و سوم

- ۴۸۲ ..... اشاره
- ۴۸۲ ..... استحالة استعمال لفظ در اكثر از معنای واحد
- ۴۸۳ ..... دلیل محقق قمی (ره) بر عدم جواز استعمال در اكثر از معنای واحد
- ۴۸۵ ..... اشکالات استاد به بیان مرحوم محقق قمی (ره)
- ۴۸۷ ..... نتیجه بحث در عدم جواز استعمال لفظ در اكثر از معنا
- ۴۸۸ ..... پرسش:
- ۴۸۹ ..... درس یکصد و پنجاه و چهارم
- ۴۸۹ ..... اشاره
- ۴۸۹ ..... جواز استعمال لفظ در اكثر از یک معنی
- ۴۹۰ ..... بیان صاحب معالم (ره) در فرق میان مفرد و تثنیه و جمع
- ۴۹۰ ..... اشاره
- ۴۹۰ ..... اشکالات استاد بر صاحب معالم (ره)
- ۴۹۲ ..... اشکال مرحوم آخوند (ره) بر صاحب معالم (ره)
- ۴۹۳ ..... خلط مفهوم و مصداق در کلام صاحب کفایه
- ۴۹۵ ..... پرسش:
- ۴۹۶ ..... درس یکصد و پنجاه و پنجم
- ۴۹۶ ..... اشاره
- ۴۹۶ ..... استعمال لفظ در اكثر از معنا در مفرد و تثنیه و جمع
- ۴۹۶ ..... عدم تکرار مفرد در تثنیه و جمع
- ۴۹۸ ..... چگونگی تثنیه در اعلام شخصیه
- ۴۹۹ ..... عدم جریان اشکال دوم در جمع
- ۵۰۰ ..... عدم استعمال لفظ در اكثر از معنا در تثنیه و جمع
- ۵۰۲ ..... پرسش:
- ۵۰۳ ..... درس یکصد و پنجاه و ششم
- ۵۰۳ ..... اشاره
- ۵۰۳ ..... ارتباط روایات بطون قرآن با استعمال لفظ در اكثر معنای واحد



- جواب مرحوم آخوند(ره) از روایت بطون قرآن ..... ۵۰۴
- اشکال بعضی الاعلام بر عدم ارتباط بطن قرآن با لفظ و معنا ..... ۵۰۵
- دلالت التزامیه بطون آیات بر معانی آیات ..... ۵۰۶
- وجوه و احتمالات در بطون آیات ..... ۵۰۷
- اختلاف برداشت مفسرین از آیات ..... ۵۰۸
- پرسش: ..... ۵۱۰
- بحث مشتق ..... ۵۱۲
- اشاره ..... ۵۱۲
- درس یکصد و پنجاه و هفتم ..... ۵۱۴
- اشاره ..... ۵۱۴
- اطلاق مشتق بر ذات متلبس به مبدأ ..... ۵۱۴
- بحث مشتق، بحث لغوی ..... ۵۱۵
- فرق بین عقلی بودن و لغوی بودن بحث مشتق ..... ۵۱۷
- فرق بین عناوین مشتق در متلبس و منقضی ..... ۵۱۹
- پرسش: ..... ۵۲۰
- درس یکصد و پنجاه و هشتم ..... ۵۲۱
- اشاره ..... ۵۲۱
- چگونگی ارتباط عنوان با ذات و جهت اشتقاقی مشتق ..... ۵۲۱
- انتزاع عنوان از نفس ذات مشتق سبب خروج از محل نزاع ..... ۵۲۲
- دلیل خروج عنوان منتزع از نفس ذات از بحث مشتق ..... ۵۲۲
- دخول عناوین انتزاعیه و اعتباریه در بحث مشتق ..... ۵۲۵
- عناوین دارای فرد منتزع ذاتی و غیر منتزع ذاتی ..... ۵۲۶
- پرسش: ..... ۵۲۷
- درس یکصد و پنجاه و نهم ..... ۵۲۸
- اشاره ..... ۵۲۸
- مشتق ادبی و خروج افعال و مصادر از محل نزاع ..... ۵۲۸

۵۲۹	خروج مصادر از محل نزاع
۵۳۰	ادله صاحب فصول(ره) بر خروج غیر اسم فاعل از بحث مشتق
۵۳۱	جواب مرحوم آخوند(ره) به فرمایش صاحب فصول(ره)
۵۳۳	دخول نسبت و موارد دارای ملاک مشتق در بحث مشتق
۵۳۴	پرسش:
۵۳۵	درس یکصد و شصتم
۵۳۵	اشاره
۵۳۵	مثال فقهی مبتنی بر بحث مشتق
۵۳۷	وجه حرمت امّ الزوجه در مقام
۵۳۹	بررسی دخالت قید «مدخول بها» در مقام
۵۳۹	طرح مسأله در ربیبه یعنی «بنت الزوجه»
۵۴۱	پرسش:
۵۴۲	درس یکصد و شصت و یکم
۵۴۲	اشاره
۵۴۲	نزاع در باب مشتق و حرمت مرضعه اولی
۵۴۲	اشتراک و افتراق بنت الزوجه و امّ الزوجه
۵۴۴	بیان امّ الزوجه بودن مرضعه کبیره اولی
۵۴۵	بیان صاحب جواهر(ره) در حلّ مسأله مرضعه
۵۴۶	ابتناء حرمت دو مرضعه بر مسأله مشتق
۵۴۷	پرسش:
۵۴۸	درس یکصد و شصت و دوم
۵۴۸	اشاره
۵۴۸	جریان نزاع در اسم زمان
۵۵۰	اشکال و حلّ مشکل در اسم زمان
۵۵۲	نقد فرمایش مرحوم آخوند(ره) توسط استاد
۵۵۳	تحقیق در معنای اسم جلاله

- ۵۵۴ ..... جواب از مؤید دوم مرحوم آخوند(ره)
- ۵۵۵ ..... پرسش:
- ۵۵۶ ..... درس یکصد و شصت و سوم
- ۵۵۶ ..... اشاره
- ۵۵۶ ..... مناقشه در اسم زمان
- ۵۵۶ ..... جواب مرحوم بروجردی(ره) درباره اسم زمان
- ۵۵۸ ..... نحوه اشتراک اسم زمان و مکان
- ۵۵۹ ..... اشکال در اشتراک عنوان میان اضافه به مکان و اضافه به زمان
- ۵۶۰ ..... نحوه اشتراک در وضع عام و موضوع له خاص
- ۵۶۱ ..... کلی بودن زمان
- ۵۶۳ ..... پرسش:
- ۵۶۴ ..... درس یکصد و شصت و چهارم
- ۵۶۴ ..... اشاره
- ۵۶۴ ..... مقدمات بحث مشتق: ماده مشتق
- ۵۶۴ ..... اشاره
- ۵۶۶ ..... نظر محققین در ماده مشتق
- ۵۶۷ ..... حکم ماده مشتقات، بدون هیئت
- ۵۶۹ ..... اشکال دوم در عدم فرق میان ماده و اسم مصدر
- ۵۷۰ ..... پرسش:
- ۵۷۲ ..... درس یکصد و شصت و پنجم
- ۵۷۲ ..... اشاره
- ۵۷۲ ..... تحقیق قول متأخرین در ماده مشتقات:
- ۵۷۴ ..... بیان حقیقت فعل و فرق آن با اسم
- ۵۷۵ ..... اشکال مرحوم آخوند(ره) بر تعریف فعل
- ۵۷۵ ..... اسناد فعل به زمانیات و مجردات
- ۵۷۷ ..... کیفیت وضع حروف

- پرسش: ..... ۵۷۸
- درس یکصد و شصت و ششم ..... ۵۷۹
- اشاره ..... ۵۷۹
- بیان حقیقت معانی حرفیه ..... ۵۷۹
- بیان مراد از موضوع له خاص در معانی حرفیه ..... ۵۸۰
- بیان کیفیت معنای حرفی در هیئات ..... ۵۸۳
- کیفیت معانی در افعال ..... ۵۸۴
- پرسش: ..... ۵۸۶
- درس یکصد و شصت و هفتم ..... ۵۸۷
- اشاره ..... ۵۸۷
- تفاوت وضع در فعل و حرف ..... ۵۸۷
- وضع افعال لازم و متعدی در زمان ماضی ..... ۵۸۸
- وضع فعل مضارع برای حال و استقبال ..... ۵۸۹
- کیفیت وضع فعل مضارع برای حال و استقبال ..... ۵۹۰
- بحث اخلاقی ..... ۵۹۲
- پرسش: ..... ۵۹۳
- درس یکصد و شصت و هشتم ..... ۵۹۴
- اشاره ..... ۵۹۴
- منشاء اختلاف در مصادیق یک هیئت از مشتق ..... ۵۹۴
- عدم اختلاف در مبادی یک هیئت ..... ۵۹۶
- عدم اخذ شأنیت در معنای اصطلاحی اجتهاد ..... ۵۹۷
- وضع اختلاف مبادی مشتقات ..... ۵۹۹
- پرسش: ..... ۶۰۰
- درس یکصد و شصت و نهم ..... ۶۰۱
- اشاره ..... ۶۰۱
- منشاء اختلاف مصادیق مشتقات ..... ۶۰۱

- ۶۰۲ ..... قول بعض الاعلام(ره) در بیان وجه اختلاف
- ۶۰۲ ..... اثر قضیه حملیه در اختلاف مشتقات
- ۶۰۵ ..... تحقیق معنای اسم آلت
- ۶۰۷ ..... اشکال انقضاء مبدأ در اسم مکانها
- ۶۰۸ ..... پرسش:
- ۶۰۹ ..... درس یکصد و هفتادم
- ۶۰۹ ..... اشاره
- ۶۰۹ ..... اشتراک اسم فاعل و اسم مفعول در محل نزاع
- ۶۱۰ ..... بیان حق در فرق میان تاجر و ضارب
- ۶۱۲ ..... بیان مراد از کلمه «حال» در بحث مشتق
- ۶۱۳ ..... نظر مرحوم آخوند(ره) در مراد از «حال»
- ۶۱۳ ..... بیان صحیح در مراد از «حال»
- ۶۱۴ ..... وجه عدم اراده زمان نطق از کلمه «حال»
- ۶۱۶ ..... انسلاخ مشتقات از زمان
- ۶۱۶ ..... پرسش:
- ۶۱۷ ..... درس یکصد و هفتاد و یکم
- ۶۱۷ ..... اشاره
- ۶۱۷ ..... اقسام حال در عنوان مشتق
- ۶۱۸ ..... مقصود مرحوم آخوند(ره) از حال در باب مشتق
- ۶۲۰ ..... اشکال حال به معنای تلبس
- ۶۲۲ ..... بحث اجتماعی
- ۶۲۴ ..... پرسش:
- ۶۲۵ ..... درس یکصد و هفتاد و دوم
- ۶۲۵ ..... اشاره
- ۶۲۵ ..... حمل اولی ذاتی و شایع صنایع
- ۶۲۶ ..... نظر صدر المتألهین(ره) در حملیه به حمل شایع

- ۶۲۸ ..... نظر حضرت امام(ره) در حمله به حمل شایع
- ۶۳۰ ..... مقتضای اصل در باب مشتق
- ۶۳۱ ..... پرسش:
- ۶۳۲ ..... درس یکصد و هفتاد و سوم
- ۶۳۲ ..... اشاره
- ۶۳۲ ..... بیان مرحوم آخوند(ره) در جریان اصل
- ۶۳۵ ..... عدم جریان استصحاب در شبهات مفهومیه
- ۶۳۷ ..... لزوم جریان استصحاب در هر دو فرض
- ۶۳۹ ..... پرسش:
- ۶۴۰ ..... درس یکصد و هفتاد و چهارم
- ۶۴۰ ..... اشاره
- ۶۴۰ ..... تفصیلات بحث مشتق
- ۶۴۰ ..... اشاره
- ۶۴۲ ..... اشکال تفصیلات شش گانه
- ۶۴۳ ..... ادله مرحوم آخوند(ره) در بیان حقیقت مشتق
- ۶۴۴ ..... تضاد بین مواد مشتقات
- ۶۴۵ ..... برگشت تمام ادله به تبادر
- ۶۴۶ ..... پرسش:
- ۶۴۷ ..... درس یکصد و هفتاد و پنجم
- ۶۴۷ ..... اشاره
- ۶۴۷ ..... وحدت وضع و اشتراک معنوی در مشتق
- ۶۴۸ ..... قدر جامع در متلبس و منقضی
- ۶۵۰ ..... ادله مقام اثبات حقیقت مشتق
- ۶۵۳ ..... تفصیل بین محکوم علیه و محکوم به
- ۶۵۴ ..... پرسش:
- ۶۵۶ ..... فهرست مطالب

۶۸۴ ----- فهرست درسها

۶۹۰ ----- درباره مرکز

## سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۲

### مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان و نام پدیدآور: سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول جلد ۲ / فاضل لنکرانی؛ تهیه و تنظیم  
موسسه روزنامه فیضیه.

مشخصات نشر: قم: فیضیه، ۱۳۷۷

مشخصات ظاهری: ۱۶ ج.

شابک: ۵۰۰۰۰۰ ریال (دوره)؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱: ۹۶۴۶۷۶۴۰۱۰؛ ۱۶۰۰۰۰ ریال: ج. ۱، چاپ سوم: ۹۶۴-۹۷۸-۶۷۶۴-۰۱-۰؛  
۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۲: ۹۶۴-۶۷۶۴-۰۲-۹؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۳: ۹۶۴۶۷۶۴۰۴۵؛ ۲۵۰۰۰۰ ریال (ج. ۳)؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۴:  
۹۶۴-۶۷۶۴-۰۵-۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۷: ۹۶۴۶۷۶۴۰۸۸؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۸: ۹۶۴۶۷۶۴۰۹۶؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۹:  
۹۶۴۶۷۶۴۱۰X؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۰: ۹۶۴۶۷۶۴۱۱۸؛ ۴۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۲: ۹۶۴۸۳۲۰۰۴۷؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۳:  
۹۶۴۶۷۶۴۲۰۷؛ ۴۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۳، چاپ (۱۳۸۵): ۹۶۴-۸۳۲۰-۰۵-۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۴: ۹۶۴۶۷۶۴۲۱۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال:  
ج. ۱۵: ۹۶۴۶۷۶۴۲۲۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۶: ۹۶۴۶۷۶۴۲۳۱

عنوان های دیگر دوره ده ساله دروس خارج اصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی "مد ظله العالی"

ناشر: فیضیه

مکان نشر: ایران - قم

سال نشر: مجلد ۱ الی مجلد ۳ = ۱۳۷۷ ش - مجلد ۴ الی مجلد ۸ = ۱۳۷۸ ش - مجلد ۹ الی مجلد ۱۴ = ۱۳۷۹ ش - مجلد ۱۵ و مجلد ۱۶ =  
۱۳۸۰ ش

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: دادستان، محمد، تنظیم کننده، تهیه کننده

شناسه افزوده: موسسه روزنامه فیضیه

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/ف۱۸ س ۹ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲



شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۱۳۶۹۹

ص: ۱

**مباحث الفاظ**



بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۲

فاضل لنکرانی

تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه

ص: ۴

\*مباحث الفاظ\*

- علائم حقيقت و مجاز

- حقيقت شرعيه

- حقيقت متشرعه

ص: ۵



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

#### کلام محقق عراقی (ره) در استثناء یک مورد از علامت عدم صحت سلب

نتیجه بحث قبل این شد که جواب علم تفصیلی و علم اجمالی، در رابطه با اشکال دور، در عدم صحت سلب، نمی تواند جریان پیدا کند. اما جواب دیگر، که عدم صحت سلب عند العالم، علامت باشد برای دیگری و برای جاهل مورد استفاده قرار بگیرد همان طور که در تبادر بود، اینجا مانعی ندارد. بعضی از محققین مثل مرحوم محقق عراقی (ره) بعد از آنکه علامت و کاشفیت عدم صحت سلب را پذیرفتند؛ یک مورد را استثناء کردند. در حقیقت فرموده اند: در بعضی از موارد، ما نمی توانیم از راه عدم صحت سلب، مطلبی را به دست بیاوریم، مثلاً- در جایی که معنای مبهم را موضوع قرار می دهیم، یک معنای مرکبی که دارای دو جزء باشد و محمول، معنای بسیطی داشته باشد. به عبارت دیگر، گاهی موضوع و محمول هر دو امر بسیط هستند و ترکیبی در آنها وجود ندارد.

مثل این که ما بشر را موضوع و انسان را محمول قرار دهیم. اینجا قضیه ای که تشکیل می شود، می تواند ما را راهنمایی نکند به این که بشر همان معنای انسان است. اما اگر ما قضیه را به این صورت تشکیل دادیم، گفتیم: «الحيوان الناطق انسان» که موضوع ما، یک امر مرکبی قرار گرفت و محمول ما یک معنای بسیط. ایشان می فرماید: مناقشه در این که این قضیه، قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی است، نداریم. ولی مسأله این است که ما از راه حمل اولی ذاتی، نمی توانیم به دست بیاوریم که «حيوان ناطق» معنای انسان است. برای این که انسان یک معنای بسیطی دارد. وقتی شما کلمه انسان

را می شنوید، یک معنای بسیطی در ذهن شما می آید، معنای انسان همان معنای بسیط است. شما چطور با تشکیل قضیه حملیه می خواهید این معنای بسیط را تبدیل به مرکب کنید؟ به عبارت روشن تر، شما می خواهید از راه قضیه حملیه به دست بیاورید که این مرکب معنای انسان است. صحت حمل می خواهد که این معنا را دلالت بکند، در حالی که ما می دانیم که معنای انسان «لیس امرا مرکبا» بلکه معنای انسان امر بسیطی است. لذا باید این جور قضایا را از دایره صحت حمل بیرون بیاوریم و بگوییم: اینجا مسأله علامیت و کاشفیت مطرح نیست، اما در موارد دیگری که موضوع معنای مفرد است و لفظ دارای یک معنای بسیطی هست، می توانیم مسأله صحت حمل را به عنوان کشف از حقیقت و علامت حقیقت مطرح کنیم.

عرض می کنیم: اولاً روی اشکال بحث قبل، کلی مسأله صحت حمل، زیر سؤال می رود، یعنی:

قبل از آنکه ما به تشکیل قضیه حملیه برسیم، مطلب، برای ما باید روشن شده باشد، اگر روشن نشده باشد، قضیه حملیه نمی توانیم تشکیل بدهیم. آدم جاهل، یا غافل چطور می تواند قضیه حملیه نسبت به معنای مجهول و یا معنای مغفول عنه ترتیب بدهد؟ پس باید معنای حقیقی به صورت علم تفصیلی مشخص باشد و اگر مشخص نباشد، نمی توانید قضیه حملیه را تشکیل بدهید. اولاً ما کلی این علامت را از این نظر مورد اشکال قرار دادیم. ثانیاً فرض کردیم که از این اشکال صرف نظر شد، یعنی قبول کردیم که صحت حمل علامت حقیقت است. آیا استثناء این موردی که شما می فرمایید صحیح است یا نه؟ ما اگر قضیه حملیه «الحيوان الناطق انسان» را تشکیل دادیم برای کشف معنای حقیقی، لا بدّ به این نکته توجه داریم که معنای انسان بسیط است و موضوع مرکب است. مرکب با وصف ترکبش، نمی تواند اتحاد با معنای بسیط داشته باشد. ما از این قضیه حملیه چه چیزی را به دست می آوریم؟ آن چه برای ما از صحت حمل در این قضیه حملیه، به دست می آید، این معناست که انسان دارای یک معنای بسیطی است که اگر آن معنای بسیط را زیر ذره بین عقل قرار بدهند و بخواهند تجزیه و تحلیل عقلی روی این معنای بسیط داشته باشند، در حقیقت جنس و فصلش را مشخص کنند، جنس آن حیوان است و فصل آن ناطق است. قضیه حملیه این معنا را به ما نشان می دهد که «حیوان ناطق»، تجزیه شده از معنای بسیط انسان است. «حیوان ناطق» ترکیبی است که از تحلیل آن معنای بسیط استفاده می شود. پس این معنای حقیقی را شما به دست آوردید که «عند التحليل يرجع جنسه الى الحيوان و فصله الى الناطق». مجرد این که یک مرکب «بما هو مرکب» حمل بر بسیط «بما هو بسیط» نمی شود و در حقیقت اتحاد بین مرکب و بسیط تحقق ندارد، این، مانع از صحت این حمل نیست، یعنی: در حقیقت وقتی که ما «حیوان ناطق» را موضوع قرار می دهیم، این وصف ترکب را از آن جدا می کنیم. لذا قضیه حملیه تشکیل داده می شود و اگر ما قید ترکب را نزنیم که «هذا الحمل ليس بصحيح اصلا»، ما باید «صحة الحمل» درست کنیم تا علامیت مجاز تحقق پیدا



بکند. صحه الحمل به این کیفیت است و ما از راه همین «صحه الحمل» - اگر اشکال دیروز مطرح نباشد - معنای حقیقی را به دست می آوریم، به طوری که اگر سؤال کنند که «ما حقیقه لفظ الانسان؟»، «ما معنی لفظ الانسان؟» می گوییم: معنای انسان یک معنای بسیطی است و تحلیلش عبارت از «حیوان ناطق» و تجزیه اش عبارت از این دو جزء جنسی و فصلی خواهد بود. لذا اشکال محقق عراقی، یعنی: این استثنائی که ایشان از دایره این علامت کرده است، اگر ما اصل علامت را هم بپذیریم، وجه صحیحی برای این استثناء تصور نمی شود.

### اطراد از علائم حقیقت

آخرین علامتی که در رابطه با حقیقت و مجاز ذکر شده، که هم جانب اثباتش را علامت حقیقت قرار داده اند و هم جانب سلبش را علامت مجاز قرار داده اند، مسأله اطراد است. معنای اطراد چیست؟ مرحوم آخوند(ره) در اینجا متأسفانه توضیحی برای اطراد ذکر نکرده اند. با این که هم مسأله تبادر و هم مسأله عدم صحت سلب را توضیح داده اند. اما در اینجا اطراد را معنا نمی کنند، فقط می گویند: اطراد به عنوان علامت حقیقت و عدم اطراد به عنوان علامت مجاز ذکر شده است. حالا اطراد چیست؟

### بهترین تعریف اطراد در کلام محقق کمپانی(ره)

برای اطراد تعریفات مختلفی شده است. به نظر می رسد مرحوم محقق کمپانی(اعلی الله مقامه) در حاشیه تحقیقی بر کفایه، بهترین تعریف برای اطراد را ذکر کرده اند و خودشان هم آنرا پذیرفته اند.

هم اطراد را معنا کرده اند و هم علامت اطراد را مورد قبول قرار داده اند و عدمش را علامت مجاز.

ایشان در تعریف اطراد می فرمایند: لفظ رجل معنایی دارد، اما نمی دانید که این معنا، معنای حقیقی رجل یا معنای مجازی آن است؟ اجمالا می دانید که رجل به عنوان یک نکره یا مثلاً مطلق مطرح است، شما آن را اطلاق بر زید می کنید، اطلاق بر زید، البته نه با جمیع خصوصیاتی که در زید وجود دارد، در جایی که معنای حقیقی روشن است، مثل کلمه انسان، گفتیم: اگر انسان را در زید استعمال کردید و اطلاق بر زید کردید با تمام خصوصیاتی که در زید وجود دارد، این استعمال مجازی است.

اگر شما خصوصیات را کنار گذاشتید، جهات مشخصه و فردیه را کنار گذاشتید و رجل را بر زید اطلاق کردید، بعد دیدید رجل بر زید «بما انّ زیدا یكون فيه خصوصیه الرجولیه» اطلاق می شود، این اطلاق صحیح است. پس شما در مرحله اولی یک رجلی و یک زیدی دارید فقط. می آید این رجل را با آن معنایی که دارد و مرد بین حقیقت و مجاز است، اطلاق بر زید می کنید، به عنوان این که زید «یكون فيه خصوصیه الرجولیه»، می بینید که این اطلاق درست است. بعد این علت را سرایت

می دهید، می گوید: بینیم آیا در عمرو که او هم دارای خصوصیت رجولیت هست، این اطلاق درست است یا نه؟ آنجا هم درست است. خلاصه هر یک از افراد رجل که دارای این خصوصیت است، وقتی که ملاحظه می کنید و با آن معنای رجل می سنجید، می بینید که این اطلاق بر او اطلاق صحیحی است و هیچ استثناء هم ندارد. نمی توانید موردی پیدا کنید که واجد خصوصیت رجولیت باشد، لکن اطلاق رجل در آنجا یک اطلاق غیر صحیحی باشد. ایشان می گویند: ما از این راه کشف می کنیم که آن معنایی که انطباق بر تمام افراد پیدا می کند، به علت این که دارای خصوصیت رجولیت هست، طبعا باید معنای حقیقی رجل باشد. قبل از این، تردید داشتیم در این که معنای حقیقی یا مجازی است؟ اما وقتی که این اطراد، یعنی: سریان در همه افراد و شیوع در همه افراد را ملاحظه کردیم و دیدیم حتی یک مورد به عنوان استثناء وجود ندارد که فردی خصوصیت رجولیت در او وجود داشته باشد و مع ذلك عنوان رجل بر او اطلاق نشود؛ کشف می کنیم که این معنا، معنای حقیقی رجل است.

در مجاز، مطلب کاملا به عکس است. برای این که می بینیم در «زید اسد» می توانیم آن معنای اسد را، آن معنای مردد بین حقیقت و مجاز را، بر زید اطلاق کنیم و ریشه آن، مشابعت در شجاعت است.

اما سراغ یک فرد دیگری که مشابعت در غیر شجاعت دارد، می آییم که در جهات دیگر به اسد مشابعت دارد، مثلا عمرو هیچ گونه شجاعتی ندارد. اما فرض کنید راه رفتنش مثل راه رفتن اسد است و تنها مشابعت در مشی، با اسد دارد. وقتی اسد، می خواهد بر عمرو اطلاق بشود که فاقد مشابعت در شجاعت است، اما واجد مشابعت در مشی است. صحیح نیست. اگر ما به مردم بگوییم:

«عمرو اسد» یا اینکه پیش خودمان بخواهیم این قضیه را ترتیب بدهیم، می بینیم «زید اسد» درست است، اما «عمرو اسد لیس بصحیح». از اینجا کشف می کنیم که در «زید اسد» معنای مجازی بوده است که انطباق بر زید پیدا کرده است و الا اگر معنا، معنای حقیقی بود، معنای حقیقی باید سریان و جریان داشته باشد ما حتی یک مورد به عنوان استثناء نتوانستیم پیدا کنیم.

### **ایراد بر جریان اطراد در مجازات به لحاظ صنف علاقه**

مرحوم آخوند(ره) در کفایه فرموده اند: عدم اطراد را که در مجازات ملاحظه می کنیم، به لحاظ نوع علاقه است. اما اگر به لحاظ صنف علاقه فرض بکنیم، در مجاز هم اطراد تحقق دارد. چطور؟ نوع علاقه، مشابعت است فرضا. مشابعت در شجاعت، این صنفی است از نوع علاقه. اگر ما معیار را نوع قرار بدهیم اطراد ندارد، همان طوری که در مثال زید و عمرو شما ملاحظه کردید. اما اگر ما ملاک را صنف علاقه قرار دادیم «المشابهة فی الشجاعة»، این اطراد دارد. برای این که اگر زید، مشابعت در شجاعت داشت «اسد»، عمرو مشابعت در شجاعت داشت «اسد»، هر موجودی که با اسد

مشابهت در شجاعت داشته باشد عنوان اسد بر او اطلاق می شود. این حرف زده شده است.

اما این حرف صحیح نیست؛ آنچه علاقه است، مشابهت است. وقتی که ما علائق مجاز را مطرح می کنیم، یک علاقه را، علاقه مشابهت قرار می دهیم، دیگر مشابهت در چه چیزی مطرح نیست، مشابهت مطرح است. در «زید اسد» مشابهت در شجاعت است. در مثلاً «عمرو بو علی سینا» مشابهت در علمیت است، فلان کس، فلان منبری زبردست است، این مشابهت در سخنرانی است.

اصلاً صنف «بما هو صنف» هیچ گونه مدخلیتی در رابطه با علائق ندارد. که تصادفاً علاقه مشابهت، این مجاز را ممتاز کرده است و به نام استعاره نام گذاری شده است؛ معیارش، مشابهت است. اما اینکه مشابهت در چه چیزی است؟ این دیگر خصوصیت ندارد. مگر هر وقت ما برای استعاره مثال به «زید اسد» زده ایم که علاقه اش مشابهت در شجاعت است آیا این به این معناست که مشابهت در شجاعت به عنوان علاقه مطرح است؟! شجاعت مطرح نیست اصلاً. مشابهت، عنوان استعاره را وجود به می آورد، در هر کجا به تناسب خودش و با مشابهتی که تناسب با آنجا دارد.

پس ما نمی توانیم صنف علاقه را اصولاً مطرح بکنیم، ملاک، نوع علاقه است. اگر ملاک، نوع شد، ما می بینیم این نوع «لا یطرد». اگر زید به اسد شباهت در شجاعت داشته باشد «یصح ان یقال: انه اسد» اما اگر عمرو به اسد مشابهت در راه رفتن داشته باشد، با این که مشابهت محفوظ است و در رابطه با مشابهت بحثی نیست، مع ذلک اطلاق اسد «لیس مما ینبغی و لیس بصحیح». ایشان می فرماید: اطراد به این معناست و عدم اطراد به این معناست و عرض کردم ایشان پذیرفته اند که اطراد علامت حقیقت است و عدم اطراد، علامت مجاز است.

در باب علائق تردیدی در این معنا نیست که اصناف علائق، هیچ دخالتی ندارند. آنچه که دخالت دارد، نوع علاقه است و مع ذلک اطراد ندارد. اطراد ندارد به این معناست که «نوع العلاقه موجود و لکنه لا یصح» اشتباهی که ایشان می کند همین است، ایشان خیال کرده اند که گفته اند: هر کجا که این علاقه ها وجود داشته باشد، استعمال صحیح است. اتفاقاً این طور نیست. کلیت در باب مجازات از آن طرف قصه است. مجازاتی که استعمالشان صحیح است، این علائق در آنها هست. اما نه اینکه هر کجا این علائق وجود داشته باشد، استعمال مجازی درست است. چه کسی تصریح کرده به این که هر کجا که علاقه مشابهت باشد، «یصح الاستعمال»؟ این طرف کلیت دارد و آن طرفش محدود است، هیچ کسی نیامده این حرف را بزند که هر کجا که علاقه مشابهت است «یصح الاستعمال»، چنین حرفی نیست.

### اشکال بر علامت اطراد برای حقیقت بنابر نظریه محقق کمپانی (ره)

ایشان اطراد را به عنوان علامت حقیقت و عدم اطراد را به عنوان علامت مجاز پذیرفته اند. لکن

آن اشکالی که ما در بحث قبل در باب صحت حمل به قضیه علامت صحت حمل کردیم، اینجا هم وارد است. چرا؟ می گویم شما که قضیه حملیه «زید رجل» را تشکیل می دهید. اولاً یک اشکال این است که شما مسأله اطراد را به قضیه صحت حمل کشانید، این یک اشکال اساسی به ایشان است و به همان مسأله دوم و علامت صحت حمل و صحت سلب برمی گردد. چیز تازه ای به عنوان اطراد مطرح نشد، این در حقیقت به آن قصه برگشت. حالا این جهت را کار نداریم. ولی ما از ایشان سؤال می کنیم، شما وقتی که قضیه «زید رجل» را تشکیل می دهید و خصوصیات زیدیت و فردیت را کنار می گذارید و رجل را اطلاق بر زید می کنید در رابطه با رجل چه تصویری دارید؟ آیا آن معنایی که شما برای رجل فرض کرده اید، یک معنای مردد بین معنای حقیقی و مجازی است؟ یعنی: شما می گوید: ما فعلاً، علی الحساب یک معنایی برای رجل فرض می کنیم که مردد بین حقیقت و مجاز است، همان طوری که من تقریب کردم. ولی می بینیم که این معنا انطباق بر زید پیدا می کند، برای خاطر این که خصوصیت رجولیت، یعنی وجود این معنا در زید مطرح است. بعد می بینیم در عمرو و بکر و خالد و همه آنهايي که این خصوصیت برایشان منطبق است، معنای رجل، تطبیق می کند.

سؤال ما که شبیه آن اشکال بحث قبل در قضیه حملیه است، این است که شما در رابطه با رجل از نظر معنای حقیقی، نه تبادری دارید و نه یک چیز معلوم بتفصیلی دارید، یک معنای مرددی که «لا يعلم أنه الحقیقه او المجاز» اگر فرض کردیم که بر تمام آنهايي که این خصوصیت در آنها منطبق بود، این معنا تطبیق کرد. از کجا می فهمیم که آن معنا، معنای حقیقی رجل است؟ نتیجه را شما از کجا به دست آوردید؟ زید «لخصوصیه الرجولیه رجل»، عمرو «لخصوصیه الرجولیه رجل»، بکر «لخصوصیه الرجولیه رجل»، «فینتج أن هذا المعنى المردد معنى حقیقی للرجل» این از کجا به دست بیاید؟

اگر ما آن دو جهت را کنار بگذاریم و مسأله تبادر و علامت دیگر را صرف نظر بکنیم و بگویم هیچ گونه علامتی غیر از نفس همین معنا تحقق ندارد، ما از کجا می توانیم استنتاج بکنیم که این معنای حقیقی لفظ رجل است؟ شما یک معنای مجازی دارید، این معنای مجازی در زید فرضاً وجود دارد، در عمرو وجود دارد. فرض کنید این معنایی که ما برای رجل به صورت معنای حقیقی قائل هستیم، معنای مجازی رجل باشد. اگر معنای مجازی رجل باشد، در تمام زید و عمرو و بکر و خالد انطباق و اطلاق پیدا می کند یا نمی کند؟ همین معنا «لو كان معنا مجازیا یصح اطلاقه علی کل واحد من زید و عمرو و بکر و خالد و امثال ذلك». آیا صحت اطلاق این معنا بر جمیع این افراد به عنوان این است که «هذا معنا حقیقی له»؟ اگر صحت اطلاق را به این کیفیت ما قبلاً احراز کنیم، نیازی به اطراد نیست. ما قبلاً این معنا را به دست آورده ایم. اما اگر هیچ جهتی برای ما روشن نیست، فقط یک معنایی است مردد بین حقیقت و مجاز و قابل انطباق بر زید عمرو بکر و خالد و همه افراد انسانها. این قابلیت انطباق بر تمام افراد انسانها دارد، از کجا ما را هدایت می کند به این که این معنا،

معنای حقیقی لفظ رجل است؟ شاید یک معنای مجازی است، روی خصوصیت رجولیت اطلاق می شود و این خصوصیت رجولیت در تمام اینها وجود دارد. در حقیقت، شبیه صنف علاقه می شود.

همانطوری که شما در صنف علاقه گفتید: هیچ گونه عدم اطردی نیست، بلکه اطرد تحقق دارد، اینجا هم شبیه همان معنا می شود. شما رجل را بر زید اطلاق می کنید «لخصوصیه الرجولیه» عمرو هم که با زید هیچ فرقی ندارد، بکر و خالد و تمام افراد انسان را می بینیم که این رجل «بما له من المعنی ینطبق علیهم». این انطباق چه دلالتی دارد بر این که این معنا، معنای حقیقی لفظ رجل است؟

چنین اشکالی در رابطه با کلام ایشان به ذهن می آید و شاید بعضی از اشکالات دیگری هم باشد، کلام ایشان را به دقت مطالعه کنید و آن اشکالات دیگر را ببینید که هست یا نه؟

### پرسش:

۱ - کلام محقق عراقی (ره) در استثناء صورتی که موضوع مرکب و محمول بسیط باشد، از علامیت عدم صحت سلب را شرح دهید.

۲ - تعریف اطرد - که از علائم حقیقت است - با توجه به کلام محقق کمپانی بیان کنید.

۳ - کلام آخوند در لحاظ نوع علاقه در علامیت عدم الاطرد در مجازات را تشریح کنید؟

۴ - اشکال بر علامیه اطرد و عدم الاطرد را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### اشکال به بیان محقق اصفهانی(ره) در علامت اطراد برای حقیقت

بیان و تعریف مرحوم محقق اصفهانی(قدس سره) در رابطه با اطراد بهترین تعریفهاست.

تعریف ایشان و مناقشه آن هم مطرح شد، لکن اشکال مهمی که به نظر قاصر، به بیان ایشان وارد است، این است که ایشان می فرمایند: ما وقتی که کلمه رجل را به معنای مردد بین حقیقی و مجازی اطلاق بر زید می کنیم «لخصوصیه الرجولیه»، می بینیم که هر کجا که این خصوصیت وجود داشته باشد، بدون استثناء کلمه رجل اطلاق می شود و صحت اطلاق دارد. سؤال این است که این صحت اطلاق را شما از کجا به دست آورده اید؟ شما می گوئید: «زید رجل»، در آن مناقشه نمی کنیم، اما وقتی که گفتید: «عمرو رجل» این صحت حمل و صحت اطلاق از کجا برای شما روشن شد و از کجا آن را به دست آوردید؟ اگر تکیه کنید به اینکه صحه الحمل عند العرف دارد، مثل همان عالم و جاهل و مثل همان مستعلم و عالم می شود. اما بحث ما فعلا این نیست، بحث ما این است که خود انسان می خواهد قضیه را تمام کند بدون این که مراجعه به دیگران بشود، بدون این که حساب مستعلم و عالم مطرح باشد، کما این که در صحه الحمل آن اشکالاتی را که ما می گفتیم همه اش در همین رابطه بود و اگر گفته شود که ما به عرف مراجعه می کنیم، باید گفت که مثل این که موضوع بحث فراموش

شده است! بحث در این بود که مسألهٔ اجمال و تفصیل، که جواب از دور است، در عدم صحت سلب نمی تواند جواب باشد.

اجمال و تفصیل مال این است که خود انسان بخواهد علامت را به کار ببرد، شخص دیگری وجود نداشته باشد، غیری مطرح نباشد. اینجا هم که این محقق بزرگوار در قضیهٔ اطّراد، مسأله صحت حمل را مطرح می کند، در رابطه با یک نفر، این قضیه مطرح است. می گوئیم فرضاً آن یک نفر شما هستید، معنایی را از رجل می دانید و این معنا مردد بین این است که معنای حقیقی و احتمالاً معنای مجازی رجل است. فرض کردیم که در «زید رجل» شما صحت حمل را به دست آوردید، اما وقتی که نوبت به عمرو رسید این صحت «عمرو رجل» از کجا به دست آمد؟ ما احتمال می دهیم که آن معنایی که اطلاق بر زید شده است معنای مجازی است و معنای مجازی توسعه ندارد، در حقیقت مثل همان علاقهٔ مشابهت است که شما به زید، اسد می گفتید اما به عمرو که شباهت به اسد در راه رفتن داشت، اسد نمی گفتید. برای این که معنای مجازی توسعه ندارد. اگر این احتمال در کار است این سؤال مهم را از ایشان داریم که این معنا را از کجا به دست آوردید که «عمرو رجل» درست است؟ شما می گوئید: هر کجا که این خصوصیت رجولیت تحقق داشته باشد «یصحح الاطلاق»، این «یصحح الاطلاق» از کجا آمد؟ بله، اگر شما قبلاً احراز کنید که این معنای حقیقی است دنبالش هم «یصحح الاطلاق» است، اما اگر احراز نکردید که این معنا حقیقت یا مجاز است، از کجا می گوئید: «یصحح الاطلاق»؟ «لنا ان ندعی» که «لا یصحح الاطلاق»، «ما الدلیل علی صحه الاطلاق»؟ صحت اطلاق دلیل لازم دارد، یا باید انسان پشتوانه اش را عرف قرار بدهد و بگوید: وقتی به مردم بگوئیم: «عمرو رجل» این اطلاق درست است، اگر مسألهٔ مردم مطرح شد در همان حمل «زید رجل» تبادر کار را تمام می کند. اما اگر عرف در کار نبود و شما هم مردد هستید که این معنای اطلاق شده بر زید، معنای حقیقی است یا مجازی؟ صحت «عمرو رجل» را از کجا احراز کردید؟ آیا متوقف نیست بر این که شما قبلاً معنای حقیقی را به دست آورده باشید؟ متوقف نیست بر این که شما قبلاً از راه تبادر، آن مجهول خودتان را کشف کرده باشید؟ اگر می گوئید: نه، «ما الدلیل علی صحه الاطلاق»؟ صحت اطلاق را شما از چه راهی به دست می آورید؟

### مناقشه در سببیت صحت اطلاق در علامیت عدم اطّراد برای مجاز

در عدم اطّراد هم همین اشکال هست، شما می گوئید: می بینیم زید مشابهت در شجاعت دارد و اسد بر او اطلاق می شود، عمرو مشابهت در مشی دارد «لا یطلق علیه الاسد»، چه کسی گفته است: «لا یطلق»؟ دلیل شما بر «لا یطلق» چیست؟ آیا عرف است؟ در این صورت مستعلم و عالم می شود که اشکالی ندارد انسان جاهل به عالم مراجعه کند و از او مسأله را استفاده کند. اما اگر پای عرف مطرح

نیست و شما هم جاهل به معنای اسد هستید «لم لا یطلق الاسد علی عمرو؟» دلیل شما بر این که اسد اطلاق بر عمرو نمی شود چیست؟ خیر، هم «زید اسد» که مشابهت در شجاعت دارد و هم «عمرو اسد» که مشابهت در مشی دارد، اطلاق می شود. چه کسی گفته است که این اطلاق صحیح نیست؟ پس باید قبلاً احراز کرده باشید که اسد یک معنای حقیقی دیگری دارد و این معنایی که شما اطلاق بر زید و عمرو می کنید، معنای مجازیش است و چون معنای مجازی است و در مجازات مثلاً توسعه مطرح نیست از باب مثال می بینید که این اطلاق درست نیست و الا اگر این معنا را قبلاً احراز نکرده باشید و احتمال بدهید که آن معنای اطلاق شده بر زید در اسد، همان معنای حقیقی است، پس «عمرو اسد» هم درست است، هیچ دلیلی بر بطلان اطلاق اسد بر عمرو نداریم.

پس این که شما رکن مسأله را، صحت اطلاق در موارد اطراد و عدم صحت اطلاق در موارد عدم اطراد قرار داده اید، فرع این است که معنای حقیقی برای شما قبلاً روشن شده باشد و الا اگر روشن نشده باشد نه در رابطه با اطراد و نه در رابطه با عدم اطراد نمی توانید حکم به عدم صحت اطلاق بکنید. لذا این بیان ایشان با این که شاید بهترین تعریفها در باب اطراد است به نظر من بیان صحیح و تمامی نیست.

دو بیان دیگر هم در این رابطه هست که یکی بیان جالبی است و دیگری هم چون خیلی روی این بیان تکیه کرده است، بلکه فرموده است که سبب وحید و طریق وحید برای رسیدن به حقیقت در باب الفاظ همین راه است، را عرض می کنیم تا ببینیم که آیا در اینها مناقشه هست یا نه؟

### **بیان مرحوم بروجردی (ره) در اطراد و عدم الاطراد**

یک بیان را مرحوم سیدنا الاستاذ آیت الله العظمی بروجردی (أعلى الله مقامه الشریف) فرموده است که بیان جالبی است و مخصوصاً با ذوق ادبی خیلی می خواند. ایشان پذیرفته اند که هم اطراد علامت حقیقت و هم عدم اطراد علامت مجاز است. اگر حاشیه کفایه را ملاحظه کرده باشید در مسأله اطراد اقوال مختلفی هست. بعضی ها گفته اند: اطراد، علامت حقیقت است و عدم اطراد، علامت مجاز است. بعضی ها هر دو را نفی کرده اند و گفته اند: نه اطراد، علامت حقیقت است و نه عدمش، علامت مجاز است. بعضی ها هم اطراد را علامت حقیقت دانسته اند، اما عدم اطراد را علامت مجاز قرار نداده اند. مثل همان که ما در باب تبادر عرض کردیم که مرحوم آخوند (ره) در باب تبادر فقط جانب وجودی اش را مطرح کرده و گفته است که تبادر، علامت حقیقت است، اما این که عدم تبادر هم علامت مجاز است را تعرض نکرده است. ما اجمالاً تعرض کردیم که مشهور، عدم تبادر را علامت مجاز گرفته اند و بزرگانی مثل صاحب فصول (ره) و صاحب قوانین (ره) تبادر الغیر را علامت مجاز گرفته اند. در باب اطراد بعضی ها گفته اند: اطراد، علامت حقیقت است و عدم اطراد،



علامت مجاز نیست، شاید قول به عکس هم وجود داشته باشد که عدم اطراد را علامت مجاز بدانند، لکن اطراد را علامت حقیقت ندانند. مرحوم آیه الله بروجردی (ره) از جمله اشخاصی است که هم اطراد را علامت حقیقت می داند و هم عدم اطراد را علامت مجاز. ایشان اطراد را این جور معنا کرده است: تعبیری در رابطه با معنایی که همه جا قابل پیاده شدن در رابطه با همان شخص باشد ولی در عدم اطراد چنین نیست. ایشان می فرمایند: در استعمالات حقیقه فقط یک شرط وجود دارد؛ وقتی شما مثلاً می گوئید: «رأیت زیداً یرمی» شرط این است که شما دیده باشید که زید در حال رمی است، اما اگر دیدید که زید اتصاف به رمی دارد، این اطلاق رامی بر زید، دیگر زمان و مکان و شرط و موقعیت خاص لازم ندارد. شما در هر موقعیتی که کلمه رامی را به زید اطلاق کنید صحیح است «لأنه تحقق و صدر منه الرمی» چون حقیقتاً اتصاف دارد «بأنه رام» آن اطلاق حقیقی است و تنزیل و ادعا و امثال ذلک در آن مطرح نیست، عین حقیقت است، حقیقت، در هر کجا قابل پیاده شدن و تطبیق است.

اما اگر به جای «رأیت زیداً یرمی» گفتید: «رأیت اسدا یرمی»، در اینجا آن شرطی که در باب حقیقت وجود داشت که باید رامی بودنش محرز باشد، جای تردید نیست، برای این که کلمه «یرمی» را اینجا هم ذکر می کنیم، اما به جای این که کلمه زید را بگویید کلمه اسد را مطرح کرده اید، در این استعمال، غیر از آن شرط اول دو شرط دیگر لازم است: یک شرطش این است که شما در اطلاق لفظ اسد بر زید، یک ادعا و تنزیلی، از این قبیل که سکاکی مثلاً در باب استعاره می گوئید و ما نظیرش را در باب مجازات ذکر کرده ایم، چنین ادعایی هم باید باشد و الا همین جوری که نمی شود لفظ اسد را بر زید اطلاق کرد. به این زید که اطلاق اسد کرده اید، همین زید با این که مشابهت با اسد دارد و مشابهتش هم در شجاعت است و به عبارت دیگر: حتی ما به نوع علاقه کار نداریم، در همان صنف علاقه که مرحوم آخوند (ره) قائل به اطراد بودند، ایشان می فرمایند: نه، صنفش را هم که بگیری باز هم درست نیست. زید درست است که با اسد مشابهت در شجاعت دارد، اما کجا می شود لفظ اسد را بر همین زید اطلاق کرد؟ جایی که متناسب با مقام شجاعت است، انسان مثلاً می خواهد رزمندگان را تحریک به قتال بکند، می خواهد نیرو به رزمندگان بدهد، اگر آنجا بگوید: شما شیران بیشه شجاعت هستید چقدر جالب است. اما همین شیران بیشه شجاعت را اگر انسان دعوت کرد و غذایی برایشان آماده کرد، به آنها بگوید: ای مهمانهای شیر! بفرمایید سر سفره؟ این تناسب ندارد که کسی کلمه اسد را برای مهمانی کنار سفره به کار ببرد، با این که همان مشابهت در شجاعت است، همان شخص است، اما معنای مجازی، اطراد ندارد، یعنی در هر موقعیتی قابل اطلاق نیست، در بعضی موقعیت ها قابل اطلاق است. در مقام شجاعت و تحریک به قتال شما اگر کلمه اسد را بیان کنید و اطلاق کنید خیلی جالب است، اما همان اسد در جای دیگر قابل اطلاق نیست، ولو اینکه مشابهت، مشابهت در

شجاعت است.

پس در حقیقت ایشان اطراد را «صححه الاطلاق فی جمیع المواقع» بیان می کند، بدون این که موقعیت خاص و زمان و شرط خاصی در آن دخالت داشته باشد. اما مجاز، ولو اینکه شما صنف علاقه را هم بگیری باز هم «لا یطرد». «لا یطرد» یعنی چه؟ یعنی «لا- یصحّ الاطلاق فی جمیع المواقع، بل فی بعض المواقع» اطلاق درست است و در بعضی از مواقع دیگر اطلاق به تعبیر ایشان قبیح است، تعبیر به قبح در کلام ایشان مطرح است.

### مناقشه در کلام مرحوم بروجرودی (ره) در صحت اطلاق در همه موارد

این بیان ایشان هم به نظر من قابل مناقشه است، البته یک مناقشه ای در رابطه با آن چیزی که در حقیقت، ایشان گفته اند، که حقیقت، حسن اطلاق فی جمیع المواقع دارد، به نظر من حقیقت هم این را ندارد. اینطور نیست که هر حقیقتی، در هر موقعیتی حسن اطلاق داشته باشد. آیا می شود گفت: هر حقیقتی، در هر موقعیتی حسن اطلاق دارد؟ اگر فرضاً مرجع تقلیدی مثلاً پدرش هیزم شکن باشد، انسان برود آنجا و بگوید: سلام علیک ای پسر هیزم شکن! مگر این حقیقت نیست؟ حقیقت هم موقعیت لازم دارد، اینطور نیست که هر حقیقتی بدون در نظر گرفتن موقعیت ها قابل تطبیق و پیاده شدن باشد. یا انسان مثلاً به آدم محترم و متشخصی که فرضاً اسم زنش را می داند، در کوچه بگوید:

السلام علیک ای شوهر خانمی که اسمش فلان است، آیا این تعبیر درست است یا نه؟ عین حقیقت هم هست.

پس اولاً این طور نیست که ما بگوییم: علامت حقیقت، «صححه الاطلاق فی جمیع المواقع» است، بلکه مناسبت لازم دارد، حتی در باب ادعیه، انسان می خواهد از خداوند طلب مغفرت کند، انسان در مقام طلب مغفرت چه اسمی از خداوند را ذکر می کند؟ مثلاً نمی گوید: «یا قهار! اغفر لی!» مگر خدا قهار نیست؟ اما «یا قهار اغفر لی» مناسبت ندارد، «یا غفار، اغفر لی» مناسبت دارد، هر دو هم حقیقت هستند، غفار و قهار درباره خداوند که به یک معنا نیست، اما در عین حال در باب حقائق هم مناسبت ها همیشه باید رعایت بشود، این طور نیست که هر حقیقتی، در هر کجا، به هر صورت و به هر کیفیتی قابل طرح و قابل این باشد که انسان اطلاق و استعمال کند.

ثانیاً اشکال دیگری که بر ایشان وارد است این است: ایشان فرمود که ما در باب حقائق می بینیم در هر موقعیتی این اطلاق، صحیح است و در عدم اطراد می بینیم جایی که موقعیت نداشته باشد، این اطلاق قبیح است. این صحت و قبح را شما از کجا آوردید؟ چه کسی به شما گفت که «هذا صحیح و ذاک قبیح»؟ این که شما در اطراد می گوید: در همه جا ما می توانیم این اطلاق را بکنیم، در جایی که مردّد هستید از کجا به دست آوردید؟ این که می گوید: در مجاز، به زید در مقام تحریک به قتال، اسد

اطلاق می کنید، اما در کنار سفره «قیح» این که بگوییم: «أیها الاسد تفضّل للأكل» این قیحش را از کجا شما به دست آوردید؟ اگر شما قبلاً تشخیص داده باشید معنای مجازی و معنای حقیقی را، این صحت در آنجا و قیح در اینجا برای شما روشن بود، اما اگر شما معنای حقیقت را از مجاز تشخیص ندادید، شما احتمال می دهید که اطلاق اسد بر زید به نحو حقیقت باشد. مگر این احتمال را نمی دهید؟ اگر احتمال می دهید که اطلاق اسد بر زید به نحو حقیقت است از کجا فهمیدید که کنار سفره اگر به او بگویند: اسد، قیح است؟ به عرف مراجعه می کنید؟ آن بحثی ندارد، آن مستعلم و عالم است. اما اگر خودتان می خواهید علامت را پیاده کنید؛ حساب مستعلم و عالم مطرح نیست، از کجا آن صحت در آنجا و قیح در اینجا را به دست آوردید؟ ما راهی نداریم برای این که به دست بیاوریم که «أیها الاسد» در کنار سفره قیح است؟ احتمال می دهیم که معنای حقیقی اسد، منطبق بر زید باشد، مثل انسان. اگر انسان به عنوان معنای حقیقی منطبق بر زید بود، حالا با قطع نظر از آن اشکالی که من در رابطه با حقیقت کردم، روی مبنای خود ایشان همه جا کلمه انسان اطلاقش بر زید صحیح است.

شما احتمال می دهید که اسد هم همینطور باشد، اگر این احتمال را می دهید قیح را از کجا به دست آوردید؟ «ما الدلیل» بر این که این قیح است؟ نه خیر «لیس بقیح». پس این کشف می کند از این که ارتکازاً، گویا قبلاً- معنای حقیقی برای اینها روشن شده است که این حسن و قبح و صحت و امثال ذلک را مطرح می کند و الا اگر روشن نشده باشد و همین طور انسان در عالم تردّد و جهل باشد نمی تواند بگوید: «هذا قیح». شما می گوید: از خصوصیات مجاز این است که «لا یطلق فی بعض المواقع»، حالا- این بعض مواقع مجاز است که «لا یطلق»؟ از کجا به دست آوردید که مجاز است؟ اگر هم به دست نیآورده اید که مجاز است پس «لا یطلق» را شما از کجا به دست می آورید؟ خیر، «یطلق».

در همان کنار سفره به زید می گوییم: «أیها الاسد تفضّل و لیس بقیح اصلاً». لذا هیچ کدام از بیان ایشان برای مسأله اطراد و عدم اطراد، نمی تواند راهی را درست بکند.

پس همان طوری که در باب صحت حمل و عدم صحت سلب، یک نفر نتوانست این را درست کند، از راه تفصیل و اجمال و امثال ذلک مسأله صحت حمل و صحت سلب، در باب اطراد هم مسأله این طور است. یک نفر نمی تواند راه به جایی داشته باشد، مگر اینکه مسبوق به تبادل باشد، اگر هم مسبوقیت به تبادل مطرح شد دیگر نیازی به صحه الحمل و اطراد و امثال ذلک نداریم. لذا بیان ایشان هم ناتمام است، اما بعض الاعلام در رابطه با اطراد بیانی دارند، منتها اطراد را ایشان فقط در رابطه با غیر مطرح کرده است، منتها به یک ترتیب دیگری غیر از مسأله صحت حمل و غیر از مسأله تبادل عند الغیر و همان طور که اشاره کردم این راه را ایشان، راه وحید برای آشنائی به لغات قرار داده اند با یک تقریبی که در این رابطه ذکر فرموده اند. بیان ایشان را مطالعه بفرمایید تا ببینیم که این بیان آیا قابل قبول هست یا نه؟

۱ - اشکال به بیان محقق اصفهانی (ره) در علامت اطراد برای حقیقت را بیان کنید.

۲ - آیا صحت اطلاق، سبب علامت اطراد برای حقیقت است؟ توضیح دهید.

۳ - بیان مرحوم آیت الله العظمی بروجردی (ره) در اطراد چیست؟

۴ - چگونه صحت اطلاق در همه مواقع علامت حقیقت است و مناقشه استاد چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### بیان بعضی الاعلام در تعريف اطراد

بعضی الاعلام «علی ما فی کتاب محاضرات» بیانی در رابطه با اطراد می فرمایند که تنها راه، برای آشنایی به لغات، نوعا همین راه است و راه دیگری غیر از این وجود ندارد. ایشان می فرمایند: معنای اطراد این نیست که یک کسی، مسأله ای را پیش خودش حل بکند و از تطبیق و اطلاعاتی که خودش داشته باشد پی به حقیقت ببرد، در حقیقت شبیه تبادر عند النفس نیست و شبیه صحه الحمل عند النفس نیست، بلکه شبیه تبادر عند الغیر و صحه الحمل عند الغیر است. در حقیقت ایشان جاهل و عالم، فرض کرده اند، منتها در اطراد می فرمایند: کسی که آشنایی با لغتی ندارد، فرض کنید وارد جماعت یا شهر یا کشوری می شود آنجا لغات و الفاظ را مورد عنایت قرار می دهد، مثلا می خواهد بفهمد که لفظ «ماء» در لغت عرب در این شهری که عرب زبان هستند حقیقت در چه معنایی است و معنای حقیقی این لفظ کدام است؟ استعمالات را زیر نظر می گیرد ولو اینکه مراد این نیست، همه استعمالات لفظ «ماء» را در بین مردم عرب زبان این شهر ملاحظه می کند، می بیند مثلا در لسان زید، ماء، موضوع برای یک محمولی واقع شده و از این ماء، همین جسم سیال دارای رطوبت بالطبع اراده شده. در لسان عمرو می بیند همین ماء موضوع برای یک محمول دیگری واقع شده، در یک زبان

سومی می بیند که مولایی است به عبدش خطاب می کند می گوید: «جئنی بالماء» می رود لیوان آب را تهیه می کند و در اختیار مولا می گذارد:

خلاصه هر کجا برخورد به استعمال ماء می کند، می بیند همین جسم سیال مرطوب بالطبع از آن اراده شده است. در استعمال اول، مثلا- تردید دارد که آیا استفاده از این، مستند به خود لفظ است یا مستند به قرینه ای است که همراه لفظ است، در استعمال دوم و دهم و مثلا صدم هکذا اما وقتی که اطراد پیدا کرد، یعنی به تعبیر ایشان همه استعمالات را ملاحظه کرد، در حقیقت از این اطراد استفاده می کند که این معنا از لفظ ماء در رابطه با قرینه نیست، بلکه در رابطه با وضع است، در رابطه با آن علقه وضعیه ای است که بین لفظ و معنی تحقق دارد، لذا بر اثر اطراد، استکشاف وضع می کند و معنای حقیقی لفظ ماء را به دست می آورد. پس این که می گوییم: اطراد، علامت حقیقت است، فقط معنایش همین است، دیگر اطراد عند النفس معنی ندارد کسی پیش خودش مثل آن تقریبات دیگری که ما در رابطه با اطراد می گفتیم که تقریبات کاری به اطراد عند الغیر نداشت، آنها اطراد عند النفس را تصحیح می کرد.

اما بیان ایشان این است که در حقیقت ما اطراد عند النفس نداریم. آن که علامت حقیقت است اطراد عند الغیر است و آن هم به همین کیفیتی که شما ملاحظه فرمودید. جاهلی غیر آشنای به لغتی وارد جایی می شود که آن لغت مرسوم و متداول بین آنهاست و این استعمالات را زیر نظر می گیرد و از این استعمالات پی به معنای حقیقی و معنای موضوع له می برد. در تعبیر ایشان کلمه جمیع الاستعمالات را دارد ولی مراد این نیست برای این که وقتی شخصی در شهری وارد می شود، با استعمالاتی که برخورد می کند، این چنین است. اما صدها استعمال دیگر هست که این نه اطلاع به آنها پیدا می کند و نه عادتاً امکان اطلاع بر آن استعمالات پیدا می شود. مقصود ایشان آن استعمالاتی است که در عین واحد، کثیر است اینها مورد ملاحظه ایشان واقع شده است، لذا به این کیفیت از راه اطراد، مسأله حقیقت را ما به دست می آوریم.

پس ایشان تنها راه برای کشف حقیقت را این طور ذکر می کنند که ما اصل علامت تبادل را قبول کردیم ولی در تبادل یا باید قبلاً انسان از راهی عالم به وضع باشد، یعنی در اثر ارتباط و تصریح واضح، به نحو اجمال و تفصیل علم به وضع داشته باشد، که مطرح شد، یا این که اگر ارتباط به وضع ندارد از همین راه اطراد، علم به وضع پیدا کند. پس در حقیقت اطراد در رتبه مقدم بر تبادل است و با وجود اطراد، دیگر موقعیتی برای تبادل باقی نمی ماند. لذا به عنوان سبب وحید و راه منحصر در کلام ایشان مطرح شده است.

در خلال کلمات می فرمایند: در مسأله تعلیم الفاظ به اطفال هم همین روش و شیوه به کار می رود که اگر بخواهیم با اطرازی که ایشان بیان کردند، تطبیق بدهیم، باید بگوییم که مثلاً به یک

طفلی می خواهیم بگوییم که این جسم سیال مرطوب بالطبع اسمش آب است؛ ایشان می فرماید:

راهش این است که ما از تکرار استفاده کنیم، مثلا کلمه آب را مکرر بگوییم برای این جهت که طفل بفهمد که بین لفظ آب و این معنا بدون هیچ گونه قرینه و شاهد دیگری، ارتباط وجود دارد و این به علت تکرار و تکرار تحقق پیدا می کند. لذا مسأله تعلیم و تعلّم اطفال مثل مسأله تعلیم و تعلّم بزرگان است، منتهی آنها به آن کیفیت در باب اطراد و اطفال هم به این کیفیت در اثر کثرت استعمال و تکرار.

### پاسخ استاد از کلام بعض الاعلام در تعبیر جمیع الاستعمالات

بیان ایشان، جالب به نظر می رسد؛ اما مناقشه دارد: اولاً کلام ایشان را ما باید توجیه کنیم، چون مکرر ایشان تعبیر به جمیع استعمالات می کنند، جمیع الاستعمالات، چیزی نیست که عادتاً کسی بتواند بر آن احاطه پیدا کند. احاطه بر جمیع استعمالات، امتناع عادی دارد، لابد باید بگوییم که استعمالات زیاد هم مؤید همین معناست که از یک کثرت چشمگیری برخوردار باشد اما اینکه جمیع استعمالات را احاطه کند، این «لا یمکن ان یتحقق بحسب العاده» امتناع عادی دارد، بعد از آن که این توجیه در کلام ایشان حتماً باید پیاده شود، می گوییم: اگر شخصی در اولین استعمالی که برخورد کرد، دید مثلاً یک کسی به خادمش گفت: «جئنی بالماء»، حالا - معنای «جئنی» را فرضاً می دانند، اما معنای ماء را نمی دانند. فکر می کند که این مولا و آقا چه دستوری صادر کرده، بلافاصله دید که عبد رفت و ظرف آبی را در برابر مولای خودش قرار داد، فکر می کند که آیا استفاده این معنی از این لفظ به کمک قرینه تحقق پیدا کرده یا این که استناد به حاق لفظ داشته و از لفظ بدون قرینه این معنی را فهمیده است. اگر در استعمال اول و دوم و سوم این معنی برایش روشن شد، که نوعاً هم روشن می شود که این فهم استناد به قرینه ندارد، این فهم استناد به ذات و حاق لفظ دارد، اگر این معنی در همان استعمالات اولیه روشن شد که دیگر نیازی به اطراد نداریم، دیگر کثرت استعمال را برای چه لازم داریم؟ همین که دیدیم که این لفظ را مولا گفت و این هم رفت و آب را آورد و بر اثر یکی، دو، سه استعمال روشن شد که فهم این معنی از کلمه ماء در رابطه با ذات کلمه و حاق لفظ است بدون این که پای قرینه ای در کار باشد، همین کفایت می کند.

پس اگر در استعمالات اولیه این معنی برایش روشن شد، مسأله تبادر پیش می آید، منتها «تبادر عند الغیر و تبادر عند العالم باللغه» که این به عنوان تبادر باید علامت حقیقت باشد و اینجا ما نمی توانیم مسأله اطراد را مطرح بکنیم، اینجا تمخّص در تبادر پیدا می کند منتها تبادر عند الغیر بدون این که پای اطراد در کار باشد. اما اگر نشد؛ ممکن است که در استعمالات اولیه این معنی تحقق پیدا نکند که انسان یقین کند که این استناد به حاق لفظ دارد و در ذهنش بیاید که امکان دارد که کلام محفوف به یک قرینه ای باشد، حالا آن قرینه و لو یک قرینه حالیه و آن قرینه این معنی را در رابطه با

لفظ ماء به وجود آورده است و الا معنای حقیقی لفظ ماء عبارت از این جسم سیال مرطوب بالطبع نیست. یک وقت این است که این استعمال هرچه بالا می رود و هرچه تکثر پیدا می کند، وضعش تغییر نمی کند، یعنی اگر استعمالات به هزار تا رسید اما در تمام این هزار تا ما احتمال می دهیم که استناد به قرینه داشته باشد، آیا این فرض امکان ندارد که تمام این استعمالات مخصوصا با توجه به آن توجیهی که من عرض کردم که نمی توان به جمیع استعمالات اهل یک شهر احاطه داشته باشد، این در شهری که وارد می شود فرض کنید با هزار نفر رابطه دارد، اما شهری که صد هزار نفر در آن شهر هستند و همه شان کلمه ماء را استعمال می کنند، اینکه نمی تواند به تمامی آن استعمالات احاطه پیدا کند. می بیند در کلام این هزار نفری که با اینها سروکار دارد لفظ ماء استعمال می شود و این جسم سیال مرطوب بالطبع اراده می شود. احتمال می دهد که در تمامی اینها این استفاده به اتکای قرینه واقع شده باشد، آیا اینجا می توانیم بگوییم که اطراد، علامت حقیقت است؟ هرچه کثرت بالا برود و مرتبه کثرت قوی بشود اما تا زمانی که این احتمال مطرح است که در هر استعمالی پای قرینه و استناد به قرینه در کار است ولو اینکه فرضا آن قرینه حالیه باشد، اینجا اطراد چه نقشی دارد؟ اگر انسان هزار بار هم ببیند کلمه اسد در رجل شجاع استعمال می شود اما پای قرینه مطرح باشد، دیگر نمی تواند بگوید که این استعمال، استعمال حقیقی است مگر اینکه یک وقت به جایی برسد که دلالت اسد بر رجل شجاع، دیگر نیازی به قرینه نداشته باشد آن وقت هم گفتیم که معنای حقیقی به وضع تعینی تحقق پیدا می کند.

پس یک فرض این است که استعمال هرچه تکثر پیدا کند، پای این احتمال قطع نمی شود، هنوز هم احتمال استناد به قرینه در استعمال پانصدم وجود دارد، در استعمال ششصدم وجود دارد، اگر صد هزار استعمال این طوری هم تحقق پیدا بکند نمی تواند کشف از مطلبی داشته باشد و معنای حقیقی را برای انسان روشن کند، این هم یک صورت.

صورت دیگری هم از کلام ایشان استفاده می شود که بگوییم: در استعمالات اولیه، احتمال استناد به قرینه وجود دارد برای اینکه استعمالات هنوز تکثر پیدا نکرده، اما بعد از آنکه استعمال، کثرت پیدا کرد، این کثرت، سبب این شد که من در استعمال مثلا صدم فهمیدم که استفاده این معنی از لفظ ماء، نیاز به قرینه نداشته و متکی به قرینه نبوده، بلکه مستند به حاق لفظ بوده است که کثرت، سبب این معنی شد، من استناد به حاق لفظ را احراز کردم یعنی عدم ارتباط بین این معنا و بین قرینه را که کلام ایشان هم ناظر به همین فرض است. می گوییم: اگر این فرض شد، شما تازه بعد از استعمال صدم چرا پای اطراد را پیش کشیدید، اینجا اطراد علامت حقیقت نشده، آن که علامت حقیقت است، تبادر است؛ منتها تا قبل از استعمال صدم، تبادر، یک شرطی داشت که شما آن شرطش را احراز نکرده بودید با استعمال صدم آن را احراز کردید. شرط تبادر این است که باید استناد الی حاق لفظ را احراز



کنید، در این استعمال صدم که ما معنای حقیقی را به دست می آوریم آیا علت به دست آوردن معنای حقیقی، کثرت الاستعمال است یا احراز استناد الی حاق لفظ است؟ همین استعمال صدم را تحلیل می کنیم و قبول می کنیم که در استعمال صدم کشف معنای حقیقی شد، اما علت این کشف چه بود؟ آیا علت، کثرت بود؟ پس چرا در آن فرض دوم که هزار بار هم استعمال می شد شما معنای حقیقی را کشف نکردید؟ چاره ای ندارید جز اینکه بگویید: علت کشف احراز استناد الی حاق لفظ است که مربوط به تبادر است.

### حصول استناد معنا به حاق لفظ، شرط تحقق تبادر

ما در مسأله تبادر گفتیم که شرطش این است که استناد به حاق لفظ را از هر راهی احراز کنیم؛ از پریدن کلاغ یا از پنج مورد استعمال احراز کن، یا از هر راه دیگر مانعی ندارد، در این فرض از صد مورد استعمال احراز کردیم که استناد به حاق لفظ دارد، آیا آن که نقش دارد در استعمال صدم برای پی بردن به معنای حقیقی، کثرت بما هو کثره است؟ اگر کثرت بما هو کثره است، ده برابر کثرت بیش از این نتوانست در تشخیص معنای حقیقی نقش پیدا کند، پس اگر کثرت بما هو کثره نیست بلکه احراز استناد الی حاق لفظ است «فهدا شرط التبادر و لا یرتبط بالاطراد اصلا»، به اطراد چه ارتباطی دارد؟ هر کجا شرط تبادر حاصل بشود، تبادر علامت حقیقت است «سواء کان فی استعمال واحد أو فی استعمالات کثیره و من آی عله حصل الاحراز یکفی فی تحقق شرط التبادر».

پس این که ایشان می فرمایند: در استعمال صدم کشف می کنیم که رابطه بین معنا و نفس لفظ است و قرینه هیچ گونه نقشی در افاده این معنا ندارد، می گوییم: قبول می کنیم، اما نتیجه این حرف را آیا باید به حساب اطراد یا به حساب تبادر بگذاریم؟ این مربوط به تبادر است، تبادر احراز استناد الی حاق لفظ می خواهد بآی طریق حصل. لذا این بیانی که ایشان به این کیفیت به عنوان سبب وحید برای استکشاف معانی حقیقیه بیان کرده اند به نظر ما برای اطراد نمی تواند اصالتی را به وجود بیاورد و نتیجه اش رجوع به تحقق شرط تبادر می کند و تبادر علامت وضع است به دلیل این که اگر در استعمال اول هم شما این را احراز می کردید و استناد به حاق لفظ را به دست می آوردید، دیگر اصلا احتیاجی به استعمال دوم و سوم و دهم و امثال ذلک نداشتید. حالا در آنجا می دانید، در اینجا احتمالش را می دهید چون مردد بین حقیقی و معنای مجازی است.

### مناقشه در دخالت تکرار در اصل تعلیم اطفال

اما مسأله تعلیم اطفال هم به نظر من به این نحوی که ایشان بیان می فرمایند، نیست. در مسأله تعلیم لغات نسبت به اطفال ایشان می فرماید که این کثرت و تکرار نقش در تعلیم دارد، در حالی که به

نظر من این طور نیست، وقتی که انسان به یک بچه ای می خواهد بگوید که این مایع سیال مرطوب بالطبع اسمش آب است. فرض کنید که انسان لیوان آب را به دست می گیرد و می گوید: این آب است.

به همان استعمال اول، مطلب روشن می شود، منتها تکرار برای این است که این یادش بماند، نه برای اصل تعلیم. وقتی که مکرر می گوئیم این آب، این آب، این آب، ده بار تکرار می کنیم آیا این تکرار برای استناد به حاق لفظ است یا اینکه اصلاً برای این جهت نیست، برای این است که بچه یک چیزی را که یاد می گیرد، زود فراموش می کند، برای اینکه در ذهنش این معنا باقی بماند، مسأله تکرار و تکرار مطرح است. به نظر من تکرار در تعلیم لغات به اطفال روی این ملاک و مبناست نه اینکه روی این است که اینقدر تکرار بکنیم که این بچه هم مثل این آدم بزرگی که رفته در یک محیط عربی می خواهد آشنای به لغت بشود، اول که کلمه آب را می شنود می بیند رفتند یک لیوان آب را آوردند لفظ ماء را می شنود، مکرر پیش خودش فکر می کند که آیا استفاده این معنی از این لفظ، استناد به ذات لفظ دارد یا استناد به قرینه دارد. برای بچه، دیگر این فکرها وجود ندارد. تا گفتی: این آب است، مطلب تمام شد، می فهمد که این لفظ دال بر این معنا است. هر وقت تشنه است باید این لفظ را در برابر مادرش به کار برد تا اینکه او را از تشنگی بیرون بیاورد. اینکه تکرار می کنید آب، آب، ده بار، بیست بار، این نه به خاطر این است که به ذهن او فرو کنیم که بین معنی و نفس لفظ، ارتباط وجود دارد و کثرت بخواند استناد به حاق لفظ را برای او مطرح کند، بلکه کثرت برای به یاد ماندن او است.

به نظر من این تکرار برای افاده این معناست نه برای افاده به حاق لفظ. و الاً برای بچه این احتمالات پیش نمی آید که آیا دلالت این لفظ بر این معنی مربوط به خود لفظ است یا مربوط به قرینه ای که همراه این لفظ وجود داشته است؟

### حاصل بحث در علائم حقیقت و مجاز

«و قد تحصل مما ذكرنا في بحث علائم الحقیقه و المجاز» اینکه اطراد بما هو، هیچ نقشی ندارد، عدم اطراد هم هکذا، قصه صحت حمل و صحت سلب هم اگر در رابطه با جاهل و عالم باشد می تواند نقشی داشته باشد اما در رابطه با خود شخص قبل از آنکه قضیه حملیه مطرح بشود، علم تفصیلی باید به معنای موضوع له داشته باشد، چه در حمل اولی ذاتی و چه در حمل شایع صناعی. اما بهترین علامات مسأله تبادر است، که دو راه داشت: یکی تبادر عند النفس جایی که مسأله اجمال و تفصیل مطرح باشد این هم «قلّ ما يتفق» و آن که راه مهم است و از این راه بیشتر انسان باید به معانی الفاظ برسد «التبادر عند الغير» است که غیر، عالم به معنای لغت است و اطراد به این نحوی که بعضی الاعلام فرمودند، این را هم عرض کردیم که برگشت به تبادر می کند و اصالتی برای این اطراد نمی تواند مطرح بشود. هذا تمام الکلام در بحث علائم حقیقه و مجاز.

- ۱ - بیان بعضی اعلام در اطراد و پاسخ استاد را بیان کنید.
- ۲ - مراد از تبادل عند الغیر چیست؟
- ۳ - استناد به حاق لفظ، شرط تبادل است؛ را توضیح دهید.
- ۴ - نقش تکرار در تعلیم اطفال به چه صورت توجیه می شود.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### دوران امر بين حقيقت و یکی از احوال خمسہ

در کتب اصولیه قدیم بحث مفصلی در رابطه با تعارض احوال ذکر شده است و در این بحث، در دو مقام بحث کرده اند: یک مقام دوران امر بین حقیقت از یک طرف و یکی از این احوال خمسہ به نام مجاز، تخصیص، اشتراک، نقل و اضممار از طرف دیگر است. در مقام دوم بحث درباره تعارض خود این احوال است که پای حقیقت در بین نیست، مثل اینکه «اذا دار الامر بین المجاز و بین التخصیص، اذا دار الامر بین المجاز و بین الاشتراک، اذا دار الامر بین التخصیص و بین الاضممار»، مرحوم آخوند(ره)، در رابطه با مقام اول، به یک جمله اکتفا می فرماید: اگر یک طرف، معنای حقیقی مطرح بود و یک طرف یکی از این احوال خمسہ، بلا-اشکال معنای حقیقی تقدم دارد. خود آنها هم همین معنا را ذکر کرده اند، اما درباره مقام دوم می فرماید: اصولیین وجوه متعدده ای برای فروض مختلفه ذکر کرده اند، لکن تمامی این وجوه، وجوه استحسانیه است و هیچ گونه دلیلی بر اعتبار آنها قائم نشده مثل اینکه در بعضی از تعارضات، اولویت را به کثرت می دهند و همین طور وجوه دیگری که در کتاب قوانین و غیر آن مطرح است. می فرماید: اینها مثل ظنون هستند، ظن، دلیل بر اعتبار لازم دارد و آن رجحان فی الجملة ای که در ماهیت مظنه وجود دارد، کفایت در اعتبار مظنه نمی کند ظن در

اما آیا صرف رجحان می تواند دلیل بر اعتبار باشد یا پشتوانه لازم دارد، مقداری که مسلم است «القطع حجه بذاته اما لیس الظن مثل القطع فی ذلک، بل هو یحتاج الی دلیل الاعتبار» همه این وجوه استحسانیه از همین قبیل است که دلیل بر اعتبار ندارد و ما نمی توانیم این وجوه اعتباریه را برایش ارزش قائل بشویم، مگر اینکه به اصاله الظهور برگردند؛ اگر به اصاله الظهور برگشت، پشتوانه عقلایی دارد. اگر یک لفظی ظهور در معنایی پیدا کرد، ما می دانیم که ظهور عند العقلاء حجه است و اگر حجیت ظواهر کنار برود دیگر باب محاورات و تفهیم و تفهم مسدود می شود برای اینکه تکیه محاورات به همین ظهورات است و اصاله الظهور یک اصل معتبر مسلم عند العقلاست، لذا در جلد دوم وقتی که مسأله حجیت ظواهر کتاب و قرآن مطرح می شود مهمترین دلیل همین معناست که شارع در کتاب و همین طور در سنت «کأحد من العقلاء» با مردم صحبت کرده ولو این که در قرآن مطالبی است که عقول ما خیلی از آنها را نمی تواند درک کند، متشابهاتی در قرآن وجود دارد که روی مصالحی اقتضاء می کرده است، اما آنجایی که بحث ظواهر کتاب مطرح است، شارع كأحد من العقلاء مسائل را در اختیار مردم گذاشته، آن قسمتی که در رابطه با احکام و وظایف است در رابطه با مواعظ و نصایح است در ارشاد به مسائل توحید و معاد و امثال ذلک است، اینها لغرض تفهیم وارد شده، پس معلوم می شود که اصاله الظهور یک اصل عقلایی مسلم است که کسی نمی تواند برخلاف این اصل صحبتی داشته باشد.

البته در بعضی از بحثهای آینده این مسأله مطرح می شود که آیا اصلی به نام اصاله الحقیقه داریم یا نه؟ اصل سومی داریم به نام اصاله عدم القرینه یا نه؟ یا شعبه ای از اصاله الظهور و بخشی از اصاله الظهور است که شاید نظر صحیح همین باشد که دیگر غیر از اصاله الظهور ما اصل دیگری در رابطه با حجیت ظواهر کلمات نداریم منتها در بعضی از قسمتهای اصاله الظهور تعبیر به اصاله الحقیقه می شود. آنجایی که امر دایر بین معنای حقیقی و مجازی باشد، شما هم می توانید به اصاله الظهور و هم می توانید به اصاله الحقیقه تعبیر کنید. گاهی هم تعبیر به اصاله عدم قرینه می شود. اینها در مقابل اصاله الظهور، اصل مستقلاً نیستند، شعبه هایی از اصاله الظهور هستند. اصاله الظهور در هر کجا به اصطلاح یک نوع تجلی پیدا می کند حتی در استعمالات مجازیه شما اصاله الظهور دارید، برای اینکه «رأیت اسدا» ظهور در حیوان مفترس دارد، اما «رأیت اسدا یرمی» ظهور در رجل شجاع دارد، هر دو، اسد استعمال شده، اما وقتی اسد بدون قرینه استعمال می شود، ظاهر در معنای حقیقی خودش است اگر گفت «رأیت أسدا» اما اگر می گفت: «رأیت اسدا یرمی» اینجا ظهور در معنای مجازی دارد، لذا در استعمالاتی که همراه با قرینه است، آن هم قرینه واضح، شما به اتکاء همین اصاله الظهور مراد متکلم را تعیین می کنید، به اتکاء همین اصاله الظهور معنای ظاهر را گردن متکلم می گذارید و اگر

متکلم اباء کرد با او احتجاج می کنید، می گوئیم: مگر تو نگفتی که «رأیت اسدا یرمی»؟ این «اسدا یرمی» ظاهر در رجل شجاع است و اگر غیر از این اراده کرده باشی، خلاف ظاهر اراده شده است و در آنجایی که فاقد قرینه است «رأیت اسدا» ظهور در حیوان مفترس دارد، آنجا اگر ادعا کند که مراد من رجل شجاع است «لا- یقبل منه» خلاف ظاهر کلامش است لذا اصاله الظهور، هم در استعمالات مجازیه و هم در استعمالات حقیقیه مطرح است.

### بیان مرحوم آخوند(ره) در دوران امر بین احوال خمسه

مرحوم آخوند(ره) می فرماید: در دوران امر بین خود این امور خمسه اگر اصاله الظهور مطرح شد، ما آن اولویت را می پذیریم. اصاله الظهور حجیت عقلاییه دارد. اما اگر به مرحله ظهور نرسید اینجا دیگر جای این وجوه استحسانیه که وجوه ظنیه است و دلیلی بر اعتبار آنها قائم نشده، نیست و اولویتی برای بعضی از این احوال نسبت به بعضی دیگر ایجاد نمی کند.

مرحوم آخوند(ره) در این بحث به همین مقدار اکتفاء می کنند و بحث را تمام می کنند. لکن سیدنا الاستاذ الاعظم الامام(مدظله العالی) اصل دیگری به نام اصاله عدم نقل را مورد بحث قرار می دهند؛ بحثی در اصاله عدم نقل کرده اند، می فرمایند: ما این بحث را ذکر کنیم و بعد ان شاء الله وارد بحث حقیقت شرعیه بشویم. شکی نیست که اجمالا اصلی عند العقلاء وجود دارد به نام اصالت عدم نقل، اصالت عدم نقل یعنی اگر ما شک کنیم که یک لفظی از معنای حقیقی اول و معنای موضوع له اول، نقل داده شده به یک معنای دیگر، به صورت وضع تعینی یا به صورت وضع تعینی اگر این معنی و جریان برای ما مشکوک باشد، عقلاء اصلی به نام اصاله عدم النقل دارند. اولاً ببینیم که اصاله عدم نقل چه اصلی است؟ ثانیاً ببینیم که مورد این اصل کجاست؟ در چه مواردی این اصاله عدم نقل مورد استناد عقلاء واقع خواهد بود؟

پس کأنّ در دو مقام بحث می شود: یک مقام این است که این اصاله عدم نقل آیا استصحاب عقلایی است، به عنوان اینکه نقل مثل حوادث دیگر است، اگر در یک حادثه دیگری شما شک کردید در اصل حدوث و عدم حدوثش اصاله عدم الحدوث دارید، استصحاب عدم الحدوث را شرعاً جاری می کنید، آیا عقلاً در باب نقل این را به عنوان استصحاب پذیرفته اند؟ مبتنی بر این است که ما بگوئیم: استصحاب از نظر عقلاء- حجیت دارد و یا لااقل در اموری که مسبوق به عدم است، استصحاب از نظر عقلاء- حجیت دارد. اصاله عدم نقل روی این ملاک و میزان، در نزد عقلاء مطرح است که می خواهند بگویند یک زمانی مسلم نقل تحقق نداشته، بعد ما شک می کنیم در اینکه نقل تحقق پیدا کرد یا نه؟ آیا حادث به نام نقل تحقق پیدا کرده، حالا به وضع تعینی یا تعینی یا تحقق پیدا نکرده و همان حالت سابقه عدمیه را ما استصحاب می کنیم. آیا این چنین ملاکی از نظر عقلاء دارد؟

ظاهر این است که عقلاء استصحاب را بما هو استصحاب برایش حسابی باز نکرده اند ولو اینکه بعضی ها در باب استصحاب به بناء عقلاء خواسته اند تمسک کنند. اما واقعه این است که عقلاء بنایی بر استصحاب بما هو استصحاب ندارند (استصحاب معنایش این است که یک شیئی در سابق متیقن بوده و الان مشکوک البقاء است، ما به صرف اینکه در سابق متیقن بوده بنای عملی بر بقاء حالت سابقه داشته باشیم و بگوییم عقلاء یک چنین مسأله ای به نام بناگذاری بر حالت سابقه با اینکه در ظرف فعلی جز مسأله شک چیزی مطرح نیست دارند) ظاهر این است که چنین چیزی پیش عقلاء ثابت نیست و اگر می بینید در مواردی به حسب ظاهر، تکیه بر استصحاب می کنند، این باطن استصحاب نیست، بلکه به خاطر اطمینان به بقاء است، من و شما که از منزل بیرون می آییم و بعد از انجام کارها به طرف منزل برمی گردیم، اطمینان به بقاء داریم به حسب عادت و روی این اطمینان تکیه می کنیم و به منزل برمی گردیم و الا مسأله اینطور نیست که ما که از منزل بیرون آمدیم بگوییم منزلی وجود داشت و الان شک در بقاء داریم و یک اصل عقلایی به نام بناگذاری بر حالت سابقه داریم! چنین چیزی مطرح نیست. مسأله این است که اطمینان به بقاء در کار است و این اطمینان در اکثر کارها مورد تکیه و مورد عمل ما خواهد بود. پس ما بخواهیم مسأله اصالت عدم نقل را به عنوان یک اصل استصحابی عقلایی مطرح کنیم، عقلاء چیزی را به نام استصحاب برایش حساب باز نکرده اند. استصحاب به آن معنایی که ما در باب استصحاب انتظار داریم که همان یقین سابق ولو اینکه حالا صدی هشتاد هم ظن به خلاف حالت سابقه داشته باشیم، که ما در این قبیل از موارد هم مسأله استصحاب را پیاده می کنیم، چنین مسأله ای بین عقلاء اصلاً وجود ندارد.

پس ملا-ک این اصل پیش عقلاء چیست؟ اولاً-لازم نیست که ما دقیقاً ملاک عقلانیتش را به دست بیاوریم، ممکن است که عقلاء نشسته باشند و این حساب را کرده باشند که در موارد شک در نقل اگر بناء بر عدم نقل گذاشته نشود، آن غرض از وضع لطمه می خورد، غرض از وضع تفهیم و تفهم است، چرا واضح این همه زحمت کشید الفاظ را در برابر معانی وضع کرد، می خواست یک تفهیم و تفهم بسهوله حاصل بشود، اگر ما در مواقع شک در نقل، بناء بر نقل نداشته باشیم، معنایش این است که این استعمالاتی که توأم با احتمال نقل است، همه مجمل می شوند، دیگر مراد متکلم را ما نمی توانیم به دست بیاوریم و راهی برای استکشاف مراد متکلم نداریم. لذا برای اینکه غرض از وضع لطمه نخورد، یک بناء عملی بر اصاله عدم نقل گذاشته اند. این یک احتمالی است که انسان در وجه بناء عقلاء می دهد.

### بیان امام خمینی (قده) در بنای عقلاء در اصاله عدم النقل

بیانی هم سیدنا الاستاذ (مدظله العالی) کرده اند که بگوییم: عقلا روی فطرت ذاتی عقلانی

خودشان این کار را کرده اند، آن فطرت چیست؟ آن فطرت این است که اگر یک حجتی وجود داشت و یک حجتی تحقق داشت تا مادامی که یک حجت دیگری بر خلاف آن حجت اول ثابت نشود، انسان از آن حجت اولی دست بر نمی دارد. وضع اول به عنوان حجت تحقق پیدا کرده، حالا در مقابل این حجت آیا درست است که انسان به صرف احتمال تحقق نقل و احتمال وضع ثانی دست از حجت روشن اول بردارد، یا اینکه فطرت اقتضاء می کند که انسان اخذ به حجت اولی کند تا زمانی که یک حجت دیگری بر خلاف حجت اولی ثابت بشود و الا تا زمانی که حجت ثانیه ثابت نشده باشد، همان حجت اولی بر حسب فطرت مورد اخذ و مورد تکیه خواهد بود؟ لذا ایشان می فرمایند: روی همین فطرت، عقلا اصالة عدم نقل را پذیرفته اند. اما آن احتمالی که من عرض کردم، اگر بهتر از این احتمال نباشد به نظر من کمتر از این بیان ایشان نیست که مسأله را بخواهیم به فطرت برگردانیم و از راه فطرت حل کنیم مسأله همان اخلال به غرض وضع و عدم تحقق هدف از وضع است، لکن این خیلی مهم نیست که ملائک عقلاء چه باشد، آن که مهم است این است که چنین بنایی در نزد عقلاء وجود داشته باشد. اما ملائک در نزد عقلاء مسأله فطرت یا تحفظ بر غرض وضع یا هر دو است، دیگر چندان اهمیتی در اصل مسأله نمی تواند داشته باشد. این راجع به مقام اول که ملائک اصالة عدم نقل از نظر عقلاء چیست؟

### موارد جریان اصالة عدم النقل

اما مورد و جای اصالة عدم نقل کجاست؟ یک جای مسلم و بعضی از جاهای مشکوک دارد، جای مسلمش همین است که اگر اصل نقل و اصل وضع جدید مشکوک باشد، ما شک داشته باشیم در اینکه نقلی حادث شد یا نقلی حادث نشد؟ که خود اصل وجود نقل، متعلق شک قرار بگیرد، اینجا قدر مسلم است که اصالة عدم نقل در آن جریان دارد روی هر یک از دو ملائک که اشاره شد. اما موارد مشکوک، آنجایی که ما یقین داریم به اینکه نقل تحقق پیدا کرده، در اصل نقل تردیدی نداریم، لکن این استعمالی که الا ان مبتلی به ماست، نمی دانیم این استعمال قبل از تحقق نقل بوده یا بعد از تحقق نقل بوده است، اگر قبل از تحقق نقل بوده، حمل بر معنای اول وضع اول می شود و اگر بعد از تحقق نقل بوده، حمل بر معنای منقول الیه و معنای دوم می شود، آیا در اینجایی که نقل مسلم است، لکن استعمال تقدم و تأخرش مشکوک است، می توانیم در رابطه با این استعمال، یک اصالة عدم نقلی جاری کنیم و بگوییم: اصل این است که در حال این استعمال، نقلی تحقق نداشته و استعمال در معنای اولی واقع شده، مراد متکلم همان معنای اول است؟ آیا در اینجایی که اصل نقل مسلم و لکن استعمال مشکوک است، اصالت عدم نقل جریان دارد یا نه؟

اگر نظر تان باشد مرحوم آخوند(ره) در بعضی از مباحثشان می فرمایند: قدر متیقن از بناء عقلاء،



در مسأله اصالة عدم نقل آنجایی است که اصل النقل مشکوک باشد، اما آنجایی که خود نقل معلوم است و تقدم و تأخرش نسبت به استعمال مشکوک است، یا ما می دانیم که عقلاء چنین بنایی در آنجا ندارند، یا شک داریم، همین شک هم برای ما کفایت می کند. همانطوری که شما در اصل شرعی یا یک اماره شرعیه اگر شک در اعتبارش هم داشته باشید نمی توانید بناء بر اعتبار بگذارید. حتی در اصول شرعیه اگر کسی گفت من درباره اصالة الحلیه، شک دارم که اصلی به نام اصالة الحلیه در شرع وجود دارد یا نه؟ او دیگر نمی تواند بنابر حلیت بگذارد. در اماره شرعیه اگر کسی شک در اعتبار و عدم اعتبار کرد، دیگر معنا ندارد، بنابر اعتبار بگذارد. در اصول عقلاویه هم مسأله همین طور است، اگر شک کردید عقلاء اصالة عدم نقل را در مورد علم به نقل و شک در تقدم و تأخرش نسبت به استعمال اجراء می کنند و استعمال را ملحق به وضع اول می کنند، همین شک، برای عدم حجیت کفایت می کند، حجیت پشتوانه لازم دارد، دلیل بر اعتبار می خواهد. اما عدم حجیت دیگر دلیل بر عدم اعتبار لازم ندارد، همان شک در اعتبارش، در عدم اعتبارش کفایت می کند لذا اگر شک هم داشته باشیم که آیا اصالة عدم نقل عقلاویه، در چنین موردی از نظر عقلاء معتبر است یا نه، همین کفایت می کند که ما حکم به عدم اعتبار کنیم. مرحوم آخوند(ره) چنین بیانی دارند. امام بزرگوار هم به تبع ایشان همین مطلب را اختیار فرموده اند و واقعهش هم همین است که ما در آن موردی که شک در اصل نقل داریم، فقط اصالة عدم نقل مطرح است، اما در اینجا نه.

#### **بیان مرحوم حائری(ره) در اصالة عدم النقل در صورت شک در تاریخ نقل**

دو بیان از بزرگان و اعظام در اینجا مطرح است که به اینها اشاره می کنیم: یک بیان از مرحوم محقق حائری مؤسس حوزه علمیه قم (اعلی الله مقامه الشریف) است که می فرمایند: در جایی که تاریخ استعمال مشخص باشد، وضع اول بوده بعد از مثلا یک ماه استعمال تحقق پیدا کرده و اجمالا می دانیم نقلی هم در کار بوده، لکن نمی دانیم که این نقل قبل از یک ماه یعنی قبل الاستعمال تحقق پیدا کرده، یا بعد الاستعمال این نقل تحقق پیدا کرده است. تاریخ استعمال مشخص، تاریخ نقل مشکوک، «یحتمل ان یکون قبل الاستعمال و یحتمل ان یکون بعد الاستعمال» ایشان می فرماید: ما این استعمال را حمل بر همان معنای اول می کنیم و در حقیقت اصالة عدم نقل را در رابطه با این استعمال پیاده می کنیم. می گوییم در حال این استعمال، نقلی تحقق نداشته و این استعمال حمل بر معنای موضوع له اول می شود، برای اینکه شبیه همان چیزی است که در اصل ملاک عقلاویه گفته شد. می فرمایند: ما حجتی به نام وضع داریم، که همان اولین وضع است، می بینیم استعمال، در مقابل حجت اول که عبارت از وضع است، نمی توانیم بگوییم در حال این استعمال یک حجت دیگری وجود داشته است. شک داریم در وجود یک حجت دیگر به نام وضع دوم در حال استعمال، آیا

می‌توانیم از حجت اول که محرز است با شک در حجت دوم که عبارت از نقل است و وضع دوم است، به مجرد شک صرف نظر و رفع ید کنیم؟ ایشان می‌فرماید: «لا یرفع الید عن الحججه بلا حجه او بغير الحججه» این وضع، این هم استعمال، وضع حجت مشخص است، در حال استعمال حجت مشخص دیگری نداریم. ما هستیم و صرف احتمال وجود یک حجت دیگر، نمی‌توانیم از آن حجت روشن با احتمال وجود حجت صرف نظر کنیم لذا اصالت عدم نقل را اینجا پیاده می‌کنیم و این استعمال را حمل می‌کنیم بر معنای موضوع له اول و حکم می‌کنیم به اینکه کأن «لم یتحقق نقل فی حال الاستعمال».

از این بیان هم جواب نقضی و هم جواب حلی داده شده است. جواب نقضی این است که شما که این حرف را می‌زنید چرا به آنجایی که تاریخ استعمال مشخص باشد، منحصر کردید؟ آنجایی که تاریخ استعمال هم مشخص نیست همین بیان شما جاری است برای اینکه تاریخ استعمال را نمی‌دانید، اما شک دارید که در حال استعمال حجت دیگری وجود داشت یا نه؟ لازم نیست تاریخ استعمال را بدانید، این معنی باید برایتان روشن باشد که در حال استعمال آیا نقلی هست یا نه؟ می‌خواهد تاریخ استعمال مشخص باشد یا نه؟ شما که می‌گویید «لا یرفع الید عن الحججه بغير الحججه» اینجا هم جریان دارد، پس چرا مدعا را منحصر کردید به جایی که بالخصوص تاریخ استعمال مشخص باشد؟ این جواب نقضی است.

### پرسش:

- ۱ - نتیجه دوران امر بین حقیقت و یکی از احوال خمسه چیست؟
- ۲ - بیان مرحوم آخوند(ره) در دوران امر بین احوال خمسه را شرح دهید.
- ۳ - بیان امام خمینی(قده) در بناء عقلاء در اصاله عدم النقل را توضیح دهید.
- ۴ - موارد جریان اصاله عدم النقل را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### ثبوت حقیقت شرعی در الفاظ عبادات

در باب ثبوت حقیقت شرعی، در کتب اصولیه قدیم بحثهای خیلی مفصل و دامنه داری ذکر شده است. اقوال مختلفه ای در اینجا مطرح است و برای هر یک از این اقوال، دلیل یا ادله ای ذکر شده است.

بحث ثبوت حقیقت شرعیه مبتنی بر دو مطلب است که اگر این دو مطلب یا یکی از آنها اساسی نداشته باشد، حقیقت شرعیه خود به خود منتفی خواهد بود: رکن اول این است که این معانی و این حقایقی که برای الفاظ عبادات ثابت است، (در باب معاملات ولو اینکه قائل هم دارد لکن خیلی ضعیف است که در الفاظ معاملات مثل بیع و نکاح و تجارت و امثال ذلک کسی قائل به ثبوت حقیقت شرعیه بشود. آنچه می تواند محل بحث قرار بگیرد الفاظ عبادات است.) این معانی که مدلول علیه الفاظ و مفاد این کلمات است، این معنایی که برای لفظ صلوه در شرع اسلام هست، معنایی که برای صوم و لفظ صوم ثابت است و همینطور در زکات و حج و امثال اینها، این معانی مستحدثه باشد و در شرع ما این معانی به وجود آمده و قبل از شرع هیچ سابقه و ریشه ای برای این معانی وجود نداشته باشد.

یکی از دو رکن حقیقت شرعیه این معناست که بگوییم: صلوه از نظر اینکه مفادش این عبادت

مخصوص است، تنها در رابطه با اسلام این طور است. صیام از نظر اینکه مفادش این عبادت مخصوصه است تنها در رابطه با شریعت اسلام این طور است و همین طور زکات و حج و امثال اینها.

رکن دوم این است که ما ملتزم به این بشویم که واضع یعنی شارع مقدس اسلام، یعنی نبی گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله)، به یک صورتی، به یک کیفیتی این الفاظ را برای این معانی وضع کرده است و در حقیقت، یک نقلی به وجود آمده است، لفظ صلاتی که مثلاً- برای معنای دعا به حسب لغت وضع شده است در اسلام از آن معنای لغوی نقل داده شده است. در حقیقت یک معنای جدیدی برای این لفظ به صورت وضع درست کرده اند. باید این رکن هم در باب حقیقت شرعیه ثابت بشود.

### نکات لازم در رابطه با حقیقت شرعیه

برای اینکه بینیم این دو رکن آیا تحقق دارد یا ندارد؟ آیا اصولاً مجال و میدانی برای مسأله حقیقت شرعیه باقی می ماند یا خیر؟ باید چند نکته را خارجاً بررسی کنیم. بعضی از آنها مربوط به نکاتی است که از کتاب الله استفاده می شود و بعضی ارتباط به تاریخ دارد و بعضی به موقعیت وضع که با توجه به کتاب الله و قرآن کریم اقتضا می کند. مجموعاً سه نکته در اینجا وجود دارد که این سه نکته را باید کاملاً ما دقت بکنیم.

### بررسی تاریخ رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) درباره وضع الفاظ

یک نکته این است که ما در تاریخ حیات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می بینیم که در این تاریخ شریف، جمیع خصوصیات که مربوط به نبی اکرم بوده است ثبت و ضبط است. حتی گاهی یک خصوصیتی ذکر شده که شاید هیچ گونه رابطه ای با تشریح ندارد و نه عنوان فضیلت و مزیت دارد لکن روی اهمیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و این که در تاریخ، شخصیتی مثل این شخصیت دیده نشده است، اقتضا می کرده که آن خصوصیات که حتی جنبه تشریحی و حکمی و اعجاز ندارد، جنبه فضیلت و مزیت ندارد، کثیری از آنها را هم در تاریخ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) منعکس کرده اند تا چه برسد به آن خصوصیات که یا یک فضیلت و مزیتی است در رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و یا ارتباط به مقام تشریح و مقام حکم دارد. اینها به صورت کلی در تاریخ مضبوط است و هیچ کسی نمی تواند از نظر جنبه تاریخی در آن بحثی داشته باشد. اما در تمام اینها حتی یک اشاره ای ولو در یک تاریخی ملاحظه نمی کنیم که یک روز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مردم را جمع کرده باشند و فرموده باشند این روز را ما می خواهیم به نام روز نقل و روز وضع مثلاً نام گذاری کنیم، می خواهیم امروز لفظ صلوه را از معنای لغوی به یک معنای تازه ای نقل بدهیم و لفظ صیام را از معنای حقیقی اولی به یک معنای مستحدثی منتقل کنیم و همین طور لفظ زکات را و لفظ حج را و امثال ذلك. اگر چنین واقعه ای تحقق داشت و یک چنین

مسأله ای بود این مسأله از نظر تاریخی به لحاظ ابعاد مختلفش حائز اهمیت بود. یکی تصرف در لغت عرب بود به عنوان نقل در شریعت اسلام و یکی هم تعیین وظایف مسلمین تا روز قیامت که اینها بدانند که صلوه یک چنین وضعی پیدا کرده، صوم یک چنین نقلی پیدا کرده، کلمه زکات و حج با یک چنین حادثه ای مواجه شده است و این باید در تاریخ بماند «الی یوم القیامه» برای اینکه مسلمانها همه در ارتباط با این مسأله هستند، این مربوط به یکایک آنهاست «الی یوم القیامه». آیا مسأله ای با این اهمیت و با این جهات مختلفه ای که در آن وجود دارد، امکان داشت که در زمان نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) تحقق پیدا کند و مع ذلک تاریخ در مقام ثبت و ضبط او برنیاید؟

با اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در حدیث غدیر و جاهای دیگر مسأله امامت را مطرح کردند؛ برادران اهل تسنن نتوانسته اند اصل ماجرا را انکار کنند، منتها آنها در مدلول حدیث غدیر مناقشه کرده اند.

«من كنت مولاه فهذا علي مولاه» را کسی نتوانست اصل صدورش را از نبی گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) انکار کند. فقط گفتند مولی به این معنا نیست که شما از آن مسأله امامت را استفاده می کنید. این توجیه، توجیه در مقام دلالت است حالا از باب تشبیه مثل همین پیامهایی که امام بزرگوار گاهی ایراد می کنند و می دهند، می بینید در مفادش گاهی اختلاف واقع می شود (حالا یا عمدا یا اعتقادا کاری به این جهت نداریم). یک گروهی می گویند نظر امام از این جمله این کلمه است، یک عده دیگر می گویند نه، نظر ایشان یک مسأله دیگر است که گاهی هم برای رفع نزاع مجبور به سؤال مجدد می شوند و توضیح می خواهند، مع ذلک در آن روایاتی هم که مربوط به مسأله امامت است، تاریخ ثبت کرده، حدیث هم نقل کرده است، منتها در مقام دلالت مورد خدشه آنها قرار گرفته، اما اصلش قابل انکار نبوده، یک چنین مسأله ای که با تمامی مسلمین ارتباط دارد و شیعه و سنی هم در این مسأله فرقی بینشان نیست آیا تاریخ نمی باید این معنا را ثبت کرده باشد و مهمتر از آن تاریخ ائمه (علیه السلام) است. این همه روایات از ائمه (علیه السلام) نقل شده که مسائل گوناگونی را خودشان از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل کرده اند حالا یا بلا واسطه یا مع الواسطه، اما می بینید در هیچ یک از بیانات ائمه در رابطه با اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این الفاظ را برای این معانی به صورت یک وضع جدیدی وضع کرده باشند، هیچ کجا مشاهده نمی کنیم. آیا این مسأله ای نبود که لااقل یکی از ائمه (علیه السلام) آن هم در بعضی از بیاناتشان این مسأله را گوشزد کنند؟

شما نگویند که در روایات ائمه وضع و تحریف شده و نقل نشده است. این یک مسأله ای نیست که داعی به تحریف در آن وجود داشته باشد. اگر امام نقل کرد که فلان روز رسول الله (صلی الله علیه و آله) روی منبر نشست و مثلاً فرمود که من بما اینکه شارع هستم «وضعت لفظ الصلوه بازاء فلان» یا این جوری تعبیر می کرد که خداوند امر فرموده که من لفظ صلوه را در مقابل این معنای جدید وضع کنم. آیا این مسأله ای نبود که در لسان روایات ولو یک بار یکی از امامان تذکر به این معنا بدهد و بگوید: رسول

خدا(صلی الله علیه و آله) در یک روز چنین مسأله ای از ایشان تحقق پیدا کرد؟ ما می بینیم نه در تاریخ به چنین مسأله ای برخورد می کنیم و نه در لسان ائمه که اینها مهمتر از تاریخ خصوصیات مهمه زندگانی رسول خدا(صلی الله علیه و آله) را بالواسطه او بلا-واسطه نقل می کنند هیچ اشاره ای به این مسأله در آنجا نشده است. و حتی این نکته ای را که الان عرض کردم این راهی را که مرحوم آخوند(ره) می فرمایند که وضع همه اش به این صورت نیست که یک کسی بنشیند بگوید «وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنی» یک راه دیگر هم دارد که خود استعمال، وضع را درست کند به صورتی که بعدا هم شاید توضیحش را ذکر کنم؛ به اینکه لفظ را استعمال کند در معنای جدید و یک قرینه ای اقامه کند بر اینکه استعمال لفظ در این معنا «یکون کاستعمال اللفظ فی المعنی الحقیقی»، بالاخره این اسمش وضع هست یا نیست؟ ما به کیفیت وضع کاری نداریم لازم نیست که بگوییم: رسول خدا(صلی الله علیه و آله) روی منبر نشستند و «وضعت لفظ الصلوه بازاء هذا المعنی» فرمودند. این هم که شما می گوید حالا اگر درست باشد و خدشه ای هم در آن وجود نداشته باشد بالاخره این وضع است. و لو بکیفیه الاستعمال تحقق پیدا کرده است اما یک تحولی به وجود آمد. منتها تحول بهذه کیفیه تحقق پیدا کرد، آیا تحول و لو بهذه کیفیه، در رابطه با امر مسلمانها یک مسأله ناچیز و جزئی است؟ این که ائمه(علیه السلام) ما صدها شاید واقعا هزار حکم درباره صلوه مطرح فرمودند، در وضوء رسول الله(صلی الله علیه و آله) شاید آنقدر روایت داشته باشیم که ائمه(علیه السلام) وضوء رسول خدا(صلی الله علیه و آله) حکایت می کردند که از آن روایات به روایات بیانیه تعبیر شده است، یعنی روایاتی که بیان کننده وضوی رسول خدا است؛ آیا این مسأله به اندازه کیفیت وضو در اسلام و در رابطه با مسلمانها اهمیتی نداشته است و لو به همین کیفیتی که مرحوم آخوند(ره) ذکر می کنند؟ پس چرا در کلمات ائمه(علیه السلام) ما نه دیده ایم و از کسی نشنیده ایم و هیچ کس هم مدعی این معنا نشده است که من در روایتی دیدم که مثلا-امام صادق(علیه السلام) فرمودند که پیغمبر اسلام(صلی الله علیه و آله) لفظ صلوه را برای این معنا وضع کرده است. حالا به هر کیفیتی ولو به صورت اجمال و به صورت ابهام هم این معنا نقل نشده است. پس ما می بینیم که نه در تاریخ اشاره ای به این مسأله اساسی وجود دارد و نه در لسان ائمه(علیه السلام) هیچ اشاره ای درباره این مطلب ما ملاحظه نمی کنیم با اینکه یک مطلب کاملا اساسی و در رابطه با همه مسلمانهاست «من الشیعه و السنه».

### مراجعة به قرآن درباره وضع الفاظ

نکته دوم این است که ما وقتی به کتاب الله و قرآن مجید مراجعه می کنیم و آیات را ملاحظه می کنیم، می بینیم که این معانی سابقه دار و ریشه دار بوده است. از تعبیرات قرآن چه تعبیراتی که در رابطه با خود قرآن و چه تعبیراتی که به عنوان حکایت، از انبیاء حکایت می کند هر دو دلالت دارد بر اینکه این معانی غیر از معنای لغوی است. دعا به معنی عبادت مخصوصه با سابقه و ریشه دار بوده

البته این را مقدمتا عرض کنم که الان از ذهن شما بیرون بیاید که بقیه مطلب را با دقت ذکر کنیم.

نمی‌خواهیم بگوییم که صلاه به این کیفیتی که در اسلام مطرح است در شرع عیسی (علیه السلام) وجود داشته است. نمی‌خواهیم بگوییم صوم به این کیفیتی که در اسلام مطرح است در امم سابقه «طابق النعل بالنعل بهذه کیفیه» وجود داشته است. مسأله این است که غیر از معنای لغوی به عنوان عبادت مخصوصه سابقه دار بوده و الا در خود شرع ما هم، شما نمی‌توانید یک کیفیت خاصی برای صلوه ذکر کنید. در خود شرع ما تفاوت بین کیفیات صلاه از زمین تا آسمان است برای اینکه یک صلاه، صلاه شخص حاضر مختار سالم غیر عاجز است که عبارت از چهار رکعت است با رکوع و سجود با تشریفات و تشکیلات، یک صلاه هم صلاه غریق است آن کسی که دارد غرق می‌شود، صلاتش چگونه است؟ در شرح لمعه و غیر اینها خواندید آیا این صلاه غریق با صلاه مختار قابل مقایسه است و شباهت با هم دارد؟ در حالی که ما به هر دو صلاه می‌گوییم. واقعا هم صلاه است. نه اینکه صلاه غریق را کسی که در حال غرق شدن است با چشم به هم زدن، با اشاره کردن و امثال ذلك بگوییم کلمه صلاه مجازا بر عمل او اطلاق می‌شود. آنها حقیقتا صلاه است. اگر این اختلاف را در شرع ما توانستیم هضم کنیم. اختلاف بین شرع ما و شرایع سابقه، شاید کمتر از این اختلافات بوده پس ما که می‌گوییم صلاه به عنوان یک عبادت مخصوصه سابقه دار است. فوری در ذهن شما نیاید که چه موقع صلاه به این کیفیت در امم گذشته بوده است؟ بله به این کیفیت نبوده است. لکن اختلاف در شرائط و جزئیات و کیفیت موجب اختلاف در ماهیت نمی‌شود، ماهیت یک ماهیت است. ولو دارای کیفیات مختلفه و اجزاء و شرائط مختلفی است. مثلا در آیه صوم می‌بینیم خداوند اینجوری تعبیر می‌فرماید:

«كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» بر شما روزه واجب شد همان طوری که این روزه «عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» واجب شده است. خود این آیه می‌گوید روزه چیز تازه ای نیست که شما خیال کنید با مسأله تازه ای روبرو شده اید. روزه امر سابقه دار و ریشه داری است.

اگر بگویید: «كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» یک معنای عامی در «الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» وجود دارد یعنی در تمام امتهای گذشته و ادیان گذشته مسأله روزه مطرح بوده است. ما خارجا می‌دانیم که بعضی از امتهای اصلا لسانشان لسان عربی نبوده اینها لسانهای دیگری داشتند عبرانی، سریانی و امثال ذلك، لغات مختلف دیگری بوده، پس چطور خداوند می‌فرماید «كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ»؟ می‌گوییم: این ظاهرش این است که هر لغتی هم در امتهای گذشته به عنوان روزه مطرح می‌شده اگر آن لغت را می‌خواستند تبدیل و تعویض به عربی کنند کلمه صیام جای او می‌نشسته است. آیا این ظهور در آیه شریفه نیست؟ «كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» یعنی «كما كتب عليكم من قبلکم» اگر ملتهای گذشته عرب بودند همین «الصيام» اگر لغات دیگر داشتند لغتی بوده که واژه صیام در عربی

جای او می نشست است. آیا می توانیم این جور بگوییم، آیه را اینجوری معنا کنیم. بگوییم «کَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» معنایش این است که اینها یک عبادتی داشتند که از نظر لغت عرب هم به او صیام گفته نمی شده است اما چون شما معنای تازه ای دارید و کلمه صیام را می خواهیم اینجا به کار ببریم، می گوییم «کَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» این معنای آیه است «الصيام واجب عليكم كما ان الصيام كان واجب عليهم». پس ما نمی توانیم بگوییم صیام یک عبادت تازه ای است یا مثلاً در مقام حکایت از عیسی (علیه السلام) موقعی که در گهواره بود. آنجا عیسی (علیه السلام) می گوید: «وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» خداوند مرا وصیت و سفارش کرده به صلاه و زکات، اگر عیسی (علیه السلام) زبانش عربی بوده که مسأله روشن است. یعنی عیسی (علیه السلام) همین عبارت را گفته است. قرآن نقل می کند «قَالَ وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ» اگر هم لغت غیر از این داشته معنای عربی اش و ترجمه به عربی اش این است که خداوند دارد نقل می کند یعنی آن لغتی را که عیسی (علیه السلام) به کار برد، واژه عربی اش صلاه و زکات است.

پس معلوم می شود صلاه دارای سابقه بوده، حتی زکات سابقه داشته است. منتها معنایش این است که «بهذه الكيفية معلوم فی الاسلام» ولی «بما أنها عبادة مخصوصه» و الا- زکات به حسب معنای لغوی که در آن عبادت نیست. حالا صلاه می گویند معنای لغوی آن دعاست. در دعا سروکار انسان با خداوند است. اما زکات که به معنای طهارت به معنای پاکی است، در کلمه طهارت و پاکی مسأله عبادت اصلاً مطرح نیست، ولی این «بما انه عبادة اوصاني بالصلوه و الزكاه ما دمت حيا» است.

در قضیه ابراهیم (علی نبینا و آله و علیه السلام)، بعد از آن که از ساختن کعبه فارغ می شود، مأموریت پیدا می کند به این صورت «وَ أَدْنُ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ» بعد از آن که خانه کعبه بنایش تمام شد، در مردم اعلام به حج بکن، حج (بما أنه عبادة مخصوصه) این دستور خداوند است به ابراهیم (علیه السلام)، آیا می توانیم بگوییم که حج که یک معنای مستحدثی فی شرعنا هذا است با این «وَ أَدْنُ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ» که حتی در بعضی از روایات است که در اسلام هم موفق به حج می شوند اینها همانند آن است که ابراهیم (علیه السلام) گفته و اینها پذیرفته اند در موقعی که مثلاً در عالم فلان بودند؟ پس معلوم می شود مسأله حج هم سابقه دار است.

### اطلاق صلاه به اعمال مخصوصه در لسان مشرکین

نکته جدیدی در بعضی از آیات به چشم می خورد که انسان تعجب می کند و آن این است که حتی مشرکین در صدر اسلام و قبل از اسلام عملی داشته اند و عبادتی داشته اند «وَ كَانُوا يَسْمُونُ بِالصَّلَاةِ» قرآن کریم ناقلش است، می فرماید: «وَ مَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءٌ وَ تَصْدِيهٌ»، قرآن نقل می کند، این اصطلاح خود آنهاست. خود آنها به عنوان صلاه از این عمل تعبیر می کردند. مکاء به معنای کف زدن است. تصدیه به معنای سوت زدن است. از این تعبیر می کردند «بالصلاه بما أنه عبادة»



مخصوصه» با اینکه مشرکین اکثرشان تابع انبیاء گذشته هم نبودند شاهدش مسأله بت پرستی است.

بت پرستی که نمی تواند در ارتباط با یک ملت و دینی ولو از ادیان سابقه واقع باشد. بت پرستی ارتباط به دین الهی ندارد. همین مشرکین با اینکه اکثرشان پایبند به هیچ دین و مذهبی از ملتهای گذشته نبودند مع ذلک کلمه صلاه به عنوان یک عبادت مخصوصه را استعمال می کردند. این هم به شهادت قرآن.

پس ما وقتی این آیات را ملاحظه می کنیم از این آیات استفاده می شود که یک سلسله معانی و حقایق به نام حقایق مستحدثه و حقایق جدیده داریم که در توجیه اینها می گوئیم که قبل از اسلام صلاه به معنی دعا بوده «لا بما أنه عباد» دعا عنوان عبادت در آن وجود ندارد، به عنوان دعا بوده، لکن در اسلام چون یک معنای مستحدثه و تازه و جدیدی داشته، مسأله نقل از معنای لغوی به معنای شرعی تحقق پیدا کرده است. پس نکته دومی را هم که انسان باید ملاحظه کند این است که همه اش مقید نباشد به اینکه در اصول چه ادله ای ذکر شده چه وجوهی مطرح شده، واقعیاتش را انسان بررسی کند، وقتی که انسان اینها را ملاحظه می کند می بیند که هیچ یک از این الفاظ عبادات نیست که دارای سابقه و ریشه ای در شرایع گذشته نباشد.

نکته ای را تذکر بدهم؛ کسی ممکن است در ذهنش این طور بگوید که این وضع در لسان انبیاء گذشته واقع شده، یعنی این را که به نام حقیقت شرعیه در رابطه با اسلام مطرح می کنیم، شما می گوئید که این ریشه دار است، ما ریشه داریش را قبول می کنیم مثلاً می گوئیم که ابراهیم (علیه السلام) چنین کاری را کرده است آمده لفظ صلاه را از معنای لغوی به معنای جدید نقل داده، زکات را همینطور، صوم را همینطور، حج را همینطور و هكذا سایر الفاظ عبادات را، که نقل و حقیقت شرعیه استناد به انبیاء گذشته و سلف پیدا کند، می گوئیم که؛ اولاً که این معنا را تاریخ تأیید نکرده است. تاریخ انبیاء، مضبوط است و هیچ امامی هم ندیدیم از انبیاء گذشته یک چنین معنایی را نقل کند.

ثانیاً؛ اگر چنین چیزی شد، دیگر بحث حقیقت شرعیه بحث بی فایده ای می شود برای اینکه اگر ثابت شد که در زمان انبیاء گذشته چنین نقل و انتقالی تحقق پیدا کرده، آن وقت استعمالاتی که در لسان نبی گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) واقع شده چه روز اول بعثت باشد، چه آخر هجرت باشد، هر زمانی باشد ما باید حمل بر همان معنای قبلی ثابت شده در شرایع سابقه کنیم، دیگر جایی نیست که در مسأله تردیدی برای ما پیش بیاید و ثمره ای برای حقیقت شرعیه داشته باشیم گرچه روی همین مبنایی هم که در ذهن شما مسأله حقیقت شرعیه مطرح است بعداً می آئیم ان شاء الله عرض می کنیم که روی همین مبنا هم هیچ ثمره ای در بحث حقیقت شرعیه مترتب نخواهد شد، اما به این صورتی که الان مطرح می کنیم، دیگر اصلاً جای توهم ثمره در بحث حقیقت شرعیه به هیچ وجه نخواهد بود.

یک نکته سومی هم در این رابطه هست که در بحث بعد ان شاء الله عرض می کنیم تا ببینیم نتیجه اش

چه خواهد بود.

### پرسش:

- ۱ - کیفیت ثبوت حقیقت شرعیه در الفاظ عبادات چگونه است؟
- ۲ - در رابطه با حقیقت شرعیه از بررسی تاریخ رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) چه نتیجه ای می گیریم؟
- ۳ - از مراجعه به قرآن در رابطه با حقیقت شرعیه چه نتیجه ای حاصل می شود؟
- ۴ - کیفیت اطلاق الفاظ صلاه و... در شرایع مختلف و نزد مشرکین چگونه بوده است؟

ص: ۴۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### حقیقت شرعی و اقتضای وضع جدید

در باب حقیقت شرعی، اگر به چند نکته دقت کنیم، حقیقت روشن خواهد شد. دو نکته را در بحث قبل عرض کردیم. نکته سوم در این باب این است که موقعیت وضع را در نظر بگیریم، ببینیم چه شرایطی اقتضای وضع جدید می کند و در چه موقعیتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) علی تقدیر الوضع می توانسته اند وضع کنند؟ پیداست که اگر یک مذهب جدیدی و مسلک جدیدی تحقق پیدا کند و دارای اصطلاحات خاصی باشد، (که معنای حقیقت شرعی عبارت دیگر این معناست که اسلام اصطلاحات خاصی دارد و الفاظ را در رابطه با معانی مورد نظر خودش استعمال می کند، ولو اینکه از نظر لغت عرب چنین معنایی از آن استفاده نمی شود)، این موقعیت و اصطلاح جدید و وضع، عبارت از آن زمانی است که این مذهب و مکتب پیروانی پیدا کرده باشد و نیاز این پیروان را به استعمال این الفاظ و نیاز خودش را به استعمال این الفاظ برای پیروانش، احساس کند.

پس باید موقعیت وضع با توجه به آن جهتی که در وضع و غرضی که در آن ملحوظ است، در نظر گرفته شود. ما در اصل وضع می گفتیم: غرض از اصل وضع این است که واضع می بیند که معانی، مورد نیاز مردم است و از نظر تفهیم و تفهیم و اشاره عملیه، نمی تواند این نیاز را تأمین کند، لذا مجبور

است که از راه قول و وضع الفاظ، این مسأله را تأمین کند. همین غرض در وضع جدید که ما از آن تعبیر به نقل و حقیقت شرعیه می‌کنیم، باید ملحوظ باشد، و این در زمانی می‌تواند ملحوظ باشد که اسلام، پیروانی پیدا کرده باشد که احساس نیاز می‌شود که اینها بین خودشان می‌خواهند دربارهٔ صلاه یا صوم صحبت کنند، دربارهٔ حج و زکات و امثال ذلک می‌خواهند تفهیم و تفهم داشته باشند.

پس موقعیت وضع بنابر فرض تحقق وضع، یک موقعیت این چنینی است.

### حقیقت شرعیه در زمان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله)

آیا ما می‌توانیم این معنا را حتی احتمال بدهیم که همان روز اوّلی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مبعوث شدند و هنوز پیرو و تابعی ندارند و هنوز مذهب به مردم عرضه نشده، احتمال بدهیم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روی منبر نشسته و فرموده: «وضعت لفظ الصلاه بازاء هذا المعنى»؟ این یک احتمالی است که هیچ کسی با توجه به خصوصیات وضع و جنبه عقلایی وضع نمی‌تواند بدهد. لذا با توجه به این معنی، در آن ایام ده ساله ای که در مکه بودند و پیروان بسیار کمی از نظر عدد داشتند، آیا آن شرائط اقتضا می‌کرده که در مکه مسأله وضع، بنابر فرضش تحقق پیدا کند یا اینکه اگر مسأله وضعی هم بوده شرائط در مدینه متناسب با وضع بوده است، آن وقتی که «و رَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا» و رسول خدا حکومتی در مدینه تشکیل داده است و پیروان مکتب اسلام فراوان شدند آن موقع اقتضاء می‌کرده که مسأله وضع مطرح باشد، و الا شرائط مکه با آن قلت عدد، هیچ مقتضی و متناسب - به حسب ظاهر - با مسأله وضع نبوده است. این یک طرف مسأله است، در حالی که ما در سور و آیاتی که حتی در خود مکه نازل شده است و بعضی از این سور و آیات در همان زمان نزدیک به بعثت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نازل شده است می‌بینیم مسأله صلاه و زکات مطرح است، مثل سوره مزمل، که می‌فرماید «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ» در این سوره مطرح است. از این آیه که نزدیک به بعثت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده است، همین معنای عبادی مقصود است نه معنای دیگر، آیا دلالت «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» در این سوره با این خصوصیت، بر این معنای عبادی به کمک قرینه بوده است یا اینکه خودش بدون قرینه دلالت بر این معنی می‌کرده است؟

اگر کسی بگوید: احتمال دارد که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» در این سوره مکیه «قریبه العهد بالبعثه» به کمک قرینه دلالت بر این معنای اصطلاحی و مثلاً معنای مستحدث کرده است، از او سؤال می‌کنیم که مقصود از قرینه، آیا قرینه لفظیه است یا قرینه حالیه؟ قرینه لفظیه را که ما می‌بینیم که در آیه قرینه ای وجود ندارد، قرینه حالیه هم اصلاً متناسب با قرآن نمی‌تواند باشد، قرآن به عنوان یک کتاب مطرح است، به عنوان معجزه باقیه الهیه مطرح است. چیزی که به عنوان کتاب و معجزه مطرح است این غیر از سخنرانی و حرف زدن است، در سخنرانی ممکن است که قرینه حالیه دخالت داشته و

تعیین کننده باشد، اما چیزی که به عنوان کتاب «الی یوم القیامه» می خواهد مطرح باشد معنی ندارد که از قرینه حالیه کمک بگیرد، این خودش به عنوان معجزه تا روز قیامت باید باقی بماند. لذا جای توهم این معنی نیست.

بعد سؤال می شود که این «أَقِمْوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» در این سوره مکیه، بدون قرینه همین عبادت‌های مخصوصه را دلالت کرده است، در حالی که هیچ شرایطی در حال نزول این سوره و این آیه مساعد با این وضع نبوده و معنی نداشته که روی حساب عقلایی در آن شرائط، وضع تحقق پیدا کند.

پس توجه کردن به موقعیت وضع از یک طرف و وجود «أَقِمْوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» در سوره مکیه از طرف دیگر، و همین طور در سوره اعلی دارد: «وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى» در سوره اعلی هم که یک سوره مکیه است، کلمه «فصلی» ذکر شده است. اینها همه دلیل بر این است که اینها یک معانی عبادی روشنی داشته است برای مردم، از همان روز اول بدون اینکه مسأله وضع به هر کیفیت و به هر صورت مطرح باشد.

### توجه کلام پیامبر (صلی الله علیه و آله): «صلّوا کما رأیتمونی أصلی»

این که رسول خدا در مدینه فرمودند: «صلّوا کما رأیتمونی أصلی» معنایش چیست؟ «صلّوا کما رأیتمونی أصلی»، معنایش این است که این صلاه برای اینها هیچ سابقه ای نداشته و اینها از «صلّوا» عبادت مخصوصه را استفاده نمی کردند، که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می فرماید «صلّوا کما رأیتمونی أصلی»، مردم! اینطوری که من نماز می خوانم و به این کیفیتی که شما مشاهده می کنید، شما هم اینطوری نماز بخوانید. اتفاقاً این عبارت هم حرف ما را تأیید می کند. مردم می دانسته اند که نماز، عبادت مخصوصه است، اما کیفیتش را در اسلام نمی دانسته اند و ما عرض کردیم که این تغایر کیفیت هیچ لطمه ای به ماهیت صلاه نمی زند. آنها می دانسته اند که صلاه به عنوان یک عبادت مخصوصه مطرح است، اما کیفیت این نماز چطوری است؟ اجزاء و شرایطش در اسلام چطوری است؟ اینها برای مردم روشن نبوده است. لذا در این جمله «صلّوا کما رأیتمونی أصلی» در واقع رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عملاً می خواهند آنها را ارشاد به کیفیت بکنند، نه اینکه به آنها بگویند: نماز در اصطلاح اسلام به معنای عبادت است، این را رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نمی خواسته در این جمله بیان کند، این «کما رأیتمونی أصلی» هدف از این جمله است، این «کما» بیان کیفیت است، یعنی کیفیت نماز در اسلام به این صورت است. مثل اینکه شما فرض کنید به یک عوامی که در نقطه خیلی دوردست واقع شده است و کلمه نماز به گوشش خورده و می داند که نماز یک عبادتی است، اما کیفیت نماز را بلد نیست، شما به او می گوید: اینطوری که من نماز می خوانم شما نماز بخوان. یا فرض کنید که یک کسی نماز می خواند لکن خصوصیات نماز را بلد نیست، نمی داند که مثلاً رکوع را کجا انجام بدهد، سجود را

کجا انجام بدهد؟ شما به او می گوئید: اینطوری که من نماز می خوانم، شما هم نماز بخوان، که هدف شما فقط بیان کیفیت است، و الا اینکه کلمه نماز معنایش چیست و این لفظ دلالت بر چه می کند، اصلا در این عبارت مطرح نیست.

نکات ثلاثه ای را که عرض کردیم در مجموع عبارت بود از این که اولاً تاریخ و همین طور نقل ائمه (علیه السلام) هیچ گونه اشعاری به این مسأله ای که جنبه حیاتی دارد و از مسائل برجسته تاریخ رسول گرامی (صلی الله علیه و آله) است (اگر واقعیت می داشت)، ندارد، ائمه هم هیچ کجا اشاره ای به این مطلب نفرموده اند، و از طرف دیگر آن آیات «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» و «أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ» و امثال ذلك هم دلالت بر سابقه دار بودن این معانی می کند، و از طرفی هم در آیات و سور مکی می بینیم که این تعبیّرات به کار رفته است، در حالی که در مکه، مخصوصاً در اوائل بعثت، هیچ شرائط متناسب با مسأله وضع نبوده است. وقتی که ما این نکات را روی هم رفته ملاحظه کنیم آیا برای ما اطمینان پیدا نمی شود که مسأله ای در اسلام به نام مسأله وضع این الفاظ برای این معانی به هیچ وجه وجود نداشته است و معنای حقیقت شرعیه که عباره اخرای از وضع است، وجود نداشته است، آن هم به هر کیفیت، ولو به آن کیفیتی که مرحوم آخوند (ره) بیان کرده اند (و ما هم بعداً درباره کیفیت قول ایشان از نظر علمی ان شاء الله بحث می کنیم که آیا این کیفیتی که ایشان ذکر کرده اند، اصولاً درست است یا نه؟) لکن فرض کنیم که این کیفیت ایشان هم درست است و هیچ هم قابل مناقشه نیست، اما عنوان وضع را که از دست نمی دهد، کیفیت وضع در ما نحن فیه، غیر از «وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنى» است، اصل و حقیقت وضع در استعمال محقق وضع تحقق دارد. روی هم رفته این نکات را که انسان ملاحظه کند اطمینان پیدا می کند به این که چنین مسأله ای به نام حقیقت شرعیه و این که شارع الفاظ را برای این معانی به هر کیفیت و به هر صورتی وضع کرده باشد، نمی تواند مورد تأیید قرار بگیرد و انسان با توجه به واقعیات، نمی تواند چنین مسأله ای را قبول کند.

### ثمره بحث حقیقت شرعیه

بحث دیگر که به عنوان مقدمه مطرح می کنیم این است که آیا اصلاً ثمره ای بر بحث حقیقت شرعیه ترتب پیدا می کند یا نه؟ بر فرض که ثمره ای ترتب پیدا کند، آن ثمره چیست؟ اگر نتیجه این بحث این شد که اصلاً بحث حقیقت شرعیه ولو به همین کیفیتی که متعارف در بحث است، هیچ ثمره ای بر آن ترتب پیدا نمی کند و بزرگانی هم این معنی را مدعی شده اند، خلل دیگری در بحث از این ناحیه پیدا می شود، که دیگر بحث حقیقت شرعیه را از آن عنوان معروف تنزل می دهد، برای اینکه بحثی که «لا یترب علیه ثمره» فقط جنبه ثمره علمیه در آن مطرح است. آن وقت ما باید بحث کنیم و ببینیم که از جهت علمی کدام حیثیت آن قابل بحث است؟ پس یک نظر مهم هم در رابطه با

ترتیب ثمره و عدم ترتیب ثمره خواهد بود.

اقوال مختلفی هست: یک قول را مرحوم آخوند(ره) در کتاب کفایه، در ذیل بحث حقیقت شرعی مطرح فرموده اند. ایشان معتقدند که بحث حقیقت شرعی ثمره عملیه دارد، عبارت از این است که اگر ما قائل بشویم به اینکه حقیقت شرعی ثابت است، یعنی مسأله وضع جدید را در اسلام قائل بشویم لازمه اش این است که اگر بعد از تحقق وضع، استعمالی از ناحیه شارع تحقق پیدا کرد، مثل این مثال معروف که شارع یک ماه بعد از وضع گفت: «صلّ عند رؤیه الهلال»، کلمه صلاه را استعمال کرد و مأمور به، قرار داد «عند رؤیه الهلال»، مرحوم آخوند(ره) می فرمایند: لازمه حقیقت شرعی این است که ما این «صل عند رؤیه الهلال» را حمل بر معنای جدید و اصطلاحی کنیم، یعنی «عند رؤیه الهلال» این عبادت لزوم دارد و این نماز مأمور به است. اما اگر کسی گفت: حقیقت شرعی ثابت نشده است و وضعی در اسلام برای معانی مستحدثه تحقق پیدا نکرده است، اگر حقیقت شرعی مطرح نیست پس این «صلّ عند رؤیه الهلال» در لسان نبی اکرم(صلی الله علیه و آله) معنایش همان معنای لغوی خواهد بود و معنای لغویش عبارت از دعاست، یعنی «يجب الدعاء عند رؤیه الهلال» نه اینکه «يجب الصلاه و العباده المخصوصه». پس این ثمره عملیه روشن به نظر مرحوم آخوند(ره) بر بحث حقیقت شرعی ترتیب پیدا می کند و ثمره هم ثمره عملیه است که آیا نماز عند رؤیه الهلال واجب است یا دعا عند رؤیه الهلال واجب است؟ کسی که قائل به ثبوت حقیقت شرعی است صلاه «عند رؤیه الهلال» را استفاده می کند، اما منکر حقیقت شرعی، و جوب دعاء «عند رؤیه الهلال» را استفاده می کند، این یک قول است در ثمره بحث حقیقت شرعی، حالا اقوال دیگر هم در این رابطه وجود دارد، که این اقوال را بعد عرض می کنیم ان شاء الله.

### بحث اخلاقی

در کتاب اصول کافی روایت سفیان بن السمط «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: انّ الله اذا أراد بعبد خيراً فأذنب ذنباً أتبعه بنقمة و يذكّره الاستغفار و اذا أراد بعبد شراً فأذنب ذنباً أتبعه بنعمه، لينسيه الاستغفار و يتمادى بها و هو قول الله عزّ و جلّ سنستدرجهم من حيث لا يعلمون بالنعم عند المعاصي». ترجمه ظاهریش این است که امام صادق «صلوات الله علیه» می فرماید: هنگامی که خداوند نسبت به عبده خیر و عنایت را اراده می کند، این عنایت شامل حال او می شود «حتى عند المعصيه»، باز هم مشمول عنایت خداوند است، به چه کیفیت «عند المعصيه» مشمول عنایت است؟ به این کیفیت که می فرماید: اگر معصیتی از او تحقق پیدا کرد و گناهی از او سرزد، خداوند او را به یک نعمت و ناراحتی مبتلا می کند، تا اینکه بر اثر ابتلای به آن نعمت و ناراحتی توجهش را به خداوند زیاد کند و متذکر استغفار شود و در رابطه با آن گناه، طلب غفران و طلب عفو از خداوند تبارک و

تعالی داشته باشد. اما در مقابل «اذا أراد الله بعد شراً فأذنب ذنباً» اگر یک عبدی مورد بی عنایتی خداوند تبارک و تعالی قرار گرفت، در هنگام معصیت با او این گونه معامله می شود که بعد از آن که معصیتی از او صادر شد خداوند نعمتی را به او عنایت می کند که بر اثر این نعمت توجهش را به خداوند کم کند و مسأله استغفار مورد نسیان او قرار بگیرد و چه بسا خیال کند که مثلاً گناه، دیگر هیچ عکس العملی ندارد، برای اینکه عقیب این گناه چنین نعمتی شامل حال او شد، در نتیجه این گناه را تکرار کند، می فرماید: این آیه شریفه «سَنَسِي تَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ» مقصود از استدرج همین نعمتهای عند المعصیه است، یعنی «سَنَسِي تَدْرِجُهُمْ» دنبال هر معصیتی نعمتی به او می دهیم که این نعمت استغفار را از دست او بگیرد، توجهش را به خداوند کم کند و روزبه روز حالت انحطاط و تنزل برای او پیدا شود. پس این «سَنَسِي تَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ» می فرماید: «أى بالنعم عند المعاصي» دنبال معصیت، نعمتها به جانب او سرازیر می شود، برای اینکه تنزل و انحطاط پیدا کند.

این تقریباً شبیه آن آیه شریفه است که می گوید: اینهایی که گناه می کنند و کافر هستند خیال نکنند که ما به اینها مهلت که می دهیم، به نفعشان است، «إِنَّمَا نُمَلِّئُ لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا» این تأخیر و این اطالۀ عمر و این توجه و عنایت برای این است که «لِيَزْدَادُوا إِثْمًا» برای این است که گناه بیشتر از آنها تحقق پیدا کند و اضافه شود.

در این روایت، جهاتی است که انسان باید دقت کند: یک جهت همین مسأله است که توجه یک نعمتی به انسان نباید انسان را گول بزند. چه بسا انسان خیال می کند که توجه نعمت برای این است که این مثلاً محبوب خداوند تعالی است و از وضع او راضی است که نعمتها را به طرف این سرازیر کرده است، و در مقابل توجه نعمت، چه بسا گاهی از اوقات خود انسان هم فریب می خورد و خیال می کند که یک نعمت و یک ناراحتی که به او توجه پیدا می کند، در حقیقت مورد کم لطفی خداوند تبارک و تعالی واقع شده است، در حالی که چه بسا، مطلب، بر حسب این روایت کاملاً عکس این معنی است.

نقمت، دلیل بر عنایت است و نعمت دلیل بر عدم عنایت. این یک مسأله طبیعی و عادی است که کسی که در نعمت باشد، هرچه نعمت بیشتر و هرچه عنایت نعمت کاملتر باشد انسان توجهش به خداوند تبارک و تعالی چه بسا کمتر خواهد بود.

از این روایت باید این درس را هم بگیریم که نعمتها نباید ما را از خداوند دور کند، نعمتها نباید باعث شود که انسان، خداوند را به وادی فراموشی بسپارد که ذات نعمت یک چنین اقتضائی در آن وجود دارد. انسان در حالت ابتلاء توجهش به خداوند فراوان است، اما انسان در حال نعمت خیلی کم به خداوند توجه می کند، اما مسأله نباید به این صورت باشد، بلکه روی قاعده و حساب، در حال نعمت هم انسان مثل حال نقمت باید توجه کامل به خداوند تبارک و تعالی داشته باشد. همان طوری که در حال نقمت از خداوند رفع گرفتاری را انسان همیشه تقاضا می کند، در حال نعمت هم به عنوان



سپاس و به عنوان شکر منعم باید توجه کامل به خداوند تبارک و تعالی داشته باشد. جهات دیگری هم در این روایت هست که اگر توفیقی باشد بعد ان شاء الله صحبت می کنیم.

### پرسش:

- ۱ - ارتباط حقیقت شرعیه و اقتضای وضع جدید چیست؟
- ۲ - حقیقت شرعیه در زمان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) به چه صورت بود؟
- ۳ - توجیه کلام پیامبر (صلی الله علیه و آله): «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» را در رابطه با وضع لفظ بیان کنید؟
- ۴ - چگونه بر بحث حقیقت شرعیه ثمره عملیه مترتب می شود؟

ص: ۴۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### نظر مرحوم آخوند(ره) در ترتب ثمره عملی بر بحث حقیقت شرعیه

راجع به ترتب ثمره عملی در بحث حقیقت شرعیه مرحوم آخوند(رضوان الله علیه) در کفایه می فرمایند: ثمره در استعمالی ظاهر می شود که تأخر آن استعمال از وضع شارع، احراز شده باشد.

اگر ثابت شد استعمال «صلّ عند رؤیه الهلال» متأخر از حقیقت شرعیه است و متأخر از تحقق وضع عند الشارع است، ما آن را بر معنای حقیقی حمل می کنیم، یعنی معنای حقیقی جدید، معنای «مستحدث فی الشرع» و می گوئیم: که مقصود از «صلّ عند رؤیه الهلال» همان نماز و عبادت مخصوصه است. اما اگر حقیقت شرعیه ثابت نشده باشد و ما وضع شرعی را مورد انکار قرار بدهیم این «صلّ عند رؤیه الهلال» به لحاظ اینکه فاقد قرینه مجاز است و هیچ قرینه ای همراه او نیست باید حمل بر معنای حقیقی لغوی بشود و بگوئیم: «صلّ عند رؤیه الهلال» یعنی «ادع عند رؤیه الهلال» معنای صلاه، همان معنای حقیقی لغوی خواهد بود. این یک ثمره عملیه مهمی است، که آیا وظیفه عند رؤیه الهلال، نماز خواندن یا دعا کردن است؟

بعضی در فرض اول با مرحوم آخوند(ره) موافقت کرده اند، که اگر ما قائل به ثبوت حقیقت شرعیه بشویم و تأخر این استعمال را از وضع شارع، احراز کنیم، باید حمل بر معنای جدید بشود،

«صلّ» به معنای عبادت مخصوصه خواهد بود. اما اگر قائل به حقیقت شرعیه نشویم، در این فرض با مرحوم آخوند(ره) مخالفت کرده اند. مرحوم آخوند(ره) می فرمودند که روی عدم ثبوت حقیقت شرعیه ما حمل بر معنای لغوی می کنیم، حمل بر معنای حقیقی اول می کنیم، اما این بعض می فرمایند: نه، اگر ما قائل به ثبوت حقیقت شرعیه نشویم این «صلّ عند رؤیه الهلال» اجمال پیدا می کند و مشخص نیست که معنایش آیا معنای حقیقی اول یا معنای مجازی است؟ بعد کأنه به اینها گفته می شود که در دوران بین اینکه مراد متکلم، معنای حقیقی یا مجازی باشد، اصاله الحقیقه محکم است و حکم می کند به اینکه مراد، همان معنای حقیقی است، چرا شما این اصاله الحقیقه را رعایت نمی کنید؟ چرا می گوئید: «صلّ عند رؤیه الهلال» اجمال دارد، اجمالی که یک طرفش معنای حقیقی است و یک طرفش معنای مجازی است. اجمال مردّد بین معنای حقیقی و معنای مجازی شاید معنا نداشته باشد، اصاله الحقیقه همان معنای حقیقی را به عنوان مراد متکلم مبین می کند، پس چرا شما می گوئید که اجمال دارد؟

این بعض در جواب اینطور می فرمایند: اگر معنای مجازی یک معنای مجازی معمولی باشد و مجاز یک مجاز متعارف متداول باشد مسأله همین طوری است که شما می گوئید، که در دوران بین حقیقت و مجاز ما حق نداریم بگوییم: اجمال دارد، همانطوری که حق نداریم حمل بر معنای مجازی کنیم، بلکه باید حمل بر معنای حقیقی بشود. اما اگر مجاز، مجاز مشهور شد، که معنای مجاز مشهور این است که لفظ، کثرت استعمال در معنای مجازی پیدا کرد، نه کثرتی که به حدّ وضع تعینی برسد، برزخ بین وضع تعینی و مجاز متعارف و متداول، این لفظ یک انسی با معنای مجازی پیدا می کند، یک ارتباط نزدیکی به واسطه کثرت استعمال با معنای مجازی پیدا می کند. ارتباطش به این حدّ است که وقتی شما این لفظ را بدون قرینه مجاز استعمال می کنید احتمالش، در ردیف احتمال حقیقت قرار می گیرد، به طوری که دیگر ترجیحی برای جانب حقیقت باقی نمی ماند، بلکه لفظ «یصیر مجملاً». از یک طرف احتمال معنای حقیقی جریان دارد، چون فرض این است که قرینه خاصی بر مجاز اقامه نشده است و از یک طرف احتمال معنای مجازی مطرح است، برای آن شهرت و کثرت استعمال لفظ در معنای مجازی. لذا امرش دایر و مردّد می شود «بین الحقیقه و المجاز»، عنوان اجمال و ابهام پیدا می کند. بعد می گویند: در ما نحن فیه هم مسأله به همین نحو است، آنهایی که حقیقت شرعیه را منکر هستند دیگر لا اقل مجاز مشهور را که نمی توانند انکار کنند، نمی توانند بگویند: این الفاظ، در معانی مجازیه کثرت استعمال ندارند، لا محاله کثرت استعمال در معانی مجازیه جدید به حدی رسیده که عنوان مجاز مشهور پیدا بشود. لذا اگر کسی قائل شد به اینکه حقیقت شرعیه ای وجود ندارد، معنایش این نیست که «صلّ عند رؤیه الهلال» را حمل بر معنای حقیقی اول کند، بلکه معنایش این است که اجمال پیدا می کند، نمی دانیم که آیا مراد، معنای مجازی یا

معنای حقیقی اولی است؟ پس بعضی ها هم ترتب ثمره را به این کیفیت بیان کرده اند که در صورت ثبوت حقیقت شرعیه، حمل بر معنای جدید و در صورت عدم ثبوت، اجمال و ابهام است که نه معنای حقیقی و نه معنای مجازی، هیچ کدام معلوم نیست که مشخصا اراده شده باشد.

### انکار ترتب ثمره عملی بر بحث حقیقت شرعیه

این دو بزرگوار در اصل ترتب ثمره موافق باهم بودند، لکن بزرگانی داریم از اعظام، که اینها به طور کلی ترتب ثمره عملی را در بحث حقیقت شرعیه مورد انکار قرار داده اند، یکی از آنها مرحوم محقق نائینی (أعلى الله مقامه الشریف) و بعضی الاعلام که از تلامذه ایشان بوده اند هم در کتاب محاضرات همین معنی را اختیار فرموده اند. آیا کلام ایشان قابل مناقشه است یا اینکه حتما باید این مطلب را بپذیریم؟ اگر ما فرضا این مطلب را بپذیریم دیگر بحث حقیقت شرعیه مثل شیر بی سر و دم می ماند، برای اینکه با آن نکته های سه گانه ای که ما عرض کردیم در مقدمه بحث، به ضمیمه اینکه هیچ ثمره عملیه ای هم بر این مطلب ترتب پیدا نمی کند دیگر چندان بحث مهمی نخواهد بود. اما اگر ما این حرف را بپذیریم و گفتیم که ثمره عملیه داریم، می توانیم با قطع نظر از آن نکات قبلی، قدری روی آن بحث کنیم، برای اینکه ثمره بر آن ترتب پیدا می کند. اول بیان اینها را توجه بفرمایید تا ببینیم که چه باید گفت.

ایشان می فرمایند: ما حتی به یک مورد برخورد نمی کنیم «لا- فی الکتاب و لا فی السنه النبویه و لا فی روایات الائمه علیهم السلام» که یکی از این الفاظ، استعمال شده باشد و ما مردد باشیم بین اینکه مراد، معنای حقیقی اول است یا اینکه معنای مستحدث جدید است؟ چطور می شود این حرف را اثبات کرد؟ می فرمایند: همانطوری که تقریبا مرحوم آخوند(ره) در ذیل بحث حقیقت شرعیه اشاره فرموده اند: اگر کسی حقیقت شرعیه را هم انکار کند، لکن حقیقت عند المتشرعه را نمی تواند انکار کند. تعبیر مرحوم آخوند(ره) این است که اگر کسی حصول این معنی را منع کند، این «مکابره». لذا حقیقت عند المتشرعه یعنی مردم در تعبیرات خودشان وقتی که این الفاظ را به کار می بردند و استعمال می کردند، معانی جدید را بلا قرینه اراده می کرده اند. مثلا بیست سال که از طلوع اسلام منقضی شد، باز هم انسان می تواند بگوید که کلمه نماز در بین مسلمانها وقتی که اطلاق می شده و اراده می شده است، این معنای جدید، باز هم نیاز به قرینه داشته است؟ کسی می تواند یک چنین حرفی را بزند؟ خود ما الان ملاحظه می کنیم که مثلا با اینکه انقلاب ما ده سال است که پیروز شده است، لکن یک اصطلاحات جدیدی در همین انقلاب آمده است، به واسطه مرور این سنین و هفت، هشت، ده سال، تا این اصطلاحات را می گویند آدم همین معنای معروفش را استفاده می کند، که این طبیعی مسأله است. وقتی که یک دگرگونی و تحوّل به وجود آمد و افراد زیادی تابع این معنا بودند و

مسائلی بین اینها مطرح می شد، مخصوصاً مسائلی که جنبه وظیفه شرعی و جنبه فریضه الهی داشته، دیگر بعد از چند سال استعمالشان طوری است که اگر همین معانی تازه از آنها اراده بشود هیچگونه قرینه ای لازم ندارد. لذا حداقل، در اواخر زمان نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) ما می توانیم بگوییم که این حقیقت عند المتشرعه ثابت بوده است، ولو اینکه حقیقت شرعی را کسی به طور کلی انکار کند، اما این دیگر قابل انکار نیست، انصافاً این را نمی شود انکار کرد. اگر حقیقت عند المتشرعه حداقل در اواخر زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ثابت شده باشد، دیگر این معنا روشن می شود که بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هر مسلمانی، در هر رتبه و مقامی وقتی که این الفاظ را استعمال می کرده است همین معانی مستحدثه فی شرع الاسلام را اراده می کرده است. وقتی که نوبت به امیر المؤمنین (صلوات الله علیه) رسید، امیر المؤمنین (علیه السلام) - فی رأس المتشرعه - اگر چیزی حقیقت عند المتشرعه پیدا کرد کسی نمی تواند بگوید که امیر المؤمنین (علیه السلام) از این دایره بیرون است. استعمالات امیر المؤمنین (علیه السلام) هم «بما أنه من المتشرعه و فی رأس المتشرعه» به همین صورت بوده است، و همینطور ائمه بعدی (صلوات الله علیهم أجمعین). امام صادق و امام باقر (علیه السلام) «بما أنهما من المتشرعه» وقتی که این الفاظ در کلمات آنها استعمال می شود، نباید تردید داشته باشیم، مثلاً اگر این «صلّ عند رؤیه الهلال» از خود امام صادق (علیه السلام) صادر شد، یکی از متشرعه است، مبین حکم است، دارد حکم را در قالب «صلّ عند رؤیه الهلال» برای زراره مطرح می کند. آیا در این تردیدی است که مراد از این «صلّ عند رؤیه الهلال» معنای مستحدث است؟ لذا می فرماید که ما نتیجه می گیریم که تمام الفاظی که در السنه ائمه (علیهم السلام) «من امیر المؤمنین علیه السلام الی الامام الثانی عشر عجل الله تعالی فرجه» استعمال شده، اینها مثل استعمالات دیگر متشرعه می ماند، همان طوری که مردم عادی نماز را به این معنای جدید استعمال می کرده اند بلاقرینه اصلاً، اینها هم با همین مردم و از جمله این مردم و با همین الفاظ با مردم صحبت و بیان احکام می کرده اند. لذا روی قول به حقیقت متشرعه که قابل انکار نیست جمیع روایات صادره از خود ائمه مبین المراد است، اکثریت روایات، بلکه صدی نود و پنج روایات را هم همین نحو روایات تشکیل می دهد. این روایاتی که ما در فقه می خوانیم اکثراً از ائمه (علیهم السلام) است، چه در باب صلاه و صومش و چه در باب حج و امثال ذلك، روایات از خود اینها نقل شده است و اینها این الفاظ را به کار برده اند.

### وصول اکثر الفاظ کتاب و سنت از طریق ائمه (علیه السلام)

بعد از بیان این دو بزرگوار، دو جهت دیگر باقی می ماند و دو سنخ روایت دیگر، یکی روایاتی که ائمه (علیه السلام) از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) روایت می کنند، مطلبی که امیر المؤمنین (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل می کند، مطلبی که امام صادق (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل می کند و هکذا. تعبیری در کلام

اینها شده است که بعد عرض می‌کنم که این تعبیر هیچ‌گونه شایستگی نداشته است و آن این است که می‌فرمایند: الفاظ کتاب و سنت نبویّه اکثراً از طریق ائمه به ما رسیده‌اند. راجع به الفاظ کتاب من بحث دارم، اینها از طریق ائمه به ما رسیده است. اکثر روایات نبویّه ما را ائمه نقل کرده‌اند. شما می‌دانید که در بین روایات خیلی دوست داریم که «قال الصادق علیه السلام» که «قال النبی کذا»، و «قال امیر المؤمنین علیه السلام» که «قال النبی کذا». این قسمت را هم اینها اینطور می‌فرمایند، وقتی که امام صادق (علیه السلام) روایتی را از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل می‌کند، که در آن روایت کلمه مثلاً صلاه ذکر شده است، اگر امام صادق (علیه السلام) فرمود «قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): صلّ عند رؤیه الهلال» اینها می‌فرمایند که چون ناقل، امام صادق است و امام صادق «من المشرع» است، این الفاظ در لسان مشرع، حقیقت در معنای جدید دارد در این قبیل هم ما باید حمل بر معنای جدید کنیم. بگوییم: «قال رسول الله: صلّ عند رؤیه الهلال» را اگر امام صادق (علیه السلام) نقل کرد، این مثل این است که خودش فرموده است: «صلّ عند رؤیه الهلال»، اگر خود امام صادق (علیه السلام) می‌فرمود: «صلّ عند رؤیه الهلال» شما چطوری معنا می‌کردید؟ حالا که به صورت نقل از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و اینکه ایشان فرموده‌اند: «صلّ عند رؤیه الهلال» این هم معنایش همین است، چاره‌ای نداریم جز اینکه حمل بر معنای جدید و معنای مستحدث بکنیم.

پس این قبیل روایاتی که جنبه حکایت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را دارد و رویش ائمه ما علیهم السلام هستند، تردیدی در آن نیست که مقصود از صلاه، ولو در لسان رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، عبارت از معنای جدید است. باقی می‌ماند یک سری روایاتی که از غیر طریق ائمه (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده باشد، فرض کنید که رویش هم موثق باشد که از نظر اعتبار و حجیت نتوانیم در آن مناقشه کنیم. آن وقت در این سری از این روایات اینها ادعا می‌فرمایند که یک روایت اینطور که رویش غیر امام، از رسول الله (صلی الله علیه و آله) باشد و از این الفاظ یکی در آن استعمال شده باشد و مرادش هم مبین نباشد، ما نداریم، ما هرچه که گشتیم پیدا نکردیم. یک روایتی که کلمه مثلاً صلاه در آن باشد، معنایش هم مشخص نباشد و رویش هم غیر ائمه معصومین (علیه السلام) باشند، ما نتوانستیم چنین روایتی پیدا کنیم.

وقتی که اینطور شد، پس بحث حقیقت شرعیه چه ثمره‌ای دارد؟ حقیقت شرعیه باشد یا نباشد در کدام مورد ثمره ظاهر می‌شود؟ حتی یک مورد هم ما نداریم که به عنوان ترتب ثمره بخواهیم مطرح کنیم.

### کلام مرحوم نائینی (قده) و خوئی (قده) و اشکالات آنها

بیان این دو بزرگوار چنین است. سه مناقشه در آن است که یکی ارتباط به بحث ندارد ولی مناقشه اصلی است و یکی هم ارتباط به بحث دارد و چندان مهم نیست و یک مناقشه بسیار مهم، که

سومین مناقشه است ان شاء الله عرض می کنیم. اما آنکه به بحث ارتباط ندارد: همین تعبیری است که در کلام اینها شده است، که الفاظ کتاب و سنت، حالا- شاید هم این «من طغیان القلم» باشد، گاهی قلم طغیان می کند و گاهی هم آدم توجه ندارد به اینکه چه دارد می نویسد. آدم همان طوری که در گفتن گاهی دچار اشتباه می شود در نوشتن هم گاهی اینطوری است. باید توجه شود که مسأله کتاب، مسأله ای نیست که ارتباط به نقل ائمه داشته باشد، کتاب دو حیث دارد، یک حیث، الفاظ کتاب است و یک حیث معانی این الفاظ است. آنکه هیچ شبهه ای در آن نیست این است که در معنای کتاب مرجعی غیر از ائمه معصومین (علیه السلام) در آنجایی که بیانی داشته باشند ما نداریم. البته آنجایی که بیانی نباشد در جای خودش ثابت شده است که ظواهر کتاب، مثل ظواهر سایر کلمات حجت است. اما آنجایی که بیانی ائمه داشته باشند، و لو بر خلاف ظاهر کتاب هم باشد این بیان ائمه به منزله قرینه است، ائمه مفسر و مبین قرآن هستند و کسی نمی تواند در تفسیر قرآن، خودش را بی نیاز از مراجعه به ائمه معصومین (علیه السلام) ببیند و اگر بی نیاز دید، آن دیگر تفسیرش «لیس تفسیرا للقرآن» اسمش تفسیر واقعی نخواهد بود، این معنا جای تردید نیست. اما الفاظ کتاب، آیا سوره «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» جزء کتاب است یا نه؟ این دیگر بستگی ندارد به اینکه امام معصوم تأیید کند، این بستگی به تواتر دارد، در بحث علوم قرآن این معنا ثابت شده است که قرآن، مثل نماز جمعه نیست که اگر یک روایت صحیح دالالت بر وجوب نماز جمعه کند «تجب صلاة الجمعة»، قرآن به عنوان رساله مطرح نیست. قرآن به عنوان اساس اسلام مطرح است، به عنوان تنها معجزه خالده باقیه و پشتوانه اسلام مطرح است و چیزی که به این نحو مطرح باشد خبر واحد در آن حجیت ندارد و لو در اعلی درجه صحت باشد، پنجاه عادل هم روایت کنند، این فقط راهش منحصر به تواتر است، باید به تواتر یکی بعد از دیگری متصل بشود تا به نبی اکرم «صلوات الله و سلامه علیه» برسد و غیر از مسأله تواتر هیچ راهی برای اثبات چیزی به عنوان قرآن «و بما انه بعض من القرآن و بما انه آیه من القرآن» نداریم. مسأله قرآن فقط بستگی به تواتر دارد، اینطور نیست که ما بگوییم؛ الفاظ کتاب از طریق ائمه برای ما ثابت شده است، نه، الفاظ کتاب هیچ ارتباطی به ائمه ندارد، ائمه هم در الفاظ کتاب مثل دیگران هستند، هیچ فرقی ندارند، فقط ائمه مبین قرآن هستند و دیگران نیستند اصلا.

پس این شاید «من طغیان القلم» بوده است که فرموده اند: الفاظ قرآن هم از طریق ائمه (علیه السلام) برای ما ثابت شده است، این توضیح بیشتری دارد که من عرض نمی کنم، ولی در بحثهای مقدمه تفسیر و علوم قرآن این معنا ثابت شده است که قرآن تنها یک طریق دارد و آن طریق هم عبارت از تواتر است، و غیر از تواتر نمی تواند چیزی را به عنوان قرآنیت ثابت کند. پس این که تا به قرآن می رسید مسأله قطعیت صدور را مطرح می کنید؛ فقط برای خاطر همین نکته است که قرآنیت، راه اثباتش مسأله تواتر است و هیچ ارتباطی به مسأله امامت و ولایت ندارد، الفاظ و معنای کتاب، نباید با هم خلط

شوند.

### پرسش:

- ۱ - نظر مرحوم آخوند(ره) در ترتب ثمره عملی در حقیقت شرعیه چیست؟
- ۲ - مراد از انکار ترتب ثمره عملی در بحث حقیقت شرعیه را توضیح دهید.
- ۳ - مقصود از وصول الفاظ کتاب و سنت از ائمه(علیهم السلام) را شرح دهید.

ص: ۵۶



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### تواتر؛ تنها طریق اثبات قرآن بودن

راه اثبات قرآنیّت منحصرًا عبارت از تواتر است و خبر واحد ولو در اعلى درجه صحت و اعتبار باشد، قرآنیّت را نمی تواند ثابت کند، این مطلب علاوه بر اینکه مورد اتفاق همه علماء مسلمین من الشیعه و السنی است، به صورت اصل مسلمی بین علماء مطرح است و حتی در مواردی روی این اصل، مباحثی پیش آمده است: مثلاً مالکیه و یک جماعت دیگر معتقدند که این «بِسْمِ اللَّهِ» که در ابتدای سوره قرآن وجود دارد، جزء قرآن نیستند و دلیل اقامه کرده و گفته اند: اینها به صورت متواتر قرآنیّتشان ثابت نشده، چون در قرآنیّت تواتر لازم است و اینها هم «لم یثبت تواترها». لذا ما نمی توانیم بگوییم: که اینها جزء قرآن است. دیگران که در مقام جواب از این استدلال برآمده اند، حرف مالکیه را رد کرده اند. آنها می گویند: وجود بسم الله در ابتداء هر سوره ای به تواتر ثابت شده و شاهدش این است که گفته اند: در جمیع مصاحف که در صدر اسلام نوشته شده، در حالی که مقید بوده اند، که غیر از قرآن را در مصاحف ننویسند و حتی مقید بودند که اسماء سوره را ننویسند. چون اسماء «لیس من القرآن»، مع ذلك، بِسْمِ اللَّهِ در تمام آن مصاحف وجود دارد بلا استثناء. این دلیل بر تواتر بِسْمِ اللَّهِ در رابطه با قرآن است.

پس این استدلال و همین طور جواب، هر دو مبتنی بر یک اصل مسلمی است و آن این است که راه ثبوت قرآنیت، مسأله تواتر است. همینطور سیوطی در کتاب اتقان، که اتقان در علوم قرآن است و اخیرا در دو جلد چاپ شده است، می فرماید: که فخر رازی صاحب تفسیر کبیر، ایشان نقل کرده که در بعضی از کتب قدیمه نقل شده که ابن مسعود، مفسر در صدر اسلام، معتقد بوده که فاتحه الکتاب و همینطور معوذتین فی آخر الکتاب، اینها «لیست من القرآن». نه فاتحه الکتاب من القرآن است و نه معوذتین. بعد ایشان استبعاد می کند، می گوید: که چطور می شود کسی چنین حرفی بزند؟ چیزی که مبتنی بر تواتر است و با تواتر ثابت شده! ابن مسعود چه می خواهد بگوید؟ آیا می خواهد بگوید با اینکه متواتر است، درست نیست. اینکه به تعبیر اینها موجب کفر است. اگر می خواهد بگوید: در قرآنیت تواتر لازم نیست، سبب می شود که اصل قرآن را متزلزل کند، این را کسی نمی تواند انکار کند که قرآنیت تواتر لازم دارد. لذا می گوید: بهتر این است که یا کلام ابن مسعود را توجیه کنیم، یا بگوییم: این نسبتی که به ایشان داده اند، دروغ است، بیخود این نسبت را به ایشان داده اند، مسأله به این صورت نیست. این یک اصل مسلم بین همه علماء من الشیعه و السننی است، که قرآنیت تواتر لازم دارد. چرا؟ آیا این برای این است که می خواهیم مطلبی را به خداوند نسبت بدهیم. نسبت دادن به خداوند این خصوصیت را دارد، که بگوییم: که فرق می کند انسان می خواهد یک وقت مطلبی را به امام نسبت بدهد، به نبی نسبت بدهد، اگر یک سند صحیحی داشته باشد، کافی است. اما اگر انسان بخواهد به خدا یک مطلب و کلامی را نسبت بدهد، این تواتر لازم دارد. آیا روی این جهت است؟ ما به این جهت ارتباطی نداریم، برای اینکه کلماتی داریم که به خداوند تبارک و تعالی اسناد داده می شود. آیا چون اسناد به خداوند داده می شود، این خصوصیت در آن هست؟ نه، مسأله اسناد به خداوند مطرح نیست، برای اینکه ما مطالب دیگری هم داریم به عنوان حدیث قدسی، اسناد به خداوند هم می دهیم، در آنها هیچ مسأله تواتر هم دخالت ندارد. حدیث قدسی مسائلی است که به خداوند تبارک و تعالی اسناد داده می شود، اما راهش هم راه تواتر نیست.

### خصوصیت قرآن در لزوم اثبات آن به وسیله تواتر

مسأله عبارت از خصوصیتی است که در نفس قرآن وجود دارد. این قرآن یک خصوصیتی دارد که اقتضا می کند راهش منحصر به تواتر باشد. برای اینکه این قرآن از روزی که نازل شد، در مقام تحدی و اعجاز برآمد و «هل من مبارز» طلبد. آن هم در یک جوّی که مسأله فصاحت و بلاغت به اعلی درجه رسیده بود و در محیط حجاز تنها علمی که مطرح بود، مسأله فصاحت و بلاغت بود. و از طرفی هم به تعبیر خود قرآن، اساس اسلام متکی بر این معجزه است، نه در بدو طلوعش، بلکه الی یوم القیامه و کتابی بود که مدعی این معنی بود که جمیع جوامع بشری را از همان هنگام تا روز

قیامت، می خواهد از تمام ظلمتها و تاریکیها و انحرافها و ضلالتها، نه تنها گمراهی های آن روز و نه تنها ضلالتهای در آن محیط بلکه ضلالتها به هر گونه و به هر کیفیت، آن هم الی یوم القیامه، نجات دهد.

کتابی که به این عنوان مطرح است، مثل حدیثی نیست که امام صادق(صلوات الله علیه) بفرماید: فلان چیز واجب است و فلان چیز حرام است. دواعی بر نقل کتاب اینطوری، متوفّر و متکثّر بوده است. قرآن به عنوان بیان حکم که نیامده است و کسی نمی تواند بگوید: قرآن کتابی است که برای بین احکام آمده است، احکام هم یک بخشی از بخشهای قرآن است. آیات الاحکام در قرآن، یک بخشی از آیات قرآن را تشکیل می دهد. اما نه اینکه قرآن تنها برای بیان احکام آمده باشد، قرآن برای بیان مجموعه چیزهایی که در کمال و سعادت انسانها تا روز قیامت نقش دارد، آمده است.

چنین مسأله ای معنی ندارد که وقتی که یک آیه ای در یک رابطه ای وارد می شود فقط یک نفر بگوید:

که «سمعت رسول الله أنه قال هذه الآية كذا» به دیگران مراجعه کنیم بگویند که ما خبر نداریم، به هر کسی مراجعه کنیم، بگوید که اطلاعی ندارد. مسأله قرآن به یک صورت عجیبی از همان بدو نزولش مطرح بوده و همه هم با در نظر گرفتن آینده اسلام روی ارشاد و هدایت رسول خدا(صلی الله علیه و آله) در این رابطه مشغول کار و فعالیت بوده اند. اگر دینی به عنوان خاتمیت مطرح است و تنها پشتوانه این دین، قرآن است. اگرچه معجزه های دیگر هم نیز داریم، اما آن معجزه ها پشتوانه اساسی اسلام نیست. لذا در آنها هم ما، تواتر را شرط نمی دانیم. اگر یک خبر صحیحی روایت کرد، که سنگریزه در دست رسول اکرم(صلی الله علیه و آله) تسبیح گفت و سلام کرد و اشباه ذلک، قبول می کنیم برای اینکه در معجزه های دیگر دلیلی نداریم که تواتر اعتبار دارد. ولی اگر قرآن را نتوانیم «حتی بما أنه معجزه» در ردیف سایر معجزه ها قرار بدهیم، خداوند به عنوان پشتوانه قرآن می فرماید: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» چرا خداوند تصدی حفظ قرآن را به عهده گرفته است؟ برای اینکه اساس اسلام متکی به قرآن است و تنها پشتوانه اسلام تا روز قیامت، قرآن است، یعنی: در حقیقت ما از صدر خلقت الی آخر الخلقه، کتابی به این گونه و با این خصوصیت نمی توانیم داشته باشیم. آیا چنین کتابی با چنین خصوصیت و با چنین ارزش که از روز اول با همین ارزش و به این عنوان مطرح بوده، می توانیم، بگوییم که اگر یک آدم عادلی آمد از رسول خدا(صلی الله علیه و آله) هم نقل کرد، که مثلاً فلان آیه «جزء من القرآن» بگوییم که خبر واحد معتبر است! آیا ما می پذیریم؟ نه، اینجا جای خبر واحد معتبر نیست. اینجا نمی توانیم به مجرد اینکه یک راوی یک روایت این چنینی آورد، مهر قرآنیّت را به این خبر بزنیم و بگوییم که این معجزه خالده است و ضامن بقاء اسلام است. این حساب در قرآن وجود دارد.

اما در روایتی که می خواهد حکمی را بیان کند، تواتر را لازم نمی دانیم. در روایتی که می خواهد معجزه ای را بیان کند یا یک مسأله دیگری را می خواهد بیان کند، ما تواتر را لازم نمی دانیم. این

خصوصیت تنها در قرآن است، «لا لأنه كلام الله لا لأنه معجزه» نه، در معجزات دیگر و در سایر کلام الله، مثل حدیث قدسی، مسأله چنین نیست، «بل لخصوصیه فی القرآن» و آن خصوصیت مقتضی این معناست، این قرآن به این عنوان مطرح شده و چیزی که به این عنوان مطرح شده باشد، معنا ندارد که فقط یک نفر یا دو نفر راوی داشته باشد، و حتی آنهایی که مخالف با اسلام بودند، چون قرآن «هل من مبارز» طلبد شده بود، خیلی به رگ غیرت آنها برخورد کرده بود. افرادی در فصاحت و بلاغت در اعلی درجه و بالاترین مرتبه بودند و در مقابل رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، امی بود، استاد و کلاس و مدرسه ندیده بودند، حتی الی آخر العمر خطی نوشتند. آنوقت چنین کسی در مقابل آن بزرگان آمده می گوید: «إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عِبَادِنَا فَآتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ»، ما نمی گوییم که همه قرآن را بیاورید، بلکه فقط یک سوره بیاورید که اگر شما به اطلاق «سوره» تمسک کنید و باید تمسک کنید، حتی کوچکترین سوره قرآن، مثلاً سوره «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ» یعنی سوره سه آیه ای را هم نمی توانید بیاورید تا چه برسد به سوره های بزرگ یا مجموعه قرآن. این «هل من مبارز» قرآن، چقدر به بزرگان اهل فصاحت و بلاغت برخورد داشت! طبعاً این ها در مقام مقابله برمی آمدند. طرح این بود که اول قرآن را ببینند چه چیز دارد و تشخیص بدهند که سوره «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ مِنَ الْقُرْآنِ» است بعد این سوره را بگیرند و بروند در منزل بنشینند و به سر خود بزنند و ببینند که آیا مثل این سوره می توانند بیاورند یا نه؟ لذا نه تنها مسلمانها برای ثبت و ضبط و حفظ قرآن تسابق داشتند، بلکه معاندین و مخالفین، لعل تسابقشان بیشتر بود، برای اینکه ببینند که می شود با قرآن معارضه کرد و می شود واقعا به مبارزه با هل من مبارزی که این مرد امی طلبد شده، برخاست؟ یک چنین موقعیتی مسأله قرآن داشته که هر آیه ای که نازل می شده مخالف و مؤالف سبقت می گرفتند برای اینکه این آیه را به دست بیاورند و ببینند این آیه چیست و مربوط به چه مسأله ای است، در رابطه با کدام سوره ای از سور قرآنی است؟ لذا کتاب با این موقعیت و با این شرایط، چیزی نیست که خبر واحد ولو مثل زراره و امثال زراره بخواهد آن را اثبات کند که فرضاً بخواهد روایتی در رابطه با قرآنیته داشته باشد. اصلاً مسأله قرآن بعد از رحلت نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) یک امر مسلم و روشنی بین جمیع مسلمین بوده است.

### ضبط قرآن در زمان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله)

در کتاب (مدخل التفسیر)، بحث های این طوری را داریم، همین مسأله تواتر قرآن را هم من آنجا در چند صفحه نوشته ام. مسأله این است که قرآن حتی در اواخر زمان نبی اکرم (صلی الله علیه و آله)، یک شیء روشن ثابت مضبوط و مشخص بود و اینکه بعضی از بزرگان مفسرین معتقدند که جمع قرآن در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نبوده، به نظر من از اشتباهات بزرگ ایشان است. قرآن به عنوان کتاب مطرح است، کتاب چیست؟ شما یک وقت می خواهید کتاب بنویسید، شروع می کنید به یادداشت نوشتن،

هی یادداشت می کنید، یک مطلب از این کتاب، یک مطلب از آن کتاب، هزارها یادداشت دارید. بعد به شما می گوئیم: آقا شما کتابتان را نوشتید، می گوئید: نه. می گوئیم: پس چه کردید؟ می گوئید: که ما یک سری یادداشت‌هایی تهیه کردیم، باید اینها را تنظیم کنیم، مرتب کنیم تا کتاب بشود. قرآن در زمان رسول خدا مسأله اش به صورت کتاب مطرح بوده، نه به صورت آیاتی که نازل شده، تا بعد بنشینیم و ببینیم این آیات باید در چه سوره ای واقع بشود و چند تا سوره داریم؟ بنشینیم حساب کنیم ببینیم که این آیه متناسب با کدام سوره است؟ همه این مسائل در زمان خود رسول خدا بوده است. حتی در روایت هست که جبریل گاهی آیه ای را نازل می کرد و می گفت: «ضع فی سوره فلان». این هم خودش وحی بود، می گفت: که این آیه را در فلان سوره قرار بده، آن آیه را در فلان سوره قرار بده.

دیروز یکی از برادران تذکر می داد که آن آیه ای که خواندیم در سوره مزمل «أَقِمْوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»، در تفسیر دارد که این آیه بالخصوص مدنی است، ولو اینکه اصل سوره مکی است. چه شده است که آیه مدنی را در سوره مکی گذاشته اند چرا؟ کدام تناسبی اقتضاء می کند که آیه مدنی را در سوره مکی بگذارند؟ این جز مسأله وحی چیزی نیست، دستور بوده که این کار را بکنند. اگر یک آیه مدنی در سوره مکی گذاشته می شود، طبق دستور الهی است و با وحی است که توسط جبریل نازل شده است. همه این مسائل در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده است. لذا «جمع القرآن بمعنی تألیف القرآن و ترتیب الکتاب و تنظیم الکتاب، کان فی عهد رسول الله و مرتبطا بالوحی من الله تبارک و تعالی».

### جمع قرآن بعد از پیامبر (صلی الله علیه و آله)

بعد از رسول خدا، سه جمع داریم که به سه نفر نسبت داده شده است: یک جمعی داریم که در روایات کثیره این جمع را به مولانا امیر المؤمنین (علیه السلام) نسبت می دهند. یک جمعی هست که به ابو بکر نسبت داده شده است. یک جمعی هم هست که به عثمان نسبت داده شده است. ولی این جمع ها، اولاً هر سه با آن جمع در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرق دارد و ثانیاً خود اینها هم باهم، معنایش فرق دارد.

اما اینکه هر سه اینها با آن جمع در زمان رسول خدا فرق دارد، فرقی این است که آن جمع زمان رسول خدا، یعنی: تألیف القرآن، یعنی: تنظیم کردن آیات و سوره، سوره بقره چند تا آیه دارد؟ سوره آل عمران چند تا آیه دارد؟ این آیه مثلاً از سوره ابراهیم است، این آیه از سوره مثلاً مریم است. اینها همه اش مربوط به زمان رسول خدا و به دستور رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، آن هم مرتبطاً بالوحی بوده بدون هیچ تردید.

اما جمعی که در روایات زیادی، این جمع را به امیر المؤمنین (علیه السلام) نسبت می دهند، این

بوده که امیر المؤمنین (علیه السلام) علاوه بر اینکه این آیات و سور را منظم نوشته اند، تفسیر هر آیه ای در آن نوشته شده، شأن نزول آن آیه در آن نوشته شده و تمام مطالب خارجی مربوط به آن آیه در آن نوشته شده است و این کار را بعضی از نویسندگان دیگر قرآن هم کرده اند، لکن در یک محدوده کوچکی، مثلاً- ابن مسعود شاید مثلاً- در ربع قرآن این کار را کرده، بعضی از مفسرین دیگر مثلاً- ثلث قرآن را انجام داده اند. اما تنها کسی که من اول القرآن الی آخر القرآن، جمع خصوصیات مربوط به هر آیه ای را «من التفسیر و التأویل و شأن النزول و سائر الخصوصیات» ثبت کرده، امیر المؤمنین (علیه السلام) بوده است. پس اینکه می گوئیم که امیر المؤمنین (علیه السلام) جامع قرآن است به این معنا نیست که امیر المؤمنین (علیه السلام) فرموده این آیه مال آن سوره، این آیه مال آن سوره، این سوره صد تا آیه، آن سوره صد و پنجاه تا آیه. این جمع به امیر المؤمنین (علیه السلام) ارتباطی ندارد، فقط به این کیفیت، به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مربوط است.

یک جمعی هم اسناد به ابو بکر داده شده است و در بعضی روایات به عمر اسناد داده شده، ولی بیشتر به ابو بکر است. آن جمع اینطوری است، در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به علت اینکه کاغذ نه فراوان بوده و نه خیلی متداول بوده است. قرآن در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یک قسمتش روی پوست آهو نوشته شده بود، یک قسمت روی پوست بعضی از درختها نوشته شده بود، یک قسمت روی کاغذ نوشته شده بود. روی اشیاء متفرقه به لحاظ عدم امکانات نوشته شده بود. کاری را که ابو بکر در این رابطه کرده، این بوده که این متفرقات را آورده روی کاغذ جمع کرده است، متفرقات یعنی:

پوست آهو را روی کاغذ، برگ درخت و پوست درخت را روی کاغذ آورده است. مثلاً- روی سنگ اگر بوده آورده روی کاغذ. جمع ابو بکر عبارت از این است. هیچ کاری را انجام نداده غیر از همین معنی. لذا به روایات خودشان که مراجعه می کنیم، بعضی از روایات حقیقت را فاش کرده، روایت خودشان است که می گوید «اول من جمع القرآن فی قرطاس ابو بکر»، ببینید این کلمه «فی قرطاس» خصوصیت دارد. لذا جمع ابو بکر همین معنی بوده که از پوست آهو منتقل به کاغذ کرده، از پوست درخت منتقل به کاغذ کرده، بدون اضافه بدون کم، بدون تفسیر بدون تأویل بدون شأن نزول.

اما آن جمعی که ارتباط به عثمان دارد. قرآن نه اینکه به واسطه وسعت اسلام منتشر شد، قبایل عرب یکی پس از دیگری به واسطه گرایش به اسلام، قرآن پیش آنها مطرح شد. چون قبایل عرب در عین اینکه همه شان عرب بودند، اما در عین حال لسانهای مختلفی داشتند. عثمان یک دفعه ملاحظه کرد، دید این قرآن به واسطه اختلاف السنه هر گوشه ای به یک صورت قرائت می شود، دید این مسأله درست نیست، که قرائات متعدد و متکثری عارض بر قرآن شده است. لذا آمد و این کار را کرد.

جمع عثمان این است یعنی: «جمع الناس علی قرائه واحده». معنای جمع عثمان این است مردم را بر یک قرائت جمع کرد و حتی دستور داد که قرآن با سایر قرائات دیگر را آتش بزنند، مثلاً احساس

می کرد که این موجب تفرق خواهد شد. دستور داد که سایر قرآنها را به کیفیت دیگر آتش بزنند. لذا معنای جمع عثمان در رابطه با قرآن این است که یعنی: «عثمان جمع الناس علی قرائه واحده».

در نتیجه، ما چهار معنی برای جمع داریم، یک جمع در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و آن جمع به نحوی که تألیف الکتاب به آن گفته می شود. یک جمع مربوط به امیر المؤمنین (علیه السلام)، یک جمع هم مربوط به ابو بکر، یک جمع هم مربوط به عثمان. اما این سه جمع اخیر معنایش آن معنای جمعی که در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) داشته، نیست، قرآن به دست رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به صورت کتابی درآمده است. معنای کتاب این است که سوره دارد، هر سوره ای چند آیه دارد، این آیه مربوط به کدام سوره است، اینها همه مربوط به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده است.

از اینجاست که ما مطلب بالاتری را می توانیم استفاده کنیم که نه تنها قرآنیت قرآن متقوم به تواتر است، بلکه بالاتر، اگر بخواهیم، بگوییم: «هذه الآیه جزء من سوره فلان، لا سوره فلان» در این هم تواتر شرط است. خبر واحد نمی تواند این کار را بکند، روی همان دلیلی که اقامه کردیم. این آیه مثلاً آیه «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»، جزئیتش برای سوره فاتحه الکتاب علاوه بر قرآنیتش، در «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» چند جهت وجود دارد. یکی اینکه «هذا جزء من القرآن» این تواتر می خواهد.

دوم: «هذا جزء من سوره فاتحه الکتاب»، این هم تواتر می خواهد. سوم: «هذا واقع بعد مالکِ یومِ الدینِ و قبل صراطِ الدینِ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» ممکن است «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» جزء سوره فاتحه باشد، لکن کسی بگوید: این اولین آیه سوره فاتحه است، مثلاً اولین آیه سوره فاتحه، «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» است، این موقعیتش هم در آن تواتر شرط است که تمام این ابعاد ثلاثه ای که در «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» مطرح است «اصل الجزئیه، کونها جزء من سوره الفاتحه و کونها واقعه فی هذه الموقیعه» یعنی: در این موقعیتی که الان قرار گرفته است.

## پرسش:

۱ - انحصار اثبات قرآن بودن در تواتر را توضیح دهید.

۲ - کیفیت ضبط قرآن در زمان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) را بیان کنید.

۳ - جمع قرآن بعد از پیامبر (صلی الله علیه و آله) و انواع آن را شرح دهید.

۴ - خصوصیت جمع قرآن توسط امیر المؤمنین (علیه السلام) چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### انکار ترتب ثمره عملی بر حقیقت شرعیہ

بحث ما در ترتب ثمره عملی بر بحث حقیقت شرعیہ بود. آن طوری که ملاحظه فرمودید، مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) و به تبع ایشان صاحب کتاب محاضرات ترتب ثمره را انکار کرده اند. خلاصه حرفشان این بود که این الفاظ اگر در لسان خود ائمه (علیه السلام) ذکر شده باشد، ولو این که ما حقیقت شرعیہ را انکار کنیم، اما حقیقت متشرعه و حقیقت ثابت عند المتشرعه را نمی توانیم انکار کنیم. این حقیقت قدر مسلم در اواخر عمر رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) ثابت بوده است. پس در زمان ائمه (علیه السلام) که بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بودند، این الفاظ صلاه، صوم، حج و امثال ذلك، به عنوان حقیقت متشرعه در همین معانی مستحدثه، بلا اشکال استعمال می شده و تردیدی در این معنا نیست. اکثریت روایات را هم، این گونه روایات تشکیل و ترتیب می دهد. دو دسته دیگر باقی می ماند. یک دسته روایاتی که ائمه (علیه السلام) از لسان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و به عنوان حکایت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل می کرده اند و یک دسته هم روایاتی که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده از غیر طریقه ائمه معصومین (علیه السلام). فرمودند: اما این قسم اخیر که این الفاظ در آن ذکر شده و ما مردد باشیم در معنای آن لفظ، ما حتی یک روایت به عنوان نمونه نتوانستیم پیدا کنیم. پس اینجا ثمره ای ظاهر نمی شود. اما آن



روایاتی که ائمه (علیه السلام) از لسان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده اند، چون در لسان ائمه نقل شده و راوی ائمه (علیه السلام) هستند، طبعاً این الفاظ، بر همان معنای ساری و جاری عند المشرعه دلالت دارد. یعنی: در حقیقت فرقی نمی کند که روایتی از خود ائمه مطلبی را در باب این الفاظ بیان کرده باشند و یا ائمه (علیه السلام) در این رابطه مطلبی را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده باشند. لذا فرمودند: که ثمره عملیه اصلاً ولو در یک مورد هم من باب نمونه نمی توانیم پیدا کنیم.

دو قسم مناقشه داریم؛ اما این که فرمودند، روایات از غیر طریق ائمه پیدا نشده است. یک وقت می فرمایند، ما پیدا نکردیم، یک وقت می فرمایند، چنین چیزی وجود ندارد اصلاً. اگر شما پیدا نکرده باشید، دلیل بر این نیست که به حسب واقع وجود ندارد. این یک تتبع خیلی قوی و احاطه کامل لازم دارد که انسان جمیع کتابهای روایتی را، ولو در بین اهل تسنن ملاحظه کرده باشد، «من اوله الی آخره» در حالی که این احاطه کار مشکلی است در بین آنها هم کتابهای حدیثی مفصلی وجود دارد. مثلاً کتاب (کنز العمال) شاید هفده، هیجده جلد باشد مثل همین کتاب وسائل الشیعه که کتاب روایت است و تازه کتابهای حدیثی آنها، منحصر به این کتاب نیست، کتابهای متعدد و متنوعی در رابطه با احادیث دارند. شاید به یک معنا تقدم بر ما هم داشته باشند؛ چون آنها علوم تحقیقی و مسائل تحقیقی بینشان کمتر وجود دارد، اکثراً به این مسائل تبعی می پردازند، لذا در مسأله حدیث کتابهای زیادی بین آنها وجود دارد. چطور شما می فرمایید: حتی یک روایتی که از نبی اکرم از غیر طریق ائمه نقل شده باشد و این الفاظ در آن به کار رفته باشد و ما در معنایش مردد باشیم، چنین چیزی وجود ندارد؟ یا عدم الوجدان است که «لا- یدل علی عدم الوجود» و اگر ادعای «عدم الوجود» است این یک ادعای بزرگی است، یک احاطه کامل و تتبع کامل در جمیع کتب احادیث اهل تسنن لازم دارد، تا انسان یک چنین ادعایی به این نحو مطرح کند. لذا بعید است که انسان این حرف را همین طوری بتواند بپذیرد.

اما قسم دیگر که اساس اشکال به این دو بزرگوار را تشکیل می دهد، این است که یک وقت ائمه (علیه السلام) بما این که ائمه (علیه السلام) عالم به احکام و مبین احکام هستند و جمیع احکام من الصدر الی الذیل نزدشان روشن و آشکار است، یک وقت خودشان این الفاظ را استعمال می کنند، مانعی ندارد، این حرف شما درست است که بنا بر حقیقت ثابت عند المشرعه ولو اینکه حقیقت شرعیه هم ثابت نباشد، استعمال ائمه (علیه السلام) مثل استعمالات سلمان و ابذر و مقداد می ماند، مثل استعمال زراره و محمد بن مسلم و امثال ذلک می ماند، این را قبول داریم. اما اگر یک جایی زراره از امام صادق (علیه السلام) روایت کرد که «قال الصادق (علیه السلام)، قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): صل عند رؤیه الهلال». این «صل عند رؤیه الهلال» روی چه اصطلاحی باید معنا شود؟ روی اصطلاح مشرعه باید معنا شود؟ روی اصطلاح متداوله در السنه مبارکه ائمه معصومین (علیه السلام) یا روی اصطلاح رسول خدا (صلی الله علیه و آله) باید معنا شود؟

به عبارت روشنتر: امام صادق (علیه السلام) وقتی می فرماید: «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) صل عند رؤيه الهلال»، امام صادق در این روایت نقش یک راوی را دارد، دیگر عنوان دیگری برای امام صادق در این روایت مطرح نیست. یک راوی معلوم الصدق، یک راوی که در این روایت انسان احتمال کذب و حتی احتمال خطا و اشتباه را نمی دهد. امام صادق (علیه السلام) که از خودشان چیزی مایه نگذاشته اند مطلبی را که اضافه نکرده اند، فقط به عنوان راوی از رسول اکرم (صلى الله عليه و آله) است «قال: صل عند رؤيه الهلال». حالا اگر این روایت را سلمان برای ما ذکر می کرد، صحابه دیگر رسول خدا (صلى الله عليه و آله) برای ما نقل می کردند، آیا در معنای «صل عند رؤيه الهلال» ما چه ملاک و معیاری را باید ملاحظه کنیم؟ معیار حال استعمال را، معیار رسول خدا (صلى الله عليه و آله)؟ بله گاهی از اوقات ائمه (علیه السلام) ممکن است روایت نبویه را نقل به معنا کنند چون نقل به معنا که مانعی ندارد، مخصوصا اگر ناقل، امام معصوم باشد. در نقل به معنا، اصطلاح ناقل مطرح است. برای اینکه این الفاظ را این راوی مطرح کرده و باید اصطلاح راوی ملاحظه شود. کما این که گاهی از اوقات روایت نبویه، مورد توضیح و تفسیر امام معصوم قرار می گیرد. اگر یک روایت نبویه را امام صادق (علیه السلام) توضیح و تفسیر داده اند، همان توضیح و تفسیر ملاک است، همان اصطلاح راوی و امام صادق (علیه السلام) ملاک است، ما در این مطلب تردیدی نداریم.

### محل ترتب ثمره حقیقت شرعیه

گاهی ائمه (علیه السلام) یک مطلبی را بیان می کردند و بعد به کلام رسول خدا (صلى الله عليه و آله) استشهاد می کردند.

خود این استشهاد هم بیان کننده مسأله است، یعنی از این استشهاد ما می فهمیم که مثلا آن «صل عند رؤيه الهلال» مقصود چه چیزی است؟ اما بحث ما این فروض نیست. نه مسأله نقل به معنا مطرح است و نه مسأله توضیح و تفسیر کلام رسول خدا (صلى الله عليه و آله) مطرح است، نه مسأله استشهاد به کلام رسول خدا (صلى الله عليه و آله) مطرح است، فقط صرفا روایت است «لیس الا» همانطوری که زراره گاهی روایت می کند از امام صادق و عین الفاظ امام صادق را برای من و شما بازگو می کند، امام صادق (علیه السلام) هم به عنوان یک راوی معلوم الصدق می گوید: «قال رسول الله صل عند رؤيه الهلال» آیا این صل را چطور باید معنا کنیم؟ روی اصطلاح امام صادق (علیه السلام) معنا کنیم؟ روی حقیقت عند المتشرعه معنا کنیم؟ مگر امام صادق (علیه السلام) استعمال فرموده اند، که ما روی حقیقت عند المتشرعه تکیه کنیم؟ امام صادق «ناقل عن رسول الله و ان رسول الله قال کذا». اینجا ثمره حقیقت شرعیه ظاهر می شود. این قول رسول الله «الذی رواه الامام المعصوم الصادق بالقطع و یقین» این «صل عند رؤيه الهلال»، محل ترتب ثمره حقیقت شرعیه است. اگر حقیقت شرعیه ثابت باشد و این «صل عند رؤيه الهلال» بعد از ثبوت حقیقت شرعیه باشد، «یحمل علی المعنی الجدید». اما اگر حقیقت شرعیه ثابت نباشد، یا تأخر این استعمال که در این رابطه هم بعدا ان شاء الله بحث می کنیم، ثابت نباشد، «یحمل علی معناه اللغوی و

پس مجرد این که ائمه (علیه السلام) مسأله ای را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کردند، باید روی همان حقیقت عند المتشرعه حمل بر معنای اصطلاحی جدید بکنیم، این روی چه حسابی است؟ ناقل امام صادق است، قول رسول خدا را نقل می کند و محل ترتب ثمره عملی بحث حقیقت شرعیه است. لذا ما نمی توانیم بطور کلی ترتب ثمره عملیه را بر بحث حقیقت شرعیه انکار کنیم. البته نباید بی انصافی کرد، در چنین موردی که من به عنوان مثال ذکر کردم اینطور نیست که زیاد مصداق داشته باشد. اما بالاخره مصداق دارد و چنین کیفیتی وجود دارد، ولو این که به صورت کثرت و به صورت فراوانی وجود نداشته باشد. اما همان قلیلا ما هم اگر به این کیفیت تحقق پیدا کند به عنوان یک ثمره عملی بر بحث حقیقت شرعیه می توانیم مطرح کنیم.

البته ما از آن حرف اول دست برداشته ایم، با آن سه نکته ای که روز اول مطرح کردیم، اساس حقیقت شرعیه را متزلزل کردیم و از بین بردیم. منتها گفتیم: این بحث ثمره عملیه را هم مطرح می کنیم، اگر نتیجه این بحث این شد که هیچ ثمره عملیه ای بر این بحث مترتب نیست، آن وقت چه بسا ما دیگر از بحث علمی اش هم تا حدی صرف نظر می کردیم، برای این که بحثی که اساسش به واسطه آن سه نکته از بین رفته، هیچ ثمره عملیه ای هم برایش ترتب ندارد، داعی نداشتیم که وقت را در این بحث صرف کنیم. اما حالا ملا حظه شد که انسان نمی تواند اینطوری که مرحوم محقق نائینی و به تبع ایشان بعضی الاعلام فرمودند: بطور کلی ترتب ثمره را انکار کرد بلکه بالاخره یک ثمره ای بر این بحث مترتب است. لذا با قطع نظر از آن سه نکته ای که در اول بحث ذکر کردیم، مقداری این بحث حقیقت شرعیه را البته نه به صورت خیلی مفصل دنبال می کنیم. برای این که هم جنبه علمی دارد و هم اینطوری که ملاحظه فرمودید، ثمره عملی بر آن مترتب است.

### طریقه آخوند(ره) در باب حقیقت شرعیه

ما اشاره کردیم که مرحوم آخوند(ره) در مسأله حقیقت شرعیه یک راهی را ذکر کرده اند که این راه، قبل از ایشان مطرح نبوده و آن این است که در باب وضع شرعی، اگر ما بخواهیم به این کیفیت مسأله وضع را مطرح کنیم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمده باشند، یک روز در یک جلسه و یا جلسات متعددی این الفاظ را برای معانی جدید وضع کرده باشند، همانطوری که واضع اولی الفاظ را در مقابل معانی لغویه وضع کرده، رسول خدا به صورت نقل، نقل از معنای لغوی، به یک معنای اصطلاحی جدید، یک روز فرموده باشند: «وضعت لفظ الصلاه بازاء هذا العباده و لفظ الزکوه» به ازای آن عبادت مخصوصه، صیام کذلک، حج کذلک در یک جلسه یا جلسات متعدد. این تقریبا یک مسأله ای است که کسی نمی تواند ادعا کند و قابل قبول نیست که چنین مسأله ای در زمان رسول

خدا(صلی الله علیه و آله) بوده، هیچ اثر و روایتی، هیچ تاریخی، هیچ امامی، اشاره ای به این معنا نکرده است. اما می فرمایند: به یک صورت دیگری بعید نیست که بگوییم: از طریق استعمال، وضع تحقق پیدا کند.

چطوری از طریق استعمال وضع تحقق پیدا کند؟ می فرمایند: ما یک استعمالی به نام استعمال محقق وضع داریم، استعمالی که جای آن «وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنی» را پر می کند. به چه کیفیتی استعمال، محقق وضع می شود؟ می فرمایند: به این صورت که این لفظ صلاه در این عبادت مخصوصه که معنای مجازی شناخته می شود نسبت به معنای لغوی و معنای حقیقی اول، بگوییم:

رسول خدا اینطور بوده است. البته در یک استعمال کافی است، لفظ صلاه را در این عبادت مخصوصه استعمال کرده و کیفیت استعمالش، مثل استعمال لفظ در معنای مجازی نیست. استعمال لفظ در معنای مجازی معمولی اینجوری است که لفظ را در معنای مجازی استعمال می کنند، یک قرینه ای هم اقامه می کنند، که این قرینه ما را راهنمایی می کند که لفظ در غیر معنای حقیقی خودش استعمال شده است یک قرینه صارفه و در عین حال معینه معنای مجازی همراه استعمالات مجازیه وجود دارد. اما در استعمال محقق وضع مسأله اینطور نیست. لفظ را جوری در معنی مجازی استعمال می کند کأنّ خود این لفظ را مرآه معنای مجازی و دال بر معنای مجازی قرار می دهد، همانجوری که لفظ، دال بر معنای حقیقی خودش است. وقتی لفظ صلاه را در عبادت مخصوصه استعمال می کند، خود این لفظ را مرآه و حاکی از همین قرار می دهد، بطوری که می گوید: «هذا اللفظ بنفسه يدل علی هذا المعنی» منتها یک قرینه ای باید اقامه کند، اما نه سنخ قرینه ای که در باب استعمالات مجازیه مطرح است بلکه قرینه ای که دلالت کند بر این که با این لفظ و معنای مجازی این گونه معامله کرده که لفظ را مستقیماً حاکی از معنای مجازی قرار داده است و نحوه استعمال لفظ در معنای مجازی، عیناً همان نحوه استعمال لفظ در معنای حقیقی است.

اگر کسی لفظ را در معنای حقیقی استعمال کرده، نحوه استعمالش چطوری است؟ می گوید: این لفظ قالب این معنی است؛ این لفظ دال بر این معناست. آن وقت در اینجا هم با استعمال مجازی، از نظر استعمال همین گونه معامله می کند، منتها نیاز به قرینه دارد، نه در تمامی استعمالات. در اولین استعمال نیاز به قرینه دارد که مخاطب و مستمع این معنا را درک کند که این لفظ را قالب این معنا قرار داده ولو این که هذا المعنی مجازی بوده است. اما حالا می خواهد این دال بر این معنا باشد، بحسب ذات و بدون احتیاجی به قرینه، می گویند: استعمال محقق وضع است.

اگر بخواهیم تقریبی برای کلام مرحوم آخوند(ره) داشته باشیم، مثالش این است: اگر خداوند به انسان مولودی عنایت کرد، یک وقت در مقام نامگذاری این راه را طی می کند می نشیند با همسرش با بستگانش مشورت می کند که ما نام این بچه را چه بگذاریم؟ توافق می کنند که مثلاً- نام او را علی بگذاریم. می گویند: من نام این بچه را علی گذاشتم. این یک نوع نام گذاری است. اما یک وقت این

است که انسان می خواهد دیگران را در مقابل یک عمل انجام شده قرار بدهد. فکر می کند که اگر این مسأله مطرح شود، یا بخواهد در مقام وضع برآید، با اشکالاتی مواجه می شود؛ لذا پیش خودش فکر می کند که خوب است نام او علی باشد. منزل می آید و به همسرش می گوید که علی را بده. این چه نوع استعمالی است؟ این که می گوید: علی را بده بینم، در حالی که قبلاً مسبوق به نامگذاری نبوده و هیچ وضع و جعل نام علی برای این سابقه نداشته، اما این به نفس همین استعمال، دارد وضع درست می کند، دارد تحقیق و تثبیت وضع می کند. استعمال محقق وضع است، قرینه هم همراهش است وقتی می گوید: او را بیاورید بینم، پیدا است که همان بچه را دارد می گوید. به جای «وضعت لفظ علی اسما لهذا المولود» در مقام استعمال، می گوید: علی را برای من بیاور، بینم. تقریباً استعمال محقق وضع به این کیفیت است. مرحوم آخوند(ره) در الفاظی که مربوط به بحث حقیقت شرعی است، عین همین معنا را ادعا می کند و می گوید: وضعی به آن معنای «وضعت لفظ الصلاه بازاء هذه العباده» مطرح نبوده است، به استعمال محقق وضع، وضع، تحقق پیدا کرده است.

ما با قطع نظر از آن نکات ثلاث داریم این بحث را مطرح می کنیم. آیا استعمال محقق وضع، به این کیفیتی که مرحوم آخوند(ره) مطرح کرده، می تواند تمام و قابل قبول باشد یا نه؟ اینجا یک اشکال، مرحوم محقق نائینی به ایشان کرده اند و ادعای استحاله کرده اند، که این نوع استعمال محقق وضع، به نظر ایشان محال است، و یک جوابی ظاهراً مرحوم محقق عراقی(ره) از مرحوم محقق نائینی(ره) داده اند که باید اینها را ملاحظه کنیم و ببینیم که اگر ما از آن نکات ثلاثه صرف نظر کنیم، آیا استعمال محقق وضع، می تواند قابل قبول باشد یا نمی تواند؟

### پرسش:

۱ - حقیقت متشرعه در معانی مستحدثه در زمان ائمه(علیه السلام) چگونه بوده است؟

۲ - توجیه روایات باب و اشکال بر آنها را بیان کنید.

۳ - استعمال الفاظ توسط ائمه معصومین(علیه السلام) به چه عنوانی بوده است؟

۴ - محل ترتب ثمره عملی بر حقیقت شرعی را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### اشکال بر نظر مرحوم آخوند(ره) در تحقق وضع به استعمال

مرحوم آخوند(ره) برای وضع از راه استعمال طریقی بیان فرمودند که به آن کیفیت وضع تحقق پیدا می کند. ایشان می فرمایند: به این صورت اگر ما حقیقت شرعیه را قائل شویم، مدعی این معنا «لا یكون مجازفا».

لکن این طریقه مورد اشکال مرحوم محقق نائینی(ره) و بعضی الاعلام(ره) من تلامذته قرار گرفته است. ایشان فرموده اند: این استعمال دو بعد و دو جهت دارد: یکی این که این استعمال، استعمال لفظ است در معنا؛ عنوان در این استعمال مثل سایر استعمالات، محقق است. دوم اینکه با این استعمال، علقه وضعیه بین لفظ و معنا تحقق پیدا می کند. این دو جهت با هم قابل اجتماع نیستند.

در یک استعمال نمی شود هم حیث استعمال لفظ در معنا تحقق پیدا کند و هم علقه وضعیه بین لفظ و معنا محقق شود. چرا؟ برای این که در جهت اول که این استعمال با سایر استعمالات، مشترک است، می بینیم که در استعمالات معمولی و متعارف، آن چه مقصود بالذات است و لحاظ استقلالیه به او تعلق می گیرد، معناست. اما لحاظی که متعلق به لفظ است ولو این که لفظ هم حتما نیاز به لحاظ دارد اما لحاظش، لحاظ تبعی و لحاظ آلی خواهد بود. در استعمالات معمولی، نحوه استعمال این چنین

است که گویا انسان معانی را بدون واسطه لفظ القاء می کند. برای این که مقصود بالذات و ملحوظ بالاستقلال، همان معانی هستند. اما به الفاظ فقط یک لحاظ تبعی و غیراستقلالی تعلق می گیرد. پس لحاظ متعلق به لفظ، در رابطه با استعمال لفظ در معنا، لا محاله یک لحاظ تبعی و غیراستقلالی خواهد بود. وقتی که شما این استعمال را به عنوان استعمال محقق وضع مطرح می کنید، به وضع به همان کیفیت متعارف شباهت پیدا می کند. واضح وقتی می خواهد لفظی را برای یک معنا وضع کند، لحاظش در رابطه با معنا و در رابطه با لفظ چطور است؟ آنجا دیگر باب استعمال نیست.

واضح در باب وضع وقتی می گوید: «وضعت لفظ الانسان بازاء الحيوان الناطق»، این هم معنای حیوان ناطق را به لحاظ استقلالی ملاحظه کرده و هم لفظ آن را به لحاظ استقلالی ملاحظه کرده و چاره ای هم غیر از این نیست. برای اینکه می خواهد بین لفظ و معنا ایجاد علاقه و ایجاد ارتباط وضعی کند. در رابطه با وضع، همان مقداری که معنا استقلال و اصالت دارد، لفظ هم به همان مقدار اصالت و استقلال دارد. برای اینکه اینها دو مقوله مستقل هستند، می خواهد بین اینها آشتی و ایجاد ارتباط کند. از این رو هم باید حیوان ناطق را به لحاظ استقلالی ملاحظه کند و هم لفظ انسان را به لحاظ استقلالی ملاحظه کند و بین اینها علقه وضعیه و ارتباط وضعی برقرار کند. وضع مثل استعمال نیست که بگوییم: لحاظ تبعی به الفاظ، تعلق می گیرد. در مقام وضع، لحاظ متعلق به معنا و لحاظ متعلق به لفظ، هر دو استقلالی است. در استعمال، محقق وضع، به این کیفیتی که مرحوم آخوند(ره) بیان فرموده اند، هیچ فرقی با مقام وضع به نحو «وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنى» پیدا نمی کند.

یعنی همان طور که در وضع های متعارف، به لفظ و معنا، لحاظ استقلالی تعلق می گیرد، در استعمال محقق وضع هم لفظ و هم معنا باید استقلالا ملاحظه شوند.

نتیجه این می شود که در استعمال واحد در رابطه با لفظ، دو لحاظ داشته باشیم: هم لحاظ استقلالی و هم لحاظ تبعی و آلی. به لحاظ این که مثل سایر استعمالات است «و یکون لحاظ اللفظ آلیا». به لحاظ این که مثل وضع معمولی می ماند، «یکون لحاظ اللفظ استقلالیا».

بعد می فرماید: چگونه امکان دارد در استعمال واحد، دو لحاظ متغیر و دو لحاظ مختلف نسبت به لفظ بشود؟ هم این لفظ آله و تبعاً ملاحظه شده باشد و هم استقلالا ملاحظه شده باشد. لذا به نظر این دو بزرگوار، این کیفیتی را که مرحوم آخوند(ره) بیان کرده اند، امری محال و ممتنع خواهد بود.

### پاسخ مرحوم عراقی به اشکال منع تحقق وضع به وسیله استعمال

لکن محقق عراقی صاحب کتاب «مقالات الاصول» از این اشکال، جواب داده است. مقالات به قلم خود مرحوم محقق عراقی است. ایشان فرموده اند: این اشکال مرحوم نائینی(ره) وارد نیست.

برای این که در باب وضع، لفظی که طرف برای معنا قرار می گیرد و واضح ایجاد علقه وضعی بین آن و

معنا می‌کند، غیر از این لفظی است که در مقام استعمال در معنا به کار می‌رود. طرف حساب وضع، با طرف حساب استعمال، فرق می‌کند. چطور فرق می‌کند؟ می‌فرماید: فرقی این است که در استعمال، چیزی که لحاظ تبعی و لحاظ آلی به آن تعلق می‌گیرد، عبارت از شخص این لفظی است که از دهان مستعمل بیرون می‌آید. این مستعملی که مثلاً لفظ انسان را استعمال می‌کند. در حیوان ناطق، چه چیزی تبعاً لحاظ شده است؟ «کل الفاظ الانسان فی ایّ مقام»، یا آن که مربوط به این استعمال است، یا آن که مربوط به این مستعمل است؟ آنکه مربوط به این مستعمل است، شخص این انسان است که از دهان او بیرون می‌آید و آن را در معنای خودش استعمال می‌کند. پس مستعمل در رابطه با شخص لفظ، «لا یلاحظه الا تبعاً» و معنای را «یلاحظه استقلالاً». اما این مستعمل، به انسانهای دیگر کاری ندارد، به نوع لفظ انسان در موارد مختلفه هیچ کاری ندارد، ممکن است یک جا در مقامی غیر مقام استعمال لحاظ استقلالی به انسان متعلق بشود، مثل این که از کسی پرسند: «ما معنی الانسان؟» اینجا که می‌پرسند: «ما معنی الانسان»، انسان تبعاً ملاحظه نشده است. در لغت هم می‌پرسند: «ما معنی کلمه (الصعید) الواقعة فی آیه التیمم؟» آیا به این صعیدی که در جمله «ما معنی کلمه الصعید» است، لحاظ استقلالی تعلق گرفته است یا نه؟ پس چیزی که در لحاظ تبعی مستعمل در مقام استعمال، به او تعلق می‌گیرد، شخص لفظی است که در رابطه با این استعمال و این مستعمل و استعمال کننده است.

در باب وضع، مطلب چطور است؟ وقتی پدری می‌گوید: من نام این بچه را زید قرار دادم؛ «وضعت لفظ زید اسماً لهذا المولود»، کدام لفظ زید را اسم برای این مولود قرار داده است؟ همین شخص لفظی که از دهان خودش بیرون آمده یا این که نوع این لفظ را؟ یعنی هر کسی لفظ زید را بخواهد استعمال کند، هر کسی بخواهد نام این مولود را ببرد که «یسمیه زیداً»، اسم زید را می‌برد. در مقام وضع آن چه طرف علقه و ارتباط وضع واقع می‌شود، شخص لفظ نیست که از دهان واضع بیرون آمده، اگر شخص او باشد، پس درباره دیگران وضعی مطرح نیست. آیا هر وقت یعرب بن قحطان کلمه انسان را گفت: دلالت بر این معنا دارد، آن هم در استعمال واحد. وقتی می‌گوید: لفظ انسان را برای حیوان ناطق وضع کردم و علقه وضعیه بین این لفظ و معنی قرار دادم، مقصودش از این لفظ، یعنی هر کجا این لفظ اطلاق شود «من ای متکلم و فی ای استعمال» و در هر شرایطی این لفظ اطلاق شود، «یراد منه الحيوان الناطق» که علقه وضعیه بین او و بین حیوان ناطق وجود دارد یا نه؟ لذا تردیدی نیست، لفظی که طرف معنا در رابطه با وضع قرار می‌گیرد، طبیعی و کلی و نوع لفظ است. اما آنچه که در رابطه با استعمال است، شخص این لفظی است که از دهان مستعمل بیرون می‌آید.

بعد ایشان می‌فرماید: چه منافاتی دارد که در رابطه با شخص لفظ از نظر مقام استعمال، لحاظش آلی و تبعی باشد، اما در رابطه با وضع، چون طبیعی و نوع لفظ مطرح است، بگوییم: در آنجا استقلالاً



ملاحظه شده است. به عبارت روشن تر اشکال ایشان به مرحوم محقق نائینی، این است که شما فرمودید: لحاظ آلی و لحاظ استقلال، در یک جا اجتماع پیدا می کند و این ممتنع است. ما می گوئیم:

در یک جا اجتماع پیدا نمی کنند. طرف حساب در لحاظ آلی، شخص لفظ است اما طرف حساب در لحاظ استقلال، طبیعی لفظ و نوع لفظ است. اینها کجا مجتمع شدند؟ اجتماعی تحقق ندارد. آن یکی طرفش طبیعی لفظ است، این یکی طرفش شخص لفظ است. اگر شخص لفظ لحاظ آلی شد، این منافات ندارد با این که طبیعی لفظ، لحاظش، لحاظ استقلال باشد.

### اشکال استاد به فرمایش محقق عراقی (ره)

لکن این جواب به نظر ما تمام نیست. قبول داریم که در مسأله وضع و ایجاد رابطه وضعی، آنچه که طرف حساب است، طبیعی لفظ است «لا شخص هذا اللفظ» و آنچه که در باب استعمال، لحاظ آلی به او تعلق می گیرد، شخص لفظ است. لکن بحث این است که بالاخره در استعمال واحد، محقق وضع و ثابت کننده وضع در رابطه با لفظ، شخص یا نوع است، یا هر دو؟ بالاخره این کسی که استعمال محقق وضع کرده، در رابطه با لفظ، آیا هر دو را مطرح کرده است هم شخص اللفظ و هم طبیعی اللفظ را یا یکی را؟ البته امر سومی هم مطرح است به نام معنا که مستعمل فیه است.

آیا در استعمال واحد ما سه چیز داریم؟ یا انسان غیر از دو چیز نمی تواند در استعمال واحد تصور کند؟ در استعمال واحد درست است که ما گاهی دو لفظ داریم؛ مثلاً در آنجا که متکلم لفظ را اطلاق می کرد و نوع را اراده می کرد، مثل «زید لفظ» که در بحث های گذشته خواندیم. آنجا راجع به کلمه زید که می گفتیم: این زید اطلاق شده و اراده شده نوع این زید، هر کجا باشد و در هر لسانی تحقق پیدا کند. اما بالاخره حداکثر دو مطلب بود: یکی شخص این زید صادر از متکلم بود که این «فی نوع لفظ زید» استعمال شده بود. مستعمل فیه آن عبارت از نوع و طبیعی بود. گاهی می گفتیم:

شاید استعمال هم نباشد و آن وقتی است که خصوصیت صدورش را از خودش الغاء می کند و از بین می برد که از دایره استعمال بیرون می رود. اما اگر می خواستیم در دایره استعمال هم وارد کنیم، می گفتیم: شخص این زید استعمال شده است در نوع این زید، مستعمل، شخص بود و مستعمل فیه، نوع بود. دیگر مطلب سومی در این رابطه نمی توانستیم تصور کنیم.

اما مرحوم محقق عراقی در مقام اشکال به محقق نائینی (ره) فرمودند که لحاظ آلی به شخص لفظ تعلق می گیرد، لحاظ استقلال در رابطه با وضع، به طبیعی لفظ تعلق می گیرد. یک لحاظ استقلال هم باید به معنی تعلق بگیرد. برای این که مستعمل فیه، لا محاله عبارت از معنی است، مستعمل فیه همین معنای مستحدث و معنای جدید است. این سه چیز را اینجا ما چطور تصور کنیم؟ در رابطه با مستعمل فیه می گوئیم: «عبارت عن المعنی». در رابطه با مستعمل چطور، آیا دو

مستعمل اینجا تحقق دارد؟ هم شخص لفظ و هم طبیعی لفظ، لا محاله یکی باید تحقق داشته باشد و آن یکی هم شخص لفظ است. اگر با شما مباحثات کنیم، طبیعی لفظ است. اما جمع بین این دو به چه صورتی ممکن است تحقق پیدا کند که در استعمال واحد، مستعمل هم شخص لفظ باشد و هم طبیعی لفظ؟ عرض کردم: در آن مثال گذشته «زید لفظ»، شخص، مستعمل بود و طبیعی، مستعمل فیه جدا بود. چطور آنجا مستعمل از مستعمل فیه جدا بود اما اینجا که مسأله مستعمل فیه جز معنا، چیز دیگری نیست، کسی هم توهم نکرده که در رابطه با مستعمل فیه بودن معنا، مناقشه ای وجود داشته باشد. پس هرچه حساب است، در رابطه با مستعمل است. آیا مستعمل «واحد ام متعدد؟» متعدد که معنا ندارد، واحد هم، یا باید طبیعی باشد یا شخص؛ ظاهر این است که مسأله شخص مطرح است.

پس مجرد این که طرف حساب، در علقه وضعیه طبیعی لفظ است و در استعمال، شخص لفظ است؛ مشکل گشای ما نخواهد بود.

این برای موارد دیگر خوب است که وضع به لفظ حاصل می شود، استعمال هم همان نقش استعمالی خودش را دارد. اما در اینجا که هر دو عنوان مجتمع شده اند، هم استعمال تحقق پیدا کرده و هم وضع به یک استعمال می خواهد تحقق پیدا کند، چطور می شود که طرف معنا را هم طبیعی لفظ قرار دهیم و هم شخص لفظ؟ این امکان ندارد که در استعمال واحد از نظر مستعمل، هم قیافه شخص و عنوان شخص مطرح باشد و هم قیافه طبیعی پیدا کند و به عنوان طبیعی، مستعمل باشد. لذا این اشکالی که به مرحوم محقق نائینی (ره) شده، به نظر ما «لا یکون تاما».

### اشکال استاد بر محقق نائینی (ره)

یک اشکال از طریق دیگر به نظر ما بر مرحوم محقق نائینی (ره) وارد می شود، که اگر این اشکال را بپذیرید، بیان مرحوم آخوند (ره) در رابطه با استعمال محقق وضع، بیان تمامی خواهد بود. آن اشکال این است که ایشان می فرماید: در استعمالات متعارف و معمولی، همیشه لحاظ تبعی به لفظ، تعلق می گیرد، ما می خواهیم ببینیم چرا چنین است و آیا این معنا کلیت دارد یا نه؟ آیا در جمیع استعمالات، همیشه انسان باید لحاظ متعلق به لفظش، یک لحاظ آلی و تبعی باشد به حیثی که در مقام خطاب به لفظ انسان بگوید: تو هیچ حسابی نداری، تو فقط به عنوان آلت تقدیم معنی و افهام مقاصد مطرح هستی و هیچ نقش دیگری در رابطه با استعمال برای تو ثابت نیست. آیا همیشه مطلب این طور است؟ اگر مسأله چنین است، پس چرا انسان در سخنرانی ها سعی می کند که کلمات او زیننده باشد، الفاظش جالب باشد؟ کسی که یک مقاله می نویسد، آیا تمام سعیش این است که مطالب و محتوای این مقاله را تبیین کند؟ چه بسا غرض، متعلق به این است که الفاظ زیننده و جالب و مؤثری برای همان محتوا و معنایی که مورد قصد تفهیم و تفهم است؛ انتخاب کند؟ ما نمی توانیم این معنا را

انکار کنیم که مسأله الفاظ، به طور کلی در جمیع استعمالات به عنوان لحاظ تبعی، متعلق می شود، موارد مختلف است. گاهی ضرورت ها و حاجت هایی است که انسان سعی می کند هرچه سریع مطلب را بیان کند، مثل اینکه دشمنی دارد، البته اینها جنبه وساطت و آلیت دارند؛ فقط دلش می خواهد این مطلب فهمانده شود «بای کیفیت و بای لفظ» که امکان داشته باشد. اما گاهی از اوقات مطلب این طور نیست.

انسان همان طور که به معانی توجه دارد، به الفاظ هم عنایت دارد. همان طور که لحاظ استقلالی به معانی متعلق است به الفاظ هم تعلق دارد. آیا یک قاعده کلیه در این باب مطرح است که ما را ملزم کند به این که «فی جمیع الاستعمالات»، باید لحاظ متعلق به لفظ، تبعی باشد به طوری که اگر این قاعده کلیه را رعایت نکردیم و در یک جا لحاظ استقلالی متعلق به لفظ شد، «یخرج عن دایره الاستعمال»؟ کدام آیه و روایت این معنی را بیان کرده، کدام بنای عقلایی چنین الزامی برای انسان آورده که حتما باید در استعمالات متعارف، لحاظ متعلق به لفظ، لحاظ تبعی باشد که اگر تبعی نشد، امکان ندارد؟! در غیر ما نحن فیه در استعمالات معمولی، اگر لحاظ تبعی نشد، آیا امکان ندارد و مجاز نیست کسی لحاظ غیر تبعی داشته باشد؟ کدام دلیل دلالت بر عدم اجازه کرده است؟ این مطلب به حسب طبیعت و معمول در موارد مختلف فرق می کند. یا بفرمایید: لحاظ در اکثر موارد استعمال، لحاظ تبعی است، اما گاهی از اوقات هم به واسطه خصوصیات، لحاظ استقلالی خواهد بود. به همین خاطر درباره یک سخنران جالب و جاذب، می گوئیم: فلان کس در استخدام الفاظ جالب و زیبا تخصص دارد. مگر استخدام بدون لحاظ استقلالی امکان دارد؟ استخدام الفاظ جالب، نیاز به لحاظ استقلالی دارد. لذا اگر این کلیت را از مرحوم نائینی (ره) بگیریم که واقعه هم همین طور است، می گوئیم: یکی از مواردی که مناسبت اقتضا می کند که لحاظ متعلق به لفظ، لحاظ استقلالی شود، آنجاست که انسان با استعمال می خواهد وضع درست کند و این استعمال، محقق وضع است. اینجا مناسبت دارد که لحاظ متعلق به وضع، لحاظ استقلالی به لفظ باشد و دیگر جمع بین لحاظ آلی و استقلالی، تحقق پیدا نمی کند.

این اشکالی است که به نظر ما به اشکال محقق نائینی (ره) بر مرحوم آخوند (ره) وارد است. اگر این اشکال را پذیرفتید، نتیجه این می شود که کلام مرحوم آخوند، در استعمال محقق وضع، کلام قابل قبولی باشد و دلیلی برخلاف او دلالت نکرده است.

### پرسش:

۱ - اشکال محقق نائینی (ره) به طریقه ای که مرحوم آخوند (ره) در استعمال موجب تحقق وضع بیان فرموده، چیست؟

۲ - پاسخ محقق عراقی به اشکال مرحوم نائینی (ره) چیست؟

۳- از نظر استاد چرا پاسخ محقق عراقی تمام نیست؟

۴- در چه صورتی سخن مرحوم آخوند(ره) در استعمال محقق وضع، قابل قبول است؟

۵- اشکال استاد درباره تعلق لحاظ آلی و تبعی به لفظ بر محقق نائینی را توضیح دهید.

ص: ۷۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### وضع الفاظ از راه استعمال

کیفیتی را که مرحوم آخوند(ره) ذکر کردند که ما به وسیله استعمال بتوانیم وضع کنیم، راهی قابل قبول است. عرض کردیم که در بین خود ما هم این معنا گاهی اتفاق می افتد و تسمیه و نامگذاری با استعمال تحقق پیدا می کند. مثل این که پدر قبل از آن که اسمی وضع کرده باشد، تعبیر می کند و می گوید: زید را به من بدهید تا نگاهش کنم. با این کلمه «زید» نامگذاری تحقق پیدا می کند بدون اینکه سابقه تسمیه وجود داشته باشد. در حقیقت این یک معنای عقلایی و مورد استفاده محسوب می شود.

این طور نیست که بگوییم راه ایشان راهی است که در بین عقلاء هیچ مشابهی ندارد و نمی توانیم چنین راهی را مطرح کنیم. منتها بحثی در نفس این استعمال واقع می شود یک احتمال این است که آیا این استعمال حقیقی است؟ احتمال دوم اینکه «لا حقیقی و لا مجازی». اما این که استعمال مجازی باشد، این احتمال داده نشده، چون لفظ را بنفسه حاکی از معنا قرار داده و نحوه استعمال لفظ در معنا، همان نحوه استعمال لفظ است در معنای حقیقی، لذا احتمال مجازیت جریان ندارد. اما دو احتمال دیگر هست: یکی آن که مرحوم آخوند(ره) تصریح می فرمایند که این استعمال نه حقیقت است و نه

مجاز، «و لکنه صحیح»، یعنی ما دلیلی نداریم که استعمال صحیح، محدود به حقیقت و مجاز است.

ممکن است استعمالی داشته باشیم که نه حقیقت باشد و نه مجاز و مع ذلک صحت داشته باشد.

همانطور که در استعمال لفظ و اراده نوع و همینطور صور دیگرش به نظر ایشان از همین قبیل است.

در «زید لفظ»، وقتی که زید را در نوع زید استعمال می کنید، آیا نوع زید با معنای زید مناسبتی دارد؟ از علایقی که در باب مجاز مطرح شده، هیچ یک از آنها در اینجا وجود دارد یا نه؟ لفظ و معنا دو مقوله متباین هستند و بین آنها هیچ گونه علاقه ای از آن علاقه های مجاز وجود ندارد. برای این که علاقه های مجاز در رابطه با معانی مطرح است. اگر مشابهت یک علاقه است، مشابهت بین رجل شجاع و اسد، مطرح است. اگر سببیت و مسببیت یک علاقه است، بین معنای سبب و معنای مسبب مطرح است. پای لفظ در باب علاقه ها مطرح نیست. وقتی که لفظ زید را می گوئید و نوع لفظ زید را اراده می کنید؛ این نوع لفظ، با معنای زید که عبارت از این موجود خارجی است، چه علاقه ای بینشان وجود دارد و کدام یک از علاقه ها در اینجا محقق است؟ ایشان می فرماید: همان طور که در اینجا استعمال، نه حقیقت است و نه مجاز، در استعمال محقق وضع هم همین را می گوئیم: این اولین استعمالی که می خواهد وضع درست کند، نه عنوان استعمال حقیقی دارد و نه عنوان استعمال مجازی، لکن در عین حال محکوم به صحت است مخصوصاً روی مبنای ایشان که صحت را به معنای حسن استعمال، معنا می کنند و حسن استعمال در این موارد محقق است.

اما ممکن است در اینجا احتمال دیگری را ذکر کنیم و فرق بگذاریم بین ما نحن فیه و بین اطلاق لفظ و اراده نوع. بگوئیم: در آنجا راهی نیست برای اینکه ما استعمال را، استعمال حقیقی بدانیم، اما در اینجا راهی هست. اگر ما ادعا کردیم که این استعمال محقق وضع، یعنی اولین استعمال، استعمال حقیقی است. چه تالی فاسدی دارد؟ آیا در استعمال حقیقی شرط است که مسبوق به وضع باشد، یعنی تقدّم و تأخّری مطرح باشد، اول وضع تحقق پیدا کند و بعد استعمال؟ اگر این معنا شرط باشد، نمی شود اولین استعمال محقق وضع، جنبه حقیقت پیدا کند.

«لقائل ان يقول»: چه دلیلی دلالت بر این معنا کرده که استعمال حقیقی آن است که مسبوق به وضع باشد؟ «لنا ان نقول» که اگر مقارن با وضع هم باشد در حقیقی بودنش همین کفایت می کند. اگر این مبنا را ما اختیار کردیم و دلیلی هم برخلاف آن نداریم که «المقارنه تکفی فی اتصاف الاستعمال بگونه حقیقی» و مسبوق بودن استعمال به وضع لازم نیست. آن وقت «لقائل ان يقول» که در ما نحن فیه استعمال محقق وضع، استعمال حقیقی خواهد بود اما در آنجا نمی توانیم این راه را پیاده کنیم.

آنجا که مسأله استعمال محقق وضع نیست! آنجا استعمال، اطلاق لفظ و اراده نوع بود و نوعش هم نوع لفظ است که اصلاً نوع لفظ که هیچ مناسختی با معنا ندارد، بلکه نوعش، همان نوع لفظ خواهد بود. لذا می توانیم بین اینجا و آنجا این فرق را قائل شویم، بگوئیم: در اینجا راهی وجود دارد که ما

استعمال را، استعمال حقیقی بدانیم اما در آنجا چنین راهی وجود ندارد و مجالی برای چنین احتمالی نیست.

### حقیقت تعینیه در معانی مستحده در شرع

تا به حال روی مبنای فرضی با قطع نظر از آن نکاتی که در اول بحث عرض کردیم، که اگر کسی بخواهد حقیقت شرعیه را از راه استعمال محقق وضع به این صورت که مرحوم آخوند(ره) ذکر کردند، اثبات کند و آن حرفهای قبلی را کنار بگذارد، راه صحیحی است و قابل مناقشه نیست. حال اگر از راه وضع تعینی به هر صورتی و لو به همین کیفیتی که مرحوم آخوند(ره) ذکر کرده اند، گفت:

در عین این که امکان داشته، لکن هر ممکنی که واقعیت و وقوع و ثبوت ندارد. اگر کسی گفت: چنین مسأله ای، چنین وضع تعینی «و لو بهذه کیفیه» مطرح نبوده اصلاً و نوبت به وضع تعینی رسید، که البته در وضع تعینی گفتیم که معلوم نیست کلمه وضع صادق باشد، اما حقیقت تعینیه معنای صحیحی است و لذا عرض کردیم که نسبت بین وضع و حقیقت، نسبت عموم و خصوص مطلق است. وضع عبارت از همان وضع تعینی است، در باب تعین، وضعی وجود ندارد. آنچه که تحقق پیدا می کند، حقیقت است نه وضع، این را در اول شروع بحث وضع ذکر کردیم. اینجا «تبعاً لهم و تبعاً لمرحوم آخوند(ره)»، تعبیر به وضع تعینی می کنیم و الا وضع، منحصر همان وضع تعینی خواهد بود. اگر کسی در باب الفاظ و معانی مستحده علی ما هو المفروض، مسأله وضع تعینی را قائل نشد و نوبت به وضع تعینی رسید، آیا وضع تعینی هم قابل انکار است یا نه؟ آیا کسی می تواند وضع تعینی را انکار کند و بگوید کثرت استعمال به حدی نرسیده بود که دلالت این الفاظ بر معانی مستحده، نیاز به قرینه نداشته باشد؟ اگر کسی بخواهد به طور کلی این معنا را انکار کند، خلاف واقعیت را گفته است. برای اینکه آن مقداری که ما هیچ تردیدی نمی توانیم در آن داشته باشیم، این است که در زمان صادقین «امام باقر و امام صادق» (علیهما السلام) چه در لسان ائمه (علیه السلام) و چه در لسان روات و چه در لسان توده مردم، وقتی که کلمه صلاه گفته می شده، مقصود همین معنای جدید بوده است.

### حکم استعمال در کلام شارع

مسأله این است که در زمان صادقین (علیهما السلام) هیچ تردیدی در این نیست که وقتی امام صادق (صلوات الله علیه) کلمه صلاه را ذکر می کردند، مرادشان همین معنای عبادت مخصوصه بوده، راوی هم همین معنا را استفاده می کرده، در لسان توده مردم هم همین بوده و پیش ما هم همین است. یعنی الان هم وقتی به روایتی از امام صادق و امام باقر (علیهما السلام) برخورد می کنیم، می بینیم کلمه صلاه و صیام و زکات و حج و امثال ذلک در آن ذکر شده، آیا فکر کنیم که از این الفاظ،

معانی لغویہ ارادہ شدہ یا معانی شرعیہ یا بحث را مثلاً مبتنی بر ثبوت حقیقت شرعیہ و امثال ذلک کنیم؟ این حرفها نیست. این الفاظ در لسان صادقین (علیہما السلام) و «من بعدہما» بلا اشکال، بلاقرینہ ظهور در این معانی جدیدہ داشتہ است. احدی نمی تواند این معنا را انکار کند. قبل از زمان صادقین (علیہما السلام)، آیا در لسان امیر المؤمنین (صلوات اللہ و سلامہ علیہ) بہ چہ نحو بودہ است؟ آیا در لسان امیر المؤمنین (علیہ السلام) مخصوصاً در زمان خلافت کہ با یک فاصلہ طولانی از رحلت رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) واقع شد، حدود بیست و پنج سال فاصلہ بین خلافت ظاہری امیر المؤمنین (علیہ السلام) و رحلت رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) بود، آیا این الفاظ، ظهور در معانی مستحدثہ نداشتہ است؟ یا انسان می تواند اطمینان و بلکہ یقین داشتہ باشد کہ در لسان امیر المؤمنین (علیہ السلام) ہم ظهور در ہمین معانی جدیدہ و مستحدثہ داشتہ و دیگر در دلالتش بر این معانی جدیدہ، نیاز بہ قرینہ ای نبودہ است؟ این را ہم انسان تقریباً می تواند یقین داشتہ باشد بہ این کہ مسألہ چنین است.

در زمان رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ)، مسألہ را بررسی می کنیم: یک وقت کثرت استعمال را در لسان شخص رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) بررسی کنیم، ببینیم کثرت استعمال در لسان شخص رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) آیا بہ حدی رسید کہ وضع تعینی تحقق پیدا کند و بہ وجود بیاید؟ یک وقت شخص ایشان را ملاحظہ می کنیم، یک وقت مجموعہ مسلمین را اعم از رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) و مردم، مجموعہ را ملاحظہ می کنیم. آیا در این مجموعہ، کثرت استعمال بہ حدی رسید کہ دلالت الفاظ بر این معانی، بی نیاز از قرینہ باشد یا نہ؟ این فرض را ہم انسان ظاہراً نمی تواند انکار کند کہ روی ہم رفتہ اگر ما استعمالات را ملاحظہ کنیم و در نظر بگیریم، این مسألہ تحقق پیدا کردہ مخصوصاً با توجہ بہ یک نکتہ و آن این کہ اگر لفظ صلاہ در لسان رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) استعمال می شد، مسلمان ها روی اعتقاد بہ نبوت رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) چون خودشان را موظف می دیدند کہ دستورات اسلام را کہ بہ وسیلہ رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) مطرح می شد، رعایت کنند.

شاید این لفظ صلاتی کہ در لسان رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) مطرح می شد، بہ دنبالش صد ہزار استعمال پیش می آمد، ہر شخص بہ شخص دیگر می رسید، بہ عنوان نقل بہ یکدیگر می گویند «ہل سمعت أن رسول اللہ (صلی اللہ علیہ و آلہ)» مثلاً «قال: صل عند رؤیہ الهلال؟». یک استعمال از رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) واقع شدہ، لکن بہ دنبال این، شاید صد ہزار استعمال بہ عنوان نقل، بہ عنوان گوشزد، بہ عنوان بیان، مطرح می شدہ است. با توجہ بہ این معنا، نمی توانیم این واقعیت را انکار کنیم کہ در مجموعہ مسلمان ها حتی در زمان خود رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ)، کثرت استعمال بہ حدی رسید کہ دلالت الفاظ بر این معانی، دیگر بی نیاز از قرینہ بود و هیچ احتیاج بہ قرینہ در آنها دیدہ نمی شد. لذا اگر روی ہم رفتہ استعمالات را ملاحظہ کنیم، ظاہراً بی انصافی است کہ کسی تردید داشتہ باشد. اما اگر استعمالات



شخص رسول خدا(صلی الله علیه و آله) را بخوایم مورد نظر قرار دهیم بگوییم: رسول خدا(صلی الله علیه و آله)، آنقدر لفظ صلاه را در این معنای مستحدث استعمال کردند و کثرت استعمال شخص ایشان به حدی رسید که دیگر در افاده این مقصود، هیچ نیاز به قرینه نداشت. این ادعا، قدری مشکل است. کثرت را بخوایم تنها در محدوده استعمالات رسول خدا(صلی الله علیه و آله) پیدا کنیم و بگوییم: به این حد رسید که دیگر هیچ نیازی به قرینه نبود، بعید است.

نکته مهم و جالب این است که مرحوم آخوند(ره) هم به همین صورت می فرماید: کثرت استعمال در مجموع به این حد رسیده بود، اما در خصوص لسان شارع را می فرماید: «ممنوع»، ما نمی توانیم قبول کنیم که در خصوص لسان شارع به این حد رسیده باشد.

### شرط احراز حقیقت تعینیه

نکته ای که در اینجا لازم است، ملاحظه شود، عبارت از این است که آیا آن که ثمره عملیه بر آن ترتب پیدا می کند، یعنی موجب می شود که «صل عند رؤیه الهلال» را حمل بر معنای مستحدث کنیم، آیا کثرت استعمال در لسان رسول خدا(صلی الله علیه و آله)، تنها این نقش را دارد که ما «صل عند رؤیه الهلال» را حمل بر معنای جدید و عبادت کنیم؟ یا اینکه نه، اگر در لسان رسول خدا(صلی الله علیه و آله) کثرت استعمال به حد وضع تعینیه نرسیده اما در محیط اسلام، در جامعه اسلام، در نظام اسلام که اعم از حاکم و رهبر و توده مردم و مسلمان ها است، در این مجموعه، کثرت استعمال به این حد رسیده، همین کفایت می کند که ما «صل عند رؤیه الهلال» در لسان رسول گرامی اسلام(صلی الله علیه و آله) را حمل بر معنای جدید کنیم و لو این که در زبان شخص ایشان، کثرت استعمال به حد وضع تعینیه نرسیده، یعنی رسول خدا(صلی الله علیه و آله) فرض کنید صد بار کلمه صلاه را استعمال کردند. صد بار استعمال هم کافی نیست برای وضع تعینیه، مثلاً هزار بار استعمال لازم است، اما این هزار تا در مجموع تحقق دارد. آیا «صل عند رؤیه الهلال» که حمل بر معنای مستحدث و جدید می خواهد بشود، حتماً باید کثرت استعمال در لسان رسول خدا(صلی الله علیه و آله) باشد یا اینکه نه اگر کثرت استعمال در کلام همه بود مجموعه، کفایت می کند که همین معنای اصطلاحی جدید به وجود آید؟ ظاهر این است که کفایت می کند، لازم نیست که در کلام رهبر، این مقدار کثرت استعمال پیدا بشود، کثرت استعمال در کلام رهبر و دیگران، کفایت می کند، آن هم با توجهی که رهبر به این معنا دارد، کفایت می کند که ما این را حمل بر معنای جدید کنیم.

مثالی عرض می کنم: ما الحمد لله در شرایطی هستیم که نظام اسلام حاکم است مثل همان نظام صدر اسلام، خیلی از مطالب را می توانیم از نزدیک با مقایسه روشن کنیم. فرض کنید از باب مثال کلمه بسیجی، مگر چند بار در لسان امام بزرگوار به کار رفت؟ بسیجی که لغتش این معنا نیست، بسیجی یک اصطلاحی است، یک معنای جدیدی است که بعد از انقلاب در آمده است. کلمه بسیجی

که الان ظهور در این معنای خاص دارد، آیا در کلام امام بزرگوار چند مرتبه کلمه بسیجی به این معنا استعمال شد که بگوییم در استعمالات ایشان به حدی رسید که وضع تعینی پیدا کرد؟ شاید پنجاه بار بیشتر ایشان کلمه بسیجی را استعمال نکرده بود، اما استعمال ایشان ملاک نیست. الان بین مردم انقلابی ایران این کلمه بسیجی روی کثرت استعمال به حدی رسیده که تا این کلمه اطلاق می شود «لا يفهم منه الا معناه الجديد» و اصلا کسی احتمال نمی دهد که آن معنای لغوی اصلی اش مراد باشد. تا کلمه بسیجی گفته می شود «يحمل على معناه الجديد». نه تنها در زبان مردم این طور است، امام بزرگوار هم وقتی تعبیر می کند، همین است؛ یعنی او هم توجه به موقعیت استعمالی این لفظ در بین توده مردم و جامعه مردم دارد، اینجا کسی نمی تواند بگوید مگر چندبار ایشان کلمه بسیجی را در معنای جدید استعمال کرده که به حدی رسیده که ما را بی نیاز از قرینه کرده باشد. لازم نیست در کلام ایشان کثرت استعمال باشد، در جامعه اسلامی اگر کثرت استعمال تحقق پیدا کرد، همان طور که ممکن است یک نفر تا به حال یک بار هم، کلمه بسیجی از دهانش بیرون نیامده باشد، اما وقتی در جامعه می بیند کلمه بسیجی این طور کثرت استعمال دارد، همان یک نفر هم اگر برای اولین بار کلمه بسیجی را بگوید، «يحمل على هذا المعنى».

پس این که در کلام مرحوم آخوند(ره) اشاره ای به این معنا نشده و شاید هم قدری لحن عبارت ایشان، اشاره به خلاف آن باشد که قبول نداریم وضع تعینی در خصوص لسان شارع تحقق پیدا کرده باشد. می گوییم: این حرف در خصوص استعمالات رسول خدا(صلی الله علیه و آله) درست است، وضع تعینی پیدا نشد، اما لازم هم نیست پیدا شود، همین که در جامعه مسلمان ها این کثرت استعمال تحقق پیدا کرد، کافی است. کسی نمی تواند کلمه بسیجی را بگوید، بعد بگوید که من مرادم معنای لغوی است، اگر از او پرسیم چرا مراد تو معنای لغوی است؟ بگوید: بنده برای اولین بار دارم استعمال می کنم، می گوییم: شخص تو ملاک نیستی، بین جامعه این کلمه را چگونه استعمال می کند. لذا همان ثمره ای که بر حقیقت شرعیه مترتب است که ما «صل عند رویه الهلال» را حمل بر معنای اصطلاحی جدید می کنیم، همان ثمره روی این فرض مترتب است که ما بگوییم: در لسان شخص رسول خدا(صلی الله علیه و آله)، کثرت استعمال به این حد نرسید، لکن در مجموع، کثرت استعمال به این حد رسید و این برای همه ملاک و معیار است، از رهبر اسلام گرفته تا دیگر مردم. برای اینکه رهبر در جریان مسائل است، او می داند وقتی «صل عند رویه الهلال» می گوید، صد هزار نفر این را به این طرف و آن طرف نقل می کنند و از آن چه استفاده می کنند و چه می فهمند. لذا آن ثمره روی این فرض مترتب است و لازم نیست این معنا را اثبات کنیم که کثرت در لسان شخص ایشان به چه حدی بوده است.

## پرسش:

۱ - آیا استعمال صحیح منحصر به حقیقت و مجاز است؟

۲ - آیا در الفاظ عبادات تعبیر به وضع تعینی صحیح است، چرا؟

۳ - الفاظ و معانی مستحدثه در شرع، وضع تعینی دارند یا تعینی؟ توضیح دهید.

۴ - آیا در ثبوت حقیقت تعینیه، کثرت استعمال در لسان شارع شرط است؟ توضیح دهید.

ص: ۸۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### ثمره بحث حقيقت شرعيه

در بحث حقيقت شرعيه يك بحث کوتاه ديگر باقى مانده است. آيا ثمره عمليه بر اين بحث مترتب مى شود يا نه؟ اين بحث ترتب ثمره، از نظر بعضى از بزرگان مورد انكار واقع شده بود. بيانى در اين رابطه ذكر کرده اند كه هم اصل بيان ايشان و هم مناقشاتى كه به نظر ما وارد بود، مطرح شد. در نتيجه، ترتب ثمره را پذيرفتيم و عرض كرديم: همان طور كه مرحوم آخوند(ره) در اين بحث قائل به ترتب ثمره شده اند، به نظر ما هم ثمره بر اين بحث مترتب است، گرچه ما اساس حقيقت شرعيه را با توجه به آن نكاتى كه روز اول عرض كرديم، پذيرفتيم، لكن حالا بحث در ترتب ثمره است.

مرحوم آخوند(ره) مى فرمايند: ثمره در اينجا ظاهر مى شود كه اگر استعمالى را احراز كنيم كه تاخراز وضع و ثبوت حقيقت شرعيه دارد، مثل اين كه رسول خدا(صلى الله عليه و آله) فرموده باشند: «صلّ عند رؤيه الهلال» و ما احراز کرده باشيم كه اين «صلّ عند رؤيه الهلال» بعد از ثبوت حقيقت شرعيه و تحقق وضع از ناحيه رسول خدا(صلى الله عليه و آله) است. كسى كه قائل به ثبوت حقيقت شرعيه است، «صلّ عند رؤيه الهلال» را حمل بر معنای مستحدث و جديد مى كند و مى گويد: مراد همان نماز معهود و متعارف است. اگر كسى منكر حقيقت شرعيه شد و گفت: چنين چيزى ثابت نشده و تحقق ندارد،

طبعاً «صلّ عند رؤیه الهلال» حمل بر معنای لغوی می شود؛ چون قرینه ای بر معنای مجازی وجود ندارد. پس باید حمل بر معنای لغوی شود. این نتیجه در جایی است که ما تأخر استعمال را از وضع، از هر طریقی و به هر کیفیتی احراز کرده باشیم. این نتیجه بنا بر قول به حقیقت شرعی ترتّب پیدا می کند که به اصطلاح، حمل بر معنای جدید و مستحدث می شود.

### اشکال بر عدم احراز تأخر استعمال از وضع

اشکال در جایی است که احراز تأخر استعمال از وضع نکرده باشیم، یعنی از یک طرف قائل شویم به این که حقیقت شرعی ثابت است و وضع تحقق پیدا کرده و از طرف دیگر مواجه شویم با «صلّ عند رؤیه الهلال»، اما نمی دانیم زمان صدور «صلّ عند رؤیه الهلال» چه زمانی بوده، آیا قبل از تحقق وضع صادر شده است که هنوز حقیقت شرعی به وجود نیامده، یا این که بعد از تحقق وضع صادر شده است؟ تقدم و تأخر صدور «صلّ عند رؤیه الهلال» برای ما مشکوک است. و لو اینکه قائل به حقیقت شرعی هم هستیم، اما احراز نکرده ایم که «صلّ عند رؤیه الهلال» بعد از تحقق وضع صادر شده و احتمال می دهیم که قبلاً بوده و اگر قبلاً بوده، باید حمل بر معنای لغوی و اصلی شود. در اینجا چه بگوییم؟ آیا در اینجا که ما شک در تقدم و تأخر استعمال داریم و از طرفی هم قائل به ثبوت حقیقت شرعی هستیم، چه معامله ای باید شود؟ آیا با «صلّ عند رؤیه الهلال» معامله معنای جدید کنیم، یا معامله معنای لغوی و اصلی کنیم. کدام یک از اینهاست؟

اینجا در حقیقت دو قول پیدا شده و هر قولی هم دلیلی برای خودش دارد. یک قائل می گوید: ما حمل بر معنای شرعی می کنیم و دلیل ما اصالت تأخر استعمال است، ما به استناد اصالت تأخر استعمال می گوییم: استعمال، متأخر از وضع است و چون متأخر از وضع است، حمل بر معنای شرعی می شود. قائل دیگر می گوید: ما حمل بر معنای لغوی می کنیم، در عین این که قائل به حقیقت شرعی هستیم. اصالت عدم نقل، اقتضا می کند که «صلّ عند رؤیه الهلال» حمل بر معنای اولی و قبل از وضع شود. البته به هر دو قول مرحوم آخوند(ره) در کفایه اشاره کرده اند، لکن باید این دو قول را روشن تر بررسی کنیم.

### طرح و نقد قول اول در «اصاله تأخر الاستعمال»

از آنهایی که روی اصالت تأخر استعمال استناد کرده و می گویند: حمل بر معنای شرعی می کنیم، سؤال می کنیم: به نظر شما اصالت تأخر استعمال چه اصلی است؟ لابد می گویند: این، همان اصالت تأخر حادث است. معنای اصالت تأخر حادث این است که اگر اصل حدوث حادثی مسلم است، می دانیم زید از مسافرت آمده، آمدنش قطعی است، اما نمی دانیم که روز پنجشنبه از سفر آمده یا روز

جمعه؟ اینجا اصالت تأخر حادث می گوید: روز جمعه از سفر آمده نه روز پنجشنبه قبل از جمعه.

می گوییم: این اصالت تأخر حادث که به صورت کلی مطرح کرده اید، به نظر شما چه اصلی است؟ آیا یکی از اصول عقلائی است؛ یعنی در بین عقلا اصلی داریم به نام اصالت تأخر حادث؟ جوابش این است: در مثالی که ذکر کردم که اگر زید مسلماً از سفر آمده، لکن آمدنش مرّد بین روز پنجشنبه یا جمعه است، آیا عقلا اصلی دارند که بگویند: مجیء از سفر، روز جمعه تحقق پیدا کرده، نه روز پنجشنبه و در نتیجه دیگر شکی نداشته باشند و شکشان کنار برود؟ چنین بگویند که اگر در تقدم و تأخر حادثی شک داشته باشیم، باید بنا را بر تأخر بگذاریم. آیا بنای عملی بر تأخر حادث در بین عقلاء مطرح است یا این که می گویند: نمی دانیم زید، کی آمده؟ باید تحقیق کنیم که آیا مجیء زید از سفر در روز پنجشنبه بوده یا جمعه؟

این طور نیست که یک بنای عملی در روز جمعه به عنوان تأخر حادث داشته باشند. لذا اگر کسی احتمال بدهد که اصالت تأخر حادث، یک اصل عقلائی است، دیگر هیچ گونه ارتباطی به مسأله استصحاب شرعی و «لا تنقض الیقین بالشک» ندارد. مثل همان اصالت عدم نقل که اصل عقلائی است که قبلاً بحث کردیم. در این بحث هم به مناسبت آن قول دوم، به آن اشاره می کنیم.

آیا اصالت تأخر حادث «اصل عقلائی؟» «نحن بما أننا من العقلاء» اصلی را به نام اصالت تأخر حادث نمی شناسیم. اصالت تأخر حادث، اصل شرعی است و از راه استصحاب گرفته شده و مبنای این اصل همان «لا تنقض الیقین بالشک» است که پشتوانه استصحاب شرعی است.

می گوییم: اگر استصحاب جریان پیدا کند، اولاً در جایی جریان پیدا می کند که حالت سابقه متیقنه وجود داشته باشد. همه جا که «لا تنقض الیقین بالشک» جریان ندارد، رکن استصحاب و قوام استصحاب به حالت سابقه متیقنه است. آن جایی که هیچ گونه حالت سابقه ای وجود نداشته باشد، معنا ندارد که «لا تنقض الیقین بالشک» را پیاده کنیم. پس اولاً در استصحاب، حالت سابقه متیقنه شرط است. ثانیاً در استصحاب باید چیزی را که انسان استصحاب می کند و از آن تعبیر به مستصحب می کنیم، مستصحب یا باید حکم شرعی باشد؛ مثل اینکه استصحاب وجوب نماز جمعه را در عصر غیبت جاری کنید و یا اگر خودش حکم شرعی نیست، باید موضوع برای اثر شرعی باشد، یعنی چیزی باشد که در لسان ادله، اثر شرعی بر آن ترتب پیدا کرده باشد. مثل اینکه استصحاب عدالت زید را جاری می کنید. عدالت، حکم شرعی نیست، اما موضوع برای اثر شرعی است. ما می بینیم در لسان ادله، آثاری بر عدالت مترتب شده است؛ مثلاً «يجوز الاقتداء بالعدل»، «يجوز» یا «يشترط الطلاق عند العادل» یا «تقبل شهادة العادل» و امثال ذلك.

پس اگر جایی پیدا کردیم که مستصحب نه خودش حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی، به هیچ وجه استصحاب جریان پیدا نمی کند ولو اینکه این مستصحب موضوعی باشد که

ملازم باشد با چیزی که آن چیز موضوع برای اثر شرعی است، باز هم استصحاب جریان پیدا نمی کند، باید خود مستصحاب موضوع برای اثر شرعی باشد و الا- اگر مستصحاب، خودش اثر ندارد، لکن ملازم با چیزی است که آن چیز «یترتب علیه اثر شرعی»، باز هم استصحاب جریان ندارد.

پس شرط دوم در باب استصحاب این است که مستصحاب یا خودش حکم شرعی باشد یا موضوع برای اثر شرعی قرار گیرد. می گوییم: این اصالت تأخر حادث که شما آن را به استصحاب تأخر حادث برگردانید و دلیلش را «لا تنقض» قرار دادید، آیا روی نفس عنوان تأخر می خواهید استصحاب را جاری کنید؟ در مثال «تأخر مجيء زيد» از روز پنجشنبه؟ آیا روی تأخر می خواهید استصحاب جاری کنید؟ حالت سابقه اش چیست؟ از چه وقتی عنوان تأخر برای شما معلوم بوده و حالا شك در بقائش دارید و می خواهید عنوان تأخر را به وسیله «لا تنقض اليقين بالشك» استصحاب کنید؟ «تأخر المجيء من يوم الخميس» از اول برای شما مشکوک بوده و این طور نیست که عنوان تأخر حالت سابقه متیقنه داشته و حالا شك می کنید و با استصحاب، تأخر را ثابت می کنید.

پس اگر مستصحاب را نفس عنوان تأخر قرار دهید، این «لیس له حاله سابقه» و شرط اول استصحاب تحقق ندارد. استصحاب در مواردی جریان دارد که حالت سابقه متیقنه وجود داشته باشد و اینجا حالت سابقه متیقنه وجود ندارد. اما اگر بگویید: نه، روی کلمه تأخر نمی خواهیم استصحاب جاری کنیم، بلکه در مثالی که گفتید «مجيء زيد من السفر مسلم و لکنه لا يعلم انه يوم الخميس او يوم الجمعة»، می گوییم: روز چهارشنبه قطعاً زید از سفر نیامده بود، این مسلم است که چهارشنبه «مجيء زيد من السفر» تحقق پیدا نکرده بود. آن وقت روز پنجشنبه شك داریم، همین استصحاب عدم مجيء را برای روز پنجشنبه می آوریم و در نتیجه به روز جمعه وصل می کنیم. «استصحاب عدم مجيء زيد من السفر يوم الخميس» حالت سابقه دارد، برای اینکه روز چهارشنبه «عدم مجيء زيد من السفر» بوده و ما روز پنجشنبه شك داریم که این عدم مجيء تبدیل به مجيء شده یا نه؟ استصحاب عدم مجيء زيد من السفر را جاری می کنیم و می گوییم: از نظر حالت سابقه، ما به شما اشکال نمی کنیم، این یک حالت سابقه متیقنه دارد.

اما شرط دومی را که در باب استصحاب ذکر کردیم که باید مستصحاب یا خودش حکم شرعی باشد یا موضوع برای حکم شرعی، بینیم اگر چنین استصحابی را جاری کنیم، آیا شرط دوم در باب استصحاب تحقق دارد یا نه؟ این را می آوریم در ما نحن فيه تطبیق می دهیم، بینیم اثر دارد یا نه؟ شما یقین داشتید که اوائل اسلام «صلّ عند رؤيه الهلال» نبوده، ما هم قبول داریم. یقین دارید که زمانی هم، فرض کنید در سال پنجم بعثت، وضع تحقق پیدا کرده است. حالا نمی دانیم «صلّ عند رؤيه الهلال» در سال چهارم قبل الوضع یا در سال ششم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) صادر شده است؟ اگر در سال چهارم صادر شده باشد، حمل بر معنای لغوی می شود، اما اگر در سال ششم که یک سال بعد الوضع است،

صادر شده باشد، حمل بر معنای شرعی می شود. می گوییم: شما چه چیزی استصحاب می کنید؟ می گوید: عدم صدور «صل عند رؤیه الهلال» را در سال چهارم استصحاب می کنیم و همینطور ادامه می دهیم تا بعد از سال پنجم. می گوییم: مستصحاب شما چیست؟ می گوید: «عدم صدور صل عند رؤیه الهلال». حالا چه اثر شرعی بر این مترتب است؟ مستصحاب باید حکم شرعی باشد یا موضوع برای حکم شرعی. مستصحاب شما یک امر عدمی است؛ «عدم صدور صل عند رؤیه الهلال» در سال چهارم و پنجم تا بعد. این «عدم صدور صل عند رؤیه الهلال، ما الذی یترب علیه؟»، می گوید: «صل عند رؤیه الهلال» صادر نشده است.

بله اگر با این استصحاب بخواهید لازم عقلی اش را ثابت کنید و بگویید: لازمه عدم صدور «صل عند رؤیه الهلال» تا بعد از سال پنجم این است که «صل عند رؤیه الهلال» متأخر از وضع باشد، اگر این لازم را توانستید ثابت کنید، مسأله تأخر از وضع نتیجه اش این است که «صل عند رؤیه الهلال» حمل بر معنای شرعی شود. اما شما که تأخر را نمی توانید اثبات کنید. شما امر عدمی را استصحاب می کنید که آن امر عدمی ملازم با عنوانی به نام تأخر است و این تأخر، یترب علیه اثر شرعی و با استصحاب «عدم صدور صل عند رؤیه الهلال» نمی توانید موضوع اثر شرعی را ثابت کنید. موضوع اثر شرعی، امر وجودی است و مستصحاب شما امر عدمی است. درست است که عدم و وجود، لازم و ملزوم هستند، اما در باب استصحاب از محدوده مستصحاب، نمی توانید خارج شوید. مستصحاب امر عدمی است و بر این امر عدمی چه اثری ترتب دارد؟ باید امر عدمی، امر وجودی را به نام تأخر اثبات کند، آن وقت بر آن تأخر، اثر بار شود که مقصود از «صل عند رؤیه الهلال» معنای شرعی است.

این یک اشکال مهم.

فرض کنیم که این استصحاب عدمی، امر وجودی تأخر را هم ثابت می کند، از این دیگر بالاتر نداریم، با این حال ما مدعی هستیم که خود تأخر هم اثر شرعی ندارد، چرا؟ برای اینکه اثر شرعی یعنی آنچه که در لسان دلیل شرعی، موضوع اثر واقع شده است، مثل اینکه می گوید: «يجوز الاقتداء بالعدل»، این در لسان دلیل شرعی، موضوع اثر واقع شده، اما چه اثر شرعی بر تأخر استعمال از وضع مترتب است؟ این حکم عقل شماست که می گوید: اگر شارع، وضعی داشته باشد و یک استعمال متأخر از وضع، شما مجبور هستید در آن استعمال متأخر، رعایت وضع را بکنی و بگویی: باید حمل بر معنای جدید شود، اما خود شارع که چنین حرفی نزده، خود شارع گفته: «إذا كان الاستعمال متأخرا عن الوضع، يحتمل على المعنى الشرعي». اگر چنین روایتی داشتیم، می توانستید بگویید: با استصحاب عدم، تأخر ثابت می شود و تأخر هم در لسان دلیل شرعی، موضوع برای اثر است. اما این تأخر هم اثر شرعی ندارد. این تأخر، اثر عقلی دارد، عقل می گوید: «إذا كان الاستعمال متأخرا عن الوضع» باید حمل بر معنای جدید و موضوع له جدید شود و الا در لسان شرع نداریم که «إذا كان



الاستعمال متأخرا عن الوضع يجب ان يحمل على المعنى الشرعى».

اگر همه این حرفها را هم قبول کنیم، در یک صورت فرض این مسأله درست است و آن در جایی است که تاریخ وضع را بدانیم که سال پنجم بعثت است و در تاریخ استعمال تردید داشته باشیم و در بحث مجهول التاريخ و معلوم التاريخ هم قائل شویم که «اذا كان احد الحادین معلوما و الآخر مجهولا من حیث الزمان» تنها در مجهول اصل جریان پیدا می کند و اما اگر زمان هر دو مشکوک باشد، می دانیم هم وضعی هست و هم استعمال، اما وضع در چه زمانی است؟ نمی دانیم؛ استعمال در چه زمانی است؟ نمی دانیم. چرا اصالت تأخر حادث را فقط روی استعمال جاری می کنید؟ یک اصالت تأخر حادث هم روی وضع جریان دارد. برای اینکه همان طور که استعمال، «امر حادث»، «الوضع ایضا امر حادث» و «كما ان تاریخ الاستعمال مجهول»، تاریخ وضع هم مجهول است.

پس اگر اصالت تأخر حادث با باشد جریان پیدا کند، چرا تنها در باب استعمال جریان پیدا کند، استعمال، احد الحادین است. یک اصالت تأخر حادث در استعمال جاری می شود، یک اصالت تأخر حادث هم در باب وضع و بینشان معارضه است. البته اینجا حرفهای دیگری هم هست که آیا مسأله تعارض است یا مسائل دیگری هم هست. بالاخره اگر این حرف را هم بپذیریم، تنها در یک صورت است و آن جایی است که تاریخ وضع معلوم باشد و تاریخ استعمال مشکوک باشد. اما آن جایی که هر دو مجهول باشند، یا در معلوم و مجهول بعضی قائل هستند که در همان معلوم هم بالاضافه اصل جریان پیدا می کند و مسأله تعارض مطرح است، دیگر جا برای این حرفها باقی نمی ماند. در نتیجه اصالت تأخر استعمال اصلی نیست که کسی بتواند در اینجا به آن تکیه کند و از آن، حمل بر معنای مستحدث را استفاده کند.

### طرح و نقد قول دوم در اصل عدم نقل

و اما اصالت عدم نقل که دلیل قول دوم است، آن را به خاطر این که مفصل در آن بحث کردیم، فقط اشاره می کنیم. عرض کردیم که اصالت عدم نقل، اصل عقلایی است ولی این اصل عقلایی هم به استصحاب هیچ ارتباطی ندارد. برای این که عقلا بما هم عقلاء بنای بر استصحاب ندارند. لکن به عنوان اصل عقلایی، اصالت عدم نقل مطرح است. اما جای اصالت عدم نقل کجاست؟ جایی است که شک در اصل نقل داشته باشند. اگر لفظی در معنای لغوی خودش هست و حالا شک داریم که آیا از معنای لغوی نقل به معنایی دیگر داده شده، یا نقل داده نشده است؟ اینجا اصالت عدم نقل به عنوان اصل عقلایی حاکم است. اما اگر در جایی اصل نقل مسلم است و حقیقت شرعی را قبول داریم، اما نمی دانیم که آیا متقدما من حیث الزمان بوده یا متأخرا من حیث الزمان، که شک در تقدم و تأخر من حیث الزمان داریم، عرض کردیم که اصالت عدم نقل یا اصلا و قطعاً جریان ندارد یا لااقل شک در

جریانش داریم، یعنی نمی دانیم که در این صورت از نظر عقلا- اصالت عدم نقل اعتبار دارد یا نه؟ و اگر شک در اعتبار هم داشته باشیم، تا زمانی که احراز اعتبار نکنیم و دلیل بر اعتبار نداشته باشیم، اصل مشکوک الاعتبار نمی تواند مستند واقع شود.

در نتیجه؛ در باب حقیقت شرعیه ولو اینکه ثمره را پذیرفتیم، اما شرط ترتب ثمره این است که تأخر استعمال از وضع را احراز کنیم و این طور نیست که موارد زیادی داشته باشد، بلکه گاهی انسان می تواند آن را احراز کند. لذا ثمره عملیه بحث حقیقت شرعیه، ندرتا تحقق و ترتب پیدا می کند.

چون شرطش احراز تأخر استعمال است و احراز تأخر استعمال قلّ ما يتفق.

هذا تمام الكلام در بحث حقیقت شرعیه.

### پرسش:

۱ - ثمره بحث حقیقت شرعیه چیست؟

۲ - اقوال در حمل معانی مستعمله در لسان شارع بر معنای لغوی یا شرعی را بازگو کنید.

۳ - اصالت عدم تأخر حادث به چه اصل و مبنایی بازگشت می کند؟ و آیا چنین اصلی وجود دارد؟ توضیح دهید.

۴ - دو شرط استصحاب و رابطه آن با بحث حقیقت شرعیه چیست؟

مباحث الفاظ

صحيح واعم

اشاره

ص: ٩١



## اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

## بحث صحیح و اعم

بعد از بحث در مسأله حقیقت شرعیه یک بحث مستقل دیگر به این عنوان مطرح شده که آیا الفاظ عبادات موضوع برای خصوص معانی صحیح هستند یا موضوع برای اعم از صحیح و فاسد می باشند؟ این بحث به لحاظ این که بحث مستقلی است، از فروع مسأله حقیقت شرعیه شناخته نمی شود. لازمه استقلال دو بحث و عدم ترتب یکی بر دیگری این است که تمام اقوال و آراء یک بحث بتواند در بحث دیگر شرکت کند و الاّ از استقلال خارج می شود و یک بحث فرعی و بحث تبعی شناخته می شود.

## اقوال در باب حقیقت شرعیه

در باب حقیقت شرعیه، چهار قول داریم: یک قول این است که به صورت وضع تعینی این الفاظ برای معانی مستحدثه وضع شده اند. وضع تعینیش به آن کیفیتی باشد که مرحوم آخوند(ره) ذکر کرده اند که استعمال را محقق وضع می دانستند و یا به صورت وضع تعینی معمولی مثل «وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنى»، بالاخره یک قول این است که وضع تعینی در کار است. قول دیگر این

بود که وضع تعیننی را انکار می کرد و قائل به وضع تعیننی بود. بر حسب آنچه ما عرض کردیم، وضع تعیننی را باید حقیقت تعینیه نام گذاری کنیم. و الا در باب وضع تعیننی، وضع وجود ندارد. تقسیم وضع به تعیننی و تعیننی، تقسیم غیر حقیقی است و یک تقسیم مسامحی و تجویزی است. پس یک قول در باب حقیقت شرعیه، مسأله وضع تعیننی است که به تعبیر ما حقیقت تعینیه نامگذاری می شود. قول سوم این بود که این الفاظ در معانی مستحدثه، برای همیشه به صورت مجاز استعمال می شده، نه وضع تعیننی در کار بوده و نه وضع تعیننی، بلکه استعمالات، صرفاً مجازی و با اتکای بر علاقه و قرینه مجاز بوده است. قول چهارمی هم در کار هست که این قول چهارم، منسوب به باقلانی است. ایشان می گوید: الفاظ عبادات اصولاً در همان معنای لغوی و حقیقی اول استعمال شده، کلمه صلاه هر کجا استعمال می شود، به همان معنای اول یعنی معنای دعاست. منتهی شارع، اموری را زاید بر عنوان دعا، مأمور به قرار داده و چیزی که دلالت بر این امور می کند، لفظ صلاه نیست، بلکه قراین خاصه و یا یک قرینه عامه ای است که شارع از راه آن این مسائل اضافی را افهام می کند. مسأله رکوع و سجود و تشهد و تسلیم، از کلمه صلاه استفاده نمی شود بلکه از قراین خاصه و یا عامه ای که دلالت بر اجزاء و شرائط می کند، استفاده می شود. در حقیقت، کلمه صلاه در معنای مستحدث استعمال نشده؛ «لا حقیقه و لا مجازاً بل استعمال فی معناه اللغوی» و معنای لغوی آن ارتباط با معنای مستحدث دارد. پس کلمه «صل» به معنای «ادع» استعمال شده و آن اضافات به نحو تعدد دال و مدلول، از قرینه استفاده می شود.

### فرق کلام باقلانی و منکرین حقیقت شرعیه

پس فرق بین کلام باقلانی و منکرین حقیقت شرعیه، کاملاً روشن است. منکرین حقیقت شرعیه معتقدند که لفظ صلاه، در همین معنای مستحدث استعمال شده، لکن به صورت مجاز. اگر شما گفتید: «رأیت اسدا یرمی»، اسد در رجل شجاع استعمال شده منتهی به صورت مجاز. اما باقلانی می گوید: کلمه صلاه در همان معنای اولی استعمال شده، در همان معنای لغوی به کار رفته است.

منتهی قراین، دلالت می کند که آن زواید به نحو تعدد دال و مدلول است؛ دعا را از «صل» و سایر اجزاء و شرائط را از کلمات و الفاظ دیگر استفاده می کنیم.

بعد از بیان این چهار قول در باب حقیقت شرعیه وارد بحث صحیح و اعم می شویم. باید عنوان بحث طوری باشد که جمیع اقوال اربعه را شامل شود. برای این که بحث مستقلی است، این از فروعات مسأله حقیقت شرعیه نیست که بگوییم اگر کسی قائل به حقیقت شرعیه شد، آیا الفاظ عبادات موضوع برای صحیح است یا موضوع برای اعم؟ اگر این طور مسأله را عنوان کنیم، یک مسأله فرعی است و دنباله مسأله حقیقت شرعیه خواهد بود. در حالی که ظاهر این است که مسأله

مستقلی است و ارتباط به آن بحث ندارد. تمام صاحب اقوال و آراء در آن بحث، می توانند در اینجا صحت را و یا اعم را اختیار کنند، یک بحث آزاد است «علی جمیع التقادیر و الاقوال».

در اکثر کتب اصولیه، «من القديم الی الحدیث»، تا قبل از مرحوم آخوند(ره) در کتاب کفایه، همه عنوان بحث را این طور ذکر کرده اند که آیا الفاظ عبادات «موضوعه للصحیح أو الأعم من الفاسد؟» این کلمه «موضوعه» که در عنوان این مسأله به کار رفته، فقط بر فرض حقیقت شرعیه می تواند مطرح بشود، و الا کسی که منکر حقیقت شرعیه است، می گوید: ما اصل وضع را قبول نداریم، ما منکر حقیقت شرعیه هستیم، ما تمامی این استعمالات را مجازی می دانیم. شما می گوید: «موضوعه للصحیح أو الأعم منه و من الفاسد». لذا این اشکال در اکثر کتب اصولیه مطرح شده که آیا بحث در این مسأله، بحث تفریعی و مترتب بر بحث حقیقت شرعیه است یا بحث مستقل و غیر مرتبط به بحث حقیقت شرعیه است؟ نوبت به مرحوم محقق خراسانی که رسید، ایشان کلمه «موضوعه» را برداشت و چیز دیگری جای او گذاشت، اما عبارت ایشان هم کافی نیست، فرمود: «الفاظ العبادات اسام للخصوص الصحیحه أو الأعم منها و من الفاسده؟»، کلمه «موضوعه» را تبدیل کرد به کلمه «اسام».

یعنی اینها اسامی برای خصوص صحیحه یا برای اعم از صحیحه و فاسده هستند؟

بیان ایشان تمام اشکال را رفع نکرد. آن مقدار اشکال که کم شد، در رابطه با وضع تعینی است.

چون در وضع تعینی گفتیم: کلمه وضع، مسامحه است، آنجا حقیقت تحقق دارد، اسم تحقق دارد. به عبارت دیگر اگر کلمه اسد آن قدر در رجل شجاع استعمال شد که در دلالتش بر رجل شجاع نیاز به هیچ قرینه ای نداشت و رجل شجاع در مفاد اسد تعین پیدا کرد، اینجا می توانیم بگوییم: «صار الاسد اسما للرجل الشجاع». اما کلمه «موضوعه» در کتب قدما، روی آن بیانی که ما عرض کردیم، اینجا را شامل نمی شود. برای این که «موضوعه» اختصاص به وضع تعینی دارد. پس کلمه «اسام» دو مورد را شامل می شود: هم وضع تعینی و هم حقیقت تعینیه را. اما مجاز را شامل نمی شود، برای این که اگر شما هزاران مرتبه کلمه اسد را در رجل شجاع به طور مجاز استعمال کنید، به طوری که نیاز به قرینه از بین نرود، اگر هم بخواهید در رجل شجاع مجازا استعمال کنید، «یحتاج الی القرینه». آیا این کثرت استعمال با حفظ نیاز الی القرینه، مصحح این معنی می شود که بگوییم: «صار الاسد اسما للرجل الشجاع؟» اسد در رجل شجاع به صورت مجاز و با نیاز به قرینه استعمال می شود، به خلاف وضع تعینی، وقتی که نیاز به قرینه مطرح نباشد، می توانیم بگوییم: «صار الاسد اسما للرجل الشجاع».

پس روی انکار حقیقت شرعیه این بیان مرحوم آخوند(ره) جریان ندارد. مگر این که توجیه کنیم که این آدم اصلا نمی تواند در این بحث شرکت کند. اما خود مرحوم آخوند(ره) شرکت منکرین حقیقت شرعیه را در این بحث توجیه کردند. منتهی یک اشکال اثباتی دارد که فعلا بحث ما در مقام اثبات نیست، بلکه بحث ما در مقام ثبوت است.

پس این تعبیر مرحوم محقق خراسانی هم نمی تواند یک تعبیر جامعی باشد که تمامی اقوال را شامل شود. پس چطور تعبیر کنیم؟ ما باید این طور تعبیر کنیم که آیا اصل در استعمالات شارع این است که در معانی صحیح استعمال شده باشد یا در اعم از صحیح و فاسد استعمال شده باشد؟ این تعبیر هم که ما می کنیم، در تطبیق کلام باقلانی متأسفانه دچار اشکال می شویم، اما چاره ای غیر از این نیست. پس بگوییم: اصل در استعمالات شارع این است که در معانی صحیح استعمال شده یا در اعم از صحیح و فاسد؟ آن کسی که قائل به حقیقت شرعیه است، این تعبیر درباره او روشن است. و آن کسی که حقیقت تعینیه را قائل است، باز این تعبیر در مورد او روشن است. برای این که می توانیم بگوییم: آن معنایی که لفظ در آن، حقیقت تعینیه پیدا کرده و اصالت پیدا کرده آن معنی، آیا خصوص معنای صحیح است یا اعم از صحیح و فاسد؟ اما روی مبنای منکرین حقیقت شرعیه اعم از تعینیه و تعینیه، که تمامی این الفاظ، مجازا در معانی مستحدثه استعمال می شود، چطور بحث را طرح کنیم؟ برای این که روی مبنای اینها هم استعمال در صحیح، مجاز است و هم استعمال در فاسد، مجاز است و اصلاً استعمال حقیقی نداریم، چه صلاه در معنای صحیح استعمال شود و چه در معنای فاسد استعمال شود هر دو مجاز است. آنوقت چطور این بحث را در این جهت تطبیق بدهیم؟

مرحوم آخوند(ره) به کیفیت آن هم اشاره کرده اند، لکن نیاز به مقداری توضیح دارد: شارع وقتی که می خواسته لفظ صلاه را در غیر معنای لغوی استعمال کند، باید بینیم معنای اصل، این است که آن معنایی که شارع اولاً در نظر گرفته و رعایت علاقه بین او و بین معنای حقیقی را کرده، چیست؟ مثلاً قائل به صحیح این طور می گوید: شارع وقتی می خواسته نماز را در معنای مستحدث استعمال کند، خصوص نماز صحیح را در نظر گرفته و بین نماز صحیح و معنای لغوی رعایت علاقه و مناسبت کرده و به لحاظ آن علاقه، لفظ را در معنای صحیح مجازاً استعمال کرده است. می گوییم: در معنای فاسد مجازاً نمی شود استعمال کرد؟ مگر خود شارع در معنای فاسد مجازاً استعمال نکرده است؟ پس چه فرقی بین صحیح و فاسد شد؟ می گوید: وقتی که شارع در معنای فاسد می خواهد استعمال کند، دیگر آن معنای لغوی اول را محاسبه نمی کند، استعمال در معنای فاسد، به تناسب و به تبع معنای صحیح تحقق پیدا می کند. در حقیقت، اصالت، مربوط به معنای صحیح است و طرف حساب با معنای حقیقی و لغوی واقع شده است. اما در معنای فاسد، بین معنای فاسد و معنای لغوی، رعایت علاقه و مناسبت نکرده است. بلکه معنای فاسد را به تناسب معنای صحیح، لفظ صلاه را در آن استعمال کرده، که در حقیقت این فاسد، مجازیتش، در طول مجازیت صحیح است نه در عرض مجازیت صحیح. و این چیزی است که هم پشتوانه ادبی دارد و هم از نظر عمل، اثر بر آن ترتب پیدا



می کند. اما پشتوانه ادبی: شما در بیان مطول ملاحظه کرده اید که از آن به سبک مجاز از مجاز تعبیر می کنند. سبک مجاز از مجاز یعنی یک مجازی را پایه و اصل برای مجاز دیگر قرار بدهند و مجاز دیگر را با رعایت مجاز اول بسازند که مجاز دوم در طول مجاز اول بوده و در عرض مجاز اول نمی باشد.

از نظر عملی هم اثر دارد؛ اثر عملی این است: اگر شارع کلمه صل را اطلاق کرد، به مجردی که یک قرینه اقامه شد بر این که معنای حقیقی اول اراده نشده، آن را حمل بر معنای مجازی اول می کنید.

به عباره اخری، اگر شارع در کلمه صل معنای مجازی اول را اراده کرده باشد، یعنی آن که اصالت دارد، همین مقدار نیاز دارد که یک قرینه اقامه کند که معنای حقیقی اول اراده نشده است. اما اگر معنای مجازی دوم را اراده کرده باشد، دو قرینه لازم دارد. یا یک قرینه دو بعدی لازم دارد: یک بعد این که معنای حقیقی اراده نشده و بعد دوم اینکه این معنای مجازی دوم اراده شده، باید تعیین شود، چون در طول معنای مجازی اول است، نیاز به قرینه معینه و مشخصه دارد. پس اثر عملی این است که به مجردی که یک قرینه قائم شد بر این که معنای حقیقی اول اراده نشده، «يحمل على المعنى المجازى الاصلى» و اگر معنای مجازی دوم اراده شده باشد، قرینه اخری نیاز دارد، یا قرینه ای که هر دو بعد را دلالت داشته باشد. با این تعبیر، منکرین حقیقت شرعیه که به طور کلی وضع تعیینی و تعیینی را منکر هستند، اگر این طور تعبیر کنیم که اصل در استعمالات شرعی، خصوص معنای صحیح است یا اعم از صحیح و فاسد؟ این حرف درست است. ولو این که آنها حقیقتی را قائل نیستند، اما اصالت و تبعیت را قائل هستند. ممکن است بعضی از آنها اصالت را برای صحیح قائل شوند و تبعیت را برای فاسد. و ممکن است بعضی از آنها عکس بگویند، اصالت را برای اعم قائل شوند و تبعیت را برای خصوص صحیح من حیث خصوص صحیح قائل شوند. پس اگر تعبیر به اصل کردیم نزاع در صحیح و اعم بنا بر قول منکرین حقیقت شرعیه، قابل پیاده است. اما اگر تعبیر به «اسام» کردیم که مرحوم آخوند(ره) عنوان بحث را «اسام» قرار داده، به طور کلی می گویند اسمی در کار نیست، استعمال، استعمال مجازی است و همان طور که سایر استعمالات مجازیه نیاز به قرینه دارد، اینها هم نیاز به قرینه دارد. پس منکرین با این تعبیر می توانند در این نزاع شرکت کنند.

### اشکال قول باقلانی در تعبیر جامع و حل آن

باقلانی در این بحث چطور می تواند شرکت کند؟ به یک معنا ایشان را نمی توانیم در این بحث بیاوریم به هیچ وجه، چرا؟ برای اینکه ایشان اصل استعمال این الفاظ در این معانی را منکر است.

می گوید: کلمه صلاه در معنای لغوی استعمال شده است. معنای لغوی که صحیح و فاسد ندارد، صلاه به معنای دعا است. به این معنا ما اصلاً نمی توانیم ایشان را در این نزاع داخل کنیم. برای این که

اصل استعمال این الفاظ را در این معنا منکر است. اما با یک تغییر می‌توانیم ایشان را هم داخل در بحث کنیم و آن این است که ایشان می‌فرماید: کلمه «صلّ» در همان دعا استعمال می‌شود لیس الآ، بقیه اجزاء و شرایط نماز را از الفاظ و قراین دیگر باید استفاده کنیم. در باب قرائن، دو جور قرینه داریم. اگر قرینه، قرینه خاصه باشد که ابهام ندارد. مثل این که گفته: «صلّ»، یعنی «ادع» و «کبر» و «اقراً» و «ارکع» و «اسجد» و امثال ذلک. آن مقدار که مفاد قرینه خاصه است، همان است که الفاظ «کبر» و «اقراً» و «ارکع» و «اسجد» و امثال ذلک بر آن دلالت می‌کند. اما گاهی اجزاء و شرایط به واسطه یک قرینه عامه افاده می‌شود؛ مثل این که آن قرینه عامه این باشد، بگوید: «صلّ» و سایر اجزاء و شرایط را اتیان کنید. در این لفظی که به عنوان قرینه عامه مطرح است که مجموعه اجزاء و شرایط را می‌خواهد دلالت کند، بگوییم: روی مذهب باقلانی، نزاع در این است که آیا این قرینه عامه ای که کنار صلّ به معنای لغوی دعا گذاشته می‌شود و دلالت بر سایر اجزاء و شرایط می‌کند، آیا مفاد این قرینه تمامیت اجزاء و شرایط است که ما از آن تعبیر به صحیح می‌کنیم؟ یا این که اجزاء و شرایط فی الجمله است. و لو اینکه تمام هم نباشد که ما از آن تعبیر به فاسد می‌کنیم؟

مرکز نزاع و مرکز بحث را روی صلّ قرار نمی‌دهیم، یعنی نمی‌توانیم بدهیم، بلکه نزاع در مفاد آن قرینه عامه ای است که در کنار صلاه گذاشته شده و در کنار صلّ ذکر شده است که آیا مفاد آن قرینه عامه ای که می‌خواهد معنای شرعی را افاده کند، تمامیت اجزاء و شرایط است که از آن تعبیر به صحیح می‌شود یا اجزاء و شرایط فی الجمله، که هم صحیح را می‌گیرد و هم فاسد را؟ لذا روی کلام باقلانی مرکز نزاع، آن قرینه عامه و قرینه غیر شخصی می‌شود و ما نمی‌توانیم روی حرف ایشان نزاع را روی کلمه صلّ بیاوریم. برای اینکه «صلّ» لم يستعمل الآ فی معناه اللغوی و هو دعاء و الدعاء لیس له صحه و فساد» این، مجموعه است که دارای صحت و فساد است. به اعتبار این که گاهی تام است، از آن تعبیر به صحیح می‌شود و گاهی ناقص است، از آن تعبیر به فاسد می‌شود. پس در حقیقت، تحریر محل بحث به نحوی که کمتر اشکال به آن وارد است، به همان کیفیتی است که عرض کردیم که اصل در استعمالات شارع این است که مراد، خصوص صحیح است یا اعم از صحیح و فاسد.

### پرسش:

- ۱ - اقوال در باب حقیقت شرعی را مطرح کنید.
- ۲ - چه فرقی میان قول باقلانی و منکرین حقیقت شرعی وجود دارد؟
- ۳ - تعبیر جامع اقوال چهارگانه را توضیح دهید.
- ۴ - اشکال قول باقلانی نسبت به تعبیر جامع چیست؟ و باید قول او چگونه تعبیر شود؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### معنای صحت و فساد از نظر مرحوم آخوند(ره) و اشکال آن

پ یکی از مقدمات در بحث صحیح و اعم معنای صحت و فساد است. همان طور که قاعدتا ملاحظه فرموده اید، مرحوم آخوند(ره) هم در اینجا و هم در بعضی از بحث های آینده، ظاهرا در بحث نهی در عبادات که اقتضای فساد عبادت را می کند یا نه؟ و بحث نهی در معامله اقتضای فساد معامله را می کند یا نه؟ عنوان صحت و فساد را تعریف کرده و توضیح داده اند. در هر دو جا می فرمایند: ظاهر این است که صحت معنایی دارد که همه علوم و همه تعبیرات، در آن متفق هستند.

صحت، به معنای تمامیت است. دیگر کلمه فساد را که در مقابل صحت است، معنا نمی کند. لکن اگر صحت به معنای تمامیت باشد، لا- محاله فساد به معنای نقصان خواهد بود. چون در مقابل تمامیت، کلمه نقصان مطرح است، زیرا می گوئیم فلان چیز تام است یا ناقص. پس اگر معنای صحت، تمامیت شد، معنای فساد هم نقصان خواهد شد. و به عبارت دیگر روی بیان مرحوم آخوند، صحت و تمامیت، مترادف با هم هستند و نقصان و فساد هم مترادف با هم خواهند بود.

بعد کان به ایشان اشکالی می شود و ایشان در مقام جواب برمی آیند و آن این است که ما به علوم مختلفه مراجعه می کنیم، می بینیم هر کدام برای صحت یک تفسیر خاص ذکر می کنند. وقتی که به

فقه، آن هم در باب عبادات، مراجعه می کنیم و از فقها می پرسیم «ما معنا صحة العباده؟» می فرمایند:

عبادت صحیح یعنی عبادتی که اعاده و قضا لازم ندارد. صحیح بودن عبادت به معنای مسقطیّت اعاده و قضاست. یعنی «لا تجب اعادتها و لا قضائها». وقتی به متکلمین و متخصصین در علم کلام مراجعه می کنیم و از آنها تفسیر صحت را بپرسیم که اگر عملی از دید علم کلام بخواهد اتصاف به صحت داشته باشد، شما صحت را چگونه معنا می کنید؟ می گویند: ما کاری به اعاده و قضا نداریم. علم کلام نیامده مسأله اعاده و قضا را بررسی کند. ما با این دید نگاه می کنیم که اگر عملی موافق با شریعت بود، از آن عمل تعبیر به عمل صحیح می کنیم. اگر موافقت با شریعت نداشت، تعبیر به غیر صحیح می کنیم. پس صحت در لسان متکلمین به معنای موافقت شریعت است. وقتی به علم طبّ که در رابطه با جسم و عوارض جسم بحث می کند، مراجعه می کنیم و از طبیب می پرسیم «ما معنا کون الانسان صحیحا؟» از نظر شما صحت جسم به چه چیز است؟ طبیب می گوید: صحت جسم یعنی اعتدال مزاج وجود داشته باشد و جریان طبیعی خودش را طی کند و در مقابل اگر اعتدال مزاج از بین رفت، سلامت از بین رفت و به جای سلامت مرض نشست، می گوییم: «هذا الجسم لیس بصحیح، هذا الانسان لیس بصحیح، ای لیس بسالم و معتدل المزاج.»

به مرحوم آخوند(ره) کأن اشکال می شود، این علوم مختلفه هر کدام برای صحت تفسیر خاصی را قائل هستند. شما در مقابل این تفسیرات مختلف چه می فرمایید؟ می فرماید: معنای صحت عند الكل و عند ارباب العلوم باجمعها بمعنی التمامیه، است، همه قبول دارند که صحت به معنای تمامیت است. منتها این تعبیرات مختلفه به لحاظ اغراض مختلفه ای است که در علوم وجود دارد.

صحت اصلا به معنای تمامیت است، ولی وقتی که این تمامیت در فقه مطرح می شود، «تمامیه العباده» است. چون نظر فقیه در رابطه با عمل مکلف است که مثلا- این نماز کافی است یا کافی نیست؟ باید اعاده شود و قضای آن انجام گیرد یا نه؟ چون نقطه نظر او در رابطه با تمامیت، مسأله اعاده و قضاست، لذا فقیه کلمه تمامیت را کنار گذاشته و آن اثری را که از تمامیت عبادت انتظار دارد، آن را تفسیر صحت قرار داده است. همین طور در باب علم کلام، چون در رابطه با مبدأ و معاد بحث می کند، در رابطه با استحقاق عقوبت و عدم استحقاق عقوبت بحث می کند، وقتی عملی را در اختیار علم کلام قرار می دهیم، سؤال می کنیم که «هذا العمل صحیح ام لا؟»، او هم صحت را به معنای تمامیت می بیند. اما از تمامیت یک اثر خاص متناسب با علم کلام مورد نظرش است و آن تمامیت عمل در رابطه با موافقت شریعت و در نتیجه استحقاق عقوبت یا استحقاق ثبوت است. پس در حقیقت، صحت در نظر او به معنای تمامیت است، منتها تمامیت را در رابطه با اثر کلام که مسأله موافقت شریعت و عدم استحقاق عقوبت یا استحقاق ثبوت است، می بیند. لذا صحت را به موافقت شریعت معنا می کند. همین طور اگر به طبیب مراجعه کنیم، طبیب هم، صحت را به معنای تمامیت

می داند، منتها تمامیت جسم از نظر طبّ و با دید یک طبیب، به اعتبار سلامت جسم و اعتدال مزاج است، به اعتبار عدم عروض امراض نسبت به اوست. پس طبیب هم صحت را به معنای تمامیت می بیند، لکن اثری که از تمامیت ملحوظ عند الطّب و طبیب است، همان مسأله سلامت جسم و اعتدال مزاج است. لذا آمده صحت را به معنای سلامت و اعتدال مزاج معنا کرده است.

پس مرحوم آخوند(ره) معتقد است که صحت عند الكل یعنی عند ارباب جمیع العلوم، نه تنها اصولیین و فقها، به معنای تمامیت است و اختلاف تعبیرات و اختلاف تفاسیر، به لحاظ آن آثار و اغراضی است که در هر علمی مورد نظر است و لذا آن اثر مترقب را در تفسیر صحت به کار برده اند و الا در باطن، همه صحت را به معنای تمامیت می گیرند. در آخر مرحوم آخوند(ره) اضافه می کند که صحت و فساد دو امر اضافی اند، ممکن است یک عملی نسبت به یک حالتی صحیح باشد و نسبت به حالت دیگر غیر صحیح باشد. نماز مع التیمم برای واجد الماء فاسد است، همین نماز مع التیمم برای فاقد الماء اتصاف به صحت دارد. نماز چهار رکعتی برای مسافر، یتصف بالبطلان و برای حاضر یتصف بالصحة و التمامیه. پس در حقیقت دو امر اضافی است و به حسب حالات، بین آنها فرق است.

مسأله صحت و فساد نه تنها در بحث صحیح و اعم مطرح است، بلکه چون در بعضی از مباحث آینده هم مطرح است، باید مورد ملاحظه قرار گیرد. مرحوم آخوند(ره) روی هم رفته فرمودند:

صحت و تمامیت مرادف با هم هستند و در مقابل، فساد و نقصان، مترادف با هم ولو این که جهت دوم در کلام ایشان تصریح نشده، لکن لازمه بیان ایشان چنین معنایی خواهد بود.

### **عدم قبول معنای صحت و فساد از مرحوم آخوند**

ما واقعیت مسأله را ملاحظه کنیم، بینیم آیا اینطور است یا نه؟ دو جهت را ملاحظه می کنیم، می فهمیم که بیان ایشان به این صورت، در حقیقت قابل قبول نخواهد بود: اولاً اگر تقابل بین اینها را حساب کنیم، می بینیم در تمامیت و نقصان، بلا اشکال تقابل عدم و ملکه است. ناقص به چه گفته می شود؟ به آن موجودی که «من شأنه ان یکون تاما و لکنه بالفعل غیر تام.» مثلاً اگر انسان دارای یک پا نباشد، می گوییم: «هذا الانسان ناقص». این به اعتبار این است که «من شأنه ان یکون له رجلان» چون دارای دو رجل نیست، از آن تعبیر به ناقص می کنیم. لذا همین تعبیر در فقه هم وارد شده؛ مثلاً در باب نماز جماعت، یا لا اقل نماز جمعه، که تام نمی تواند به ناقص اقتدا کند. چون از خصوصیات امام یا مطلقاً و یا در خصوص صلاه جمعه این است که حق ندارد ناقص باشد و مأمومین تام الخلقه و تام الاعضاء باشند. پس تقابل بین تام و ناقص، تقابل عدم و ملکه است. هیچ گاه به دیوار نمی گوییم:

«انه ناقص». اگر پرسند که چرا این دیوار ناقص است، بگوییم: چون فاقد پا و رجل است، «لذا یکون

الجدار ناقصا»، چنین تعبیری غلط است؛ «لا-الجدار لیس من شأنه ان یکون له رجل»، انسان است که «من شأنه ان یکون له رجل». اگر فاقد رجل شد، عنوان ناقص بر او اطلاق می شود. پس تقابل بین نقص و تمام و نقص و کمال است، گاهی کلمه تام گفته می شود، گاهی کلمه کامل گفته می شود. کامل و تام بلا اشکال مترادف با هم هستند. تقابل بین ناقص و کامل، یا ناقص و تام، تقابل عدم و ملکه است. و در تقابل عدم و ملکه، یکی وجودی است و دیگری عدمی است؛ منتها عدم خاص، که «من شأنه ان یکون له وجود».

اما در باب صحت و فساد، تقابل چطور است؟ تقابل بین صحت و فساد، آیا تقابل عدم و ملکه است یا صحت و فساد، دو امر وجودی و متضاد با یکدیگر هستند؟ در باب طب، وقتی مسأله مریض را مطرح می کنیم، این مریض، مریض بودنش به علت «عدم کونه سالما» است؟ یا به علت این که «عرض له امر وجودی» و این امر وجودی بالطبع محسوس است؟ مثلاً- اگر مریضی است که گرفتار تب است، ما حس می کنیم این تب را. مسأله صحت و فساد، تقابلیش، تقابل عدم و ملکه نیست. در تقابل عدم و ملکه، گاهی از عدم، تعبیر به امر وجودی می شود مثلاً می گویند: «هذا اعمی»، در فارسی می گوئیم کور است. اما بعد می پرسیم که «ما معنا کونه اعمی»، معنای اعمی بودن چیست؟ می گوید:

معنای اعمی بودن این است که «لیس له بصر»، «لیس له بصر» معنای اعمی بودن است «لمن شأنه ان یکون له بصر» و الا به هر موجودی اعمی نمی گوئیم، بلکه برای آن که «من شأنه ان یکون له بصر». آیا تقابل بین صحت و فساد، همان تقابل بین تام و ناقص است؟ در تام و ناقص می دانیم که تقابل، تقابل عدم و ملکه است، اما در صحت و فساد هم چنین تقابلی مطرح است؟ وقتی می گوئید: فلا-ن میوه فاسد است، کسی می گوید: کجای آن فاسد است؟ پس معلوم می شود فساد یک امر وجودی است منتها این امر وجودی مقابل با یک امر وجودی دیگر است و بینشان تضاد تحقق دارد؛ تضاد غیر قابل اجتماع؛ «المتضادان لا یجتمعان». و الا امر عدمی که قابل دیدن نیست، «امر عدمی لا یمکن ان یتعلق به الرؤیه».

بنابراین انصاف این است که نمی شود تردید کرد که تقابل بین صحت و فساد، تقابل بین دو امر وجودی است که از آن تعبیر به تضاد می شود. و تقابل بین تام و ناقص، تقابل بین عدم و ملکه است، که یکی عبارت از وجود است و دیگری عبارت از عدم خاص و عدم با حیثیت مخصوص است.

فرض کنید به عرف و موارد استعمال مراجعه کنیم، ببینیم آیا مورد استعمال این دو لفظ یکی است؟ یعنی هر جا کلمه تام به کار می رود، در آنجا کلمه صحیح هم به کار می رود و هر جا کلمه فاسد به کار می رود، در آنجا کلمه ناقص هم به کار می رود یا نه؟ لازمه ترادف این است که هر کدام از اینها، مکان دیگری، باید صحت استعمال و صحت اطلاق داشته باشد، آیا مسأله اینطور است یا نه؟ ما در همین انسانی که فاقد عضو بصر است. درباره انسانی که «یکون فاقد لعضو البصر» می توانیم بگوئیم: «هذا

الانسان ناقص»، کما این که عرض کردم تعبیر هم کرده اند و تعبیر هم صحیح است. آیا می توانیم بگوییم: «هذا الانسان فاسد؟» می پرسند: یعنی چه؟ بگوییم: برای این که چشم ندارد، می خندند. این تعبیری است که خود انسان می فهمد «هذا الانسان الفاقد للبصر ناقص قطعاً اما لا يستعمل في حقه انه فاسد». اگر کسی از این ناقص العضو تعبیر به فاسد کند، چه بسا مورد تمسخر و استهزاء قرار گیرد که به چه مناسبتی تعبیر به فاسد شده است. یا عکس این مطلب، اگر میوه ای فاسد باشد، هندوانه ای فاسد باشد، از شما می پرسند این هندوانه چگونه است؟ می گویید فاسد است. آیا می توانید فاسد را بردارید، جایش ناقص بگذارید، بگویید این هندوانه ناقص است؟ به انسان می خندند. هندوانه ناقص است یعنی چه؟ نقص در هندوانه تصور نمی شود مگر آن اوائلی باشد که خیلی نارس و هنوز قابل استفاده نیست. اما هندوانه ای که تمام مراحل را طی کرده و بعد دچار فساد شده، از آن تعبیر به هندوانه فاسد می کنید. نقص در اینجا تصور نمی شود.

بله در مثال چشم که عرض کردم، نکته ای بود آنجا ممکن است کلمه فساد را استعمال کنیم، اما موصوف فساد را خود عین قرار دهیم و بگوییم: «زید عینه فاسد»، اگر چشم کسی خدای ناکرده به طور کلی از بین رفت و یا مسأله ای برایش پیش آمد، کلمه فساد را در رابطه با عین او می توانیم به کار ببریم. اما بحث ما این نیست، بحث ما این است: جایی که کلمه ناقص را به کار می بریم، می خواهیم بینیم آیا آنجا کلمه فاسد به کار می رود یا نه؟ شما کلمه ناقص را در انسان به کار می برید، می گویید:

«الانسان الفاقد للبصر يكون ناقصاً، الانسان الفاقد للرجل يكون ناقصاً، الانسان الفاقد لليد يكون ناقصاً»، اینجا آیا می توانیم کلمه فاسد را به کار ببریم، بگوییم: «الانسان فاقد اليد يكون فاسداً؟ الانسان فاقد الرجل يكون فاسداً؟» می بینیم این تعبیر بسیار غلط است.

### تفاوت صحت با کمال (تمام) و فساد با نقصان

موارد استعمال هر کدام جدا است. از اینجا و همین طور آن تقابلی که ملاحظه فرمودید، می توانیم استکشاف کنیم که «الصحة لا- يكون بمعنى التماميه، الصحة لا- يكون بمعنى الكمال (کمال بمعنی التماميه)». بلکه صحت یک معنی دارد و تمامیت یک معنای دیگری دارد. تمامیت و کمال در دو جا استعمال می شود: یکی در جایی که مرکبی داشته باشیم که دارای اجزا و موادی باشد، مثل معجونی که مرکب از مواد است. وقتی به این معجون مرکب از مواد نظر می کنیم، می بینیم ممکن است دو حالت داشته باشد: یک حالت این که تمام مواد و اجزاء معتبره در آن مرکب وجود دارد. در این حال تعبیر می کنیم به این که این معجون و مرکب تام است، این معجون کامل است که تعبیر عرفی است. و اگر دیدیم که نه، این معجون و این مرکب باید از ده جزء ترکیب شده باشد، اما بالفعل همه اجزاء این مرکب وجود ندارد، می گوییم: «هذا المعجون ناقص»، برای این که بعضی از موادش

وجود ندارد. در بعضی از مرکبات اعتباریه هم چنین می گوئیم. وقتی به خانه ای که جدید التأسيس و تازه ساخت است، وارد می شوید، فرض کنید حمام ندارد، می گویید: عجب، این خانه ناقص است! تعبیر به نقص می کنید برای این که یکی از اجزایش که عبارت از حمام است، «هی لا یكون موجودا فی الدار». لذا به این خانه که مرکب اعتباری است، اما در عین حال واجد تمام اجزا نمی باشد، از آن تعبیر به ناقص می کنیم. پس یک مورد در مسأله تمامیت و نقص، مرکباتی است که از اجزایی ترکیب شده، در صورت اشمال بر جمیع اجزا، عنوان تام را دارد و در صورت فقدان بعضی از اجزا، عنوان ناقص را دارد. مورد دیگری هم هست که ان شاء الله در درس بعد عرض می کنیم.

### پرسش:

- ۱ - معنای صحت و فساد به نظر مرحوم آخوند(ره) چیست؟
- ۲ - چرا تعریف مرحوم آخوند(ره) از صحت و فساد قابل قبول نیست؟
- ۳ - آیا صحت و فساد فقط در بحث حقیقت شرعیه مطرح است؟ توضیح دهید.
- ۴ - تفاوت صحت با کمال و نقصان با فساد چیست؟



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### ضابطه معنای تمامیت و نقص در مرکبات

تفصیلی را مرحوم آخوند(قدس سره) برای صحت پذیرفتند. ایشان معتقد هستند که نظریه همه ارباب علوم در رابطه با صحت، به معنای تمامیت است. عرض کردیم که قاعدتا اگر صحت به معنای تمامیت شد، فساد هم به معنای نقص خواهد بود، گرچه در کلام ایشان این طرف قضیه ذکر نشده است، لکن لازمه بیان ایشان، چنین مطلبی است. در حالی که هم تقابل بین اینها فرق می کند و هم موارد استعمالشان متفاوت است. ضابطه، برای معنای تمامیت و نقص، عبارت از این معناست که کلمه تام در مقابل ناقص، اکثر اوقات در مرکباتی استعمال می شود که دارای اجزایی و موادی باشند.

اگر این اجزاء «بأجمعها و تمامها» وجود پیدا کند، از این مرکب تعبیر به مرکب تام و کامل می کنند و اگر دارای کمبود بعضی از اجزاء و مواد باشد و بعضی از اعضاء در آن تحقق نداشته باشد، تعبیر به ناقص می کنند. حتی در جسم انسان روی همین جهت، تعبیر به نقص و تمام و کمال می شود. مثل این که خداوند مولودی به کسی عنایت می کند؛ انسان از آن کس سؤال می کند: آیا این مولود شما خدای ناکرده ناقص یا کامل است؟ اگر واجد جمیع اعضاء و جوارح باشد، در جواب می گوید: بحمد الله این مولود کامل است و اگر خدای ناکرده فاقد بعضی از اجزا باشد، یا نداشته باشد، دست نداشته

باشد و یا بعضی از اعضای دیگر را نداشته باشد، جواب می دهد که متأسفانه این مولود ناقص است.

این نقص و تمام که در رابطه با انسان از نظر بدن و جسم ترکیبی او مطرح می شود، به همین لحاظ است، یک استعمال عرفی و تعبیر صحیح عرفی است. در اکثر موارد، مسأله تام و ناقص در مورد مرکبات به لحاظ واجدیت جمیع اعضا و فاقدیت بعضی از اجزا مطرح است.

### تعمیم ضابطه تمامیت

سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ظله العالی) به یک مورد دیگر اشاره می فرمایند: گاهی در باب بسائط که جنبه ترکیبی در آن تحقق ندارد، لکن به جای ترکیب، تشکیک در آنها وجود دارد، دارای مراتب و درجات هستند، می بینیم که در آنها هم به اعتبار درجات و اختلاف درجات، کلمه تام و ناقص گفته می شود. مثلاً در باب وجود در فلسفه، که بساطت وجود ثابت شده است، اما در عین حال شیئی است که دارای مراتب مختلفه و دارای درجات است، که به اعتبار همان درجات گاهی عنوان قوت و گاهی عنوان ضعف بر آن اطلاق می شود، می بینیم که مسأله کمال و نقص هم در آنجا مطرح است. مثلاً از واجب الوجود که بالاترین مرتبه وجود را دارد، از آن به وجود کامل و وجود تام تعبیر می کنند. و از ممکن الوجود که یک مرتبه ضعیفه از وجود در آن تحقق دارد، تعبیر به ممکن الوجود، (دارای وجود ناقص است) می کنند. کلمه نقص را می بینیم در اینجا هم به کار می برند. اما در همین جا کلمه صحیح و فاسد را اگر کسی بخواهد اطلاق کند شاید مورد تمسخر واقع شود. مثلاً اگر بگویید: ممکن الوجود دارای وجود فاسدی است، یا درباره باری تعالی بگویید که باری تعالی دارای وجود صحیح است، کلمه صحیح بر آن اطلاق نمی شود و کلمه فاسد در ممکن الوجود اطلاق نمی شود.

پس وقتی موارد استعمال را بررسی می کنیم و استعمالات عرفیه و حتی تعبیرات علوم را ملاحظه می کنیم، می بینیم که مسأله تمامیت و نقص تنها در این دو مورد، استعمال دارد، که یا باید ترکیب از اجزاء وجود داشته باشد، یا اگر مسأله ترکیب نیست و بساطت مطرح است، باید بسیط، دارای مراتب مختلف باشد که از آن در اصطلاح منطق، تعبیر به مشکک می کنید؛ یعنی تشکیک در مراتب برای او متصور است. اینجا هم می بینیم که کلمه تام و کلمه نقص به اعتبار اختلاف مراتب مطرح است. اما وقتی که موارد استعمال صحیح و فاسد را بررسی می کنیم، می بینیم کلمه صحیح و کلمه فاسد کجا اطلاق می شود. در باب عبادات کاری نداشته باشید، در باب نماز بحثی هست که عرض می کنیم ان شاء الله، ولی در امور خارجیه و امور تکوینیه می بینیم که کلمه صحیح و کلمه فاسد روی این معیار و ملاک، استعمال و اطلاق می شود. نه خصوصیت ترکیبیه در این اطلاق نقش دارد و نه مراتب مختلفه بسیط در آن نقش دارد، بلکه یک معیار و میزان دیگری در آن استعمال مطرح

است. آن معیار این است که در یک شیء جهاتی وجود دارد که با جهات نوعیه در آن شیء یکسان است و آن غرض و هدفی که از این شیء مترقب است، بر آن مترتب است، به آن می‌گوییم: «هذا شیء صحیح». مثلا میوه صحیح آن است که آن اثری که از این میوه انتظار دارید و به حسب نوع و به حسب طبیعتش تحقق دارد، وجود داشته باشد. فرض کنید که انسان از یک میوه مثل سیب در رابطه با طعمش، طعم خاصی را طلب می‌کند، مثلا با استشمام آن یک رایحه مخصوص و شم خاصی را به حسب طبیعت نوعیه انتظار دارد؛ اگر این سیب این دو جهت را واجد بود، «کان طعمه طعما طبیعیا مناسبا للطعم المطلوب» از این میوه «و کان رائحته و شمّه، رائحه طبیعیه ملائمه». برای این میوه می‌گوییم: این میوه صحیح است، این میوه نقصی ندارد و اگر یک منظره خاصی هم در آن مطلوب باشد، آن منظره خاص هم در آن وجود دارد. اما اگر یک سیب فاسد باشد، یا خاصیت طعم آن بر خلاف سیبهای صحیح و متداول باشد، یا خاصیت شمیّه آن مخالف با خاصیت شمیّه انواع، یعنی افراد طبیعیه این نوع سیب باشد، می‌گویید: این فاسد است. پس فساد سیب «لیس لکونه امرا مرکبا فاقدا لبعض الاجزاء و لیس لکونه امرا بسیطا ذات مراتب متفاوت»، بلکه برای این است که آن غرضی که از او انتظار می‌رود، در رابطه با بعضی از جهاتش، در آن وجود ندارد و آن غرض بر او ترتب پیدا نکرده است. هندوانه را انسان برای طعمش استفاده می‌کند؛ اگر آن طعم مطلوب را نداشته باشد، می‌گویید: فاسد است. اگر بوی مطلوب را نداشته باشد، از آن تعبیر به فساد می‌کنید. مسأله صحت و فساد اصلا موردش و معیارش با مسأله تمام و نقص دوتا است، هیچ ارتباطی بین اینها وجود ندارد.

عرض کردم اگر از یک میوه فاسد تعبیر به ناقص کنید و از صحیح آن تعبیر به تام کنید، این اصطلاح را نمی‌پذیرند، نمی‌گوییم: این سیب تام است. تام در مقابل فقدان بعضی از اجزاء دخیله در مرکب است. سیب به ما هو سیب این جنبه ترکی در آن ملاحظه نشده و مورد نظر نیست.

عرف همیشه بناء بر مسامحه ندارد. اکثر تعبیرات عرف ریشه‌های دقیق و عمیق دارد. عرف، یک انسان را مرکب از اجزاء و جوارح مختلفه می‌بیند. اما یک هندوانه را مرکب نمی‌بیند. در این، تعبیر به تام و ناقص می‌کند، اما در آن، تعبیر به تام و ناقص نمی‌کند. برای اینکه این را مرکب می‌بیند و آن را مرکب نمی‌بیند. وقتی که ما به عرف مراجعه می‌کنیم، در حقیقت می‌بینیم اینها دو مسیر و دو معیار متفاوت دارند که هیچ ارتباطی بین این دو وجود ندارد. مسأله فساد، یک معیار خاص دارد و مسأله نقص و نقصان، یک معیار دیگر. این تقریبا به حسب موارد استعمال، روشن است.

### استثناء از ضابطه تمامیت

یک شبهه در باب عبادات مطرح است. در باب نماز با اینکه مرکب از اجزاء و شرائط است و

ترکیب هم یک ترکیب خاص است؛ اجزاء و شرایطی که «بینهما بون بعید»، هر کدام از یک مقوله است، اصلاً قابل اجتماع نیستند. لکن در عین حال یک ترکیب اعتباری بین این مقولات مختلفه تحقق پیدا کرده و از آن تعبیر به نماز شده است. عرض کردیم که در باب مرکبات به لحاظ واجدیت اجزاء و فاقدیت اجزاء، کلمه صحت و فاسد نباید به کار برده شود، آنجا باید کلمه تام و ناقص به کار برده شود. در انسان نمی توانیم بگوییم: «هذا الانسان فاسد»، به لحاظ اینکه بعضی از اعضا در آن وجود ندارد. اما در باب نماز این تعبیر، خیلی تعبیر معمول و تعبیر شایعی است. می بینیم اگر کسی جزئی از اجزاء نماز را نیاورد، می گوییم: «صلاته فاسده». چرا اینجا کلمه فاسده را به کار بردیم با اینکه فساد در رابطه با مرکبات نبود؟ در باب مرکبات باید تام و ناقص به کار برده شود. اما اینجا می بینیم کلمه تام درست است، کلمه صحیح هم درست است. اگر نماز واجد همه اعضاء و شرائط شد، می گوییم که صلاته صحیحه و اگر فاقد بعضی از اجزاء و شرائط شد به طوری که موجب بطلان گردید، می گوییم: «صلاته فاسده».

پس در حقیقت یک جا پیدا کردیم که هم مسأله ترکیب مطرح است و هم به لحاظ واجدیت و فاقدیت، عنوان صحت و فساد مطرح است. در حالی که در مرکبات دیگر، به چنین چیزی برخورد نمی کنیم. اصولاً- گفتیم که مسأله صحت و فساد به ترکیب ارتباط ندارد، بلکه مربوط به بودن آن جهات مطلوبه از آن شیء در آن شیء است. پس در حقیقت این مورد، نقضی است بر حرفها و بحثهایی که شد.

## وحدت اعتباری در عبادات

در باب نماز ضمن اینکه ترکیب، ترکیب اعتباری است و اجزاء عبادت از مقولات مختلفه ای است، اما یک بعد دیگر هم در باب نماز وجود دارد و آن این است که نماز از نظر شارع، یک وحدت اعتباریه دارد. یعنی شارع، با نماز به عنوان مرکب برخورد نکرده، بلکه به عنوان عمل واحد با آن برخورد کرده است و یک وحدت اعتباریه در باب نماز دیده است.

این کلام مؤیداتی دارد: یکی از مؤیداتش این است که می بینیم شارع در باب نماز، یک سری از امور را به نام قواطع نامگذاری می کند. قواطع، مثل خندیدن در نماز، گریه کردن در نماز، تکلم در نماز و اشباه ذلک. شارع و همین طور فقها از اینها تعبیر به قاطع می کنند. کلمه قطع در جایی است که شیء ای دارای وحدت اتصالیه باشد و یک امر دیگری مانند یک مقراض بخواهد وحدت اتصالیه و رشته اتصالیه را قطع کند و الا اگر نماز، صرف یک مرکب است و اجزایش عبارت از این اجزاء است، آیا خندیدن سبب می شود که رکوع تحقق پیدا نکند؟ گریه کردن سبب می شود که سجود تحقق پیدا نکند؟ آیا این قواطع لطمه ای به وجود این اجزاء می زنند؟ خندیدن چه ارتباطی با رکوع دارد؟ گریه

کردن در باب نماز چه ارتباطی به مسأله سجود دارد؟ تکلم در باب نماز چه ارتباطی به تشهد و سلام دارد؟ پس چرا شارع اینها را عنوان قاطع نامیده و می گوید: اگر یکی از آنها تحقق پیدا کرد، این مرکب تحقق پیدا نکرده است؟

### رفع یک شبهه

نکته ای را در حاشیه عرض کنم: این مسأله ای که از عنوان قواطع استفاده می کنیم، در رابطه با این نیست که نماز اقل و اکثر ارتباطی است. در رابطه با این نیست که بین اجزاء نماز، یک ارتباط وجود دارد که اگر یک جزء تحقق پیدا نکند، سایر اجزاء هم «کأنه لم يتحقق». برای اینکه ممکن است یک معجون مرکب از ده جزء را دکتر به عنوان مداوا تعیین کند و ضمناً گوشزد کند که اگر یکی از این اجزاء وجود نداشته باشد، «لا اثر لهذا المعجون اصلاً». این هم می شود اقل و اکثر ارتباطی. اما اقل و اکثر ارتباطی مرکب در معجون از ده جزء که «اذا لم یکن بعض اجزائه، لا یترتب علی سایر الاجزاء شیء من الاثر اصلاً»، این معنایش ارتباط بین اجزاء است. اما نه این که معنایش وحدت است. ترکیب در جای خودش محفوظ است. منتهی مرکبی است که بین اجزایش به این نحو ارتباط وجود دارد.

در باب نماز فرض کردیم که اگر ده جزء در نماز مطرح است، هر ده جزء هم وجود دارد. لکن بین این ده جزء، یک ضحکی آمده، یک بکایی فاصله پیدا کرده، چرا اسلام و فقهاء این ضحک و بکاء را به عنوان قاطع مطرح می کنند؟ برای این که بگویند: «الصلاه لیست بمرکبه». وحدتی در صلاه هست، منتهی وحدت اعتباریه، نه وحدت خارجی ای که در یک سیب یا هندوانه وجود دارد، یک وحدت، از دید شارع و از اعتباری که مربوط به شارع است. این عنوان قاطع که هیچ ضربه ای به وجود اجزاء در باب نماز نمی زند، ولی در عین حال، نماز را باطل می کند، دلیل بر این وحدت اعتباریه است.

یعنی نماز را شارع یک چیز دیده است، یک چیز ملاحظه کرده و وجود این قواطع را به عنوان از بین برنده این وحدت، ملاحظه کرده است.

یک مؤید دیگر هم از روایات داریم که وارد شده و مجموعه نماز را به منزله یک احرام صغیر فرض کرده، می گویند: این احرام صغیری که در باب نماز است، شروع این احرام، با تکبیره الاحرام است و ختم این احرام، با تسلیم است. مثل احرامی که در باب حج، با تلبیه شروع می کنید و با تقصیر و یا حلق، احرام را از بین می برید. این هم دلیل بر این است که صلاه یک عمل واحد از نظر شارع شناخته شده است. یک نماز ده تا احرام نیست. یک نماز یک احرام است که با الله اکبر شروع می شود و با السلام علیکم، کأنّ حالت تحلل به وجود می آید و از احرام خارج می شود. بنابراین، وحدت اعتباریه را با این قراین و قراین دیگر می توانید ملاحظه کنید، نماز فاقد رکوع را می گویند: این نماز فاسد است. علت فساد چیست؟ علت فساد این نیست که «ان الصلاه مرکبه و فاقده لبعض الاجزاء»،

هیچ جنبه ترکیبی در اطلاق فساد نقش ندارد. علت فساد این است که به واسطه نبودن رکوع، آن اثری که «یترب من الصلاه» و آن هدفی که برای آن هدف، نماز تحقق پیدا می کند، آن اثر، «لا یترب علیه».

نماز اگر فاقد رکوع شد، دیگر «لا تكون ناهیه عن الفحشاء والمنکر، لا تكون معراج المؤمن، لا تترتب علیها الآثار المطلوبه من الصلاه». همانطور که در یک سبب به واسطه عدم ترتب آن هدف و غرض مترقب از سبب که رابطه خاص با طعم و بویش دارد، کلمه فساد را اطلاق می کنید. در باب نماز هم عینا به همین صورت اطلاق فساد می کنید، «لا بما أنه مثل الانسان مرکب من الاجزاء و يكون فاقدًا لبعض الاجزاء»، به این عنوان نیست اصلا. بلکه به عنوان اینکه «انه شیء واحد» و به واسطه اخلاص به رکوع نتوانسته آن غرضی را که از اتیان نماز مورد نظر است، تحقق بخشد، «یطلق علیها انها صلاه فاسده».

در نتیجه به ذهن نزدیک می آید که در نماز، روی جهت ترکیبی، اطلاق فساد شده باشد و روی جهت ترکیبی باید اطلاق نقص شود نه اطلاق فساد، ولی خارجا می بینیم که اطلاق فاسد و صحیح در باب نماز خیلی متداول است. وقتی دقت کنید، می بینید روی همین مبنا است که حیث ترکیب، در این اطلاق هیچگونه دخالت ندارد، بلکه همان مسیری که در فساد در باب مثلا امور تکوینیه مطرح است، در اینجا مطرح است و به آن اعتبار، عنوان فاسد اطلاق می شود.

پس بیان مرحوم آخوند(ره) به هیچ وجه مورد قبول نمی تواند واقع شود. نه صحت به معنای تمامیت است و نه فاسد به معنای نقص است، بلکه صحت و فساد، تقابلهشان، تقابل دو امر وجودی و متضادین است. متضاد دو جور داریم: بعضی از متضادها لهما ثالث و بعضی از متضادها لا ثالث لهما.

این صحت و فساد هم مثل مسأله طهر و حیض از آن متضادهایی است که لا ثالث لهما. اما در عین حال هر دو، امر وجودی هستند و تقابلهشان، تقابل تضاد است. اما به خلاف تام و ناقص، اصلا کلمه ناقص را که انسان می شود، معنایش این است که یک جزء ندارد، «و کان من شأنه أن یکون واجدا لهذا الجزء»، انسان فاقد رجل است، در حالی که «من شأنه أن یکون واجدا للرجل». پس تقابل بین تام و ناقص، تقابل عدم و ملکه است، اما تقابل بین صحت و فساد، تقابل متضادین است.

## پرسش:

۱ - ضابطه مفهوم تمامیت و نقص در مرکبات چیست؟

۲ - آیا این ضابطه فراگیر است؟ توضیح دهید.

۳ - در استعمالات عرفی و تعبیرات علوم، مفهوم تمامیت و نقص در چند مورد به کار برده می شود؟ مفهوم صحیح و فاسد چطور؟

۴ - چرا در مرکبات تعبیر به صحت و فساد صحیح نیست؟ اما درباره عبادات مثل نماز چنین تعبیری صحیح است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### نحوه وضع در الفاظ عبادات و تشابه آن با وضع در اسماء اجناس

در الفاظ عبادات مثل صلاه و صوم و اشباه ذلك، چه قائل به ثبوت حقیقت شرعیه شویم و چه قائل به حقیقت متشرعیه شویم و چه فرضاً استعمالات را استعمالات مجازی بدانیم، در این معنا تردیدی نداریم که این الفاظ مانند اسماء اجناس هستند. یعنی یک معنای عام درباره آنها در نظر گرفته شده و در همان معنای عام وضع یا استعمال شده اند. در حقیقت، سنخ اینها سنخ وضع عام، موضوع له عام است. آنهایی که قائل به حقیقت شرعیه هستند، می گویند: شارع یک معنای عام و یک معنای کلی را در نظر گرفته و این الفاظ را برای آن معنای عام وضع کرده است. روی فروض دیگر هم مسأله این طور است. همان طور که در اسامی اجناس، مثل انسان، مثل رجل، مثل مرأه و هکذا، وضعشان عام و موضوع له آنها عام است و هیچ گونه خصوصیتی نه در مرحله وضع وجود دارد و نه در مرحله موضوع له.

در الفاظ عبادات هم مسأله این طور است. به چه دلیل اینطور است؟ دو دلیل می توانیم بر این معنی اقامه کنیم:

یک دلیل این است که از شنیدن این الفاظ، چه حقیقت شرعیه باشد یا نه، مثلاً از شنیدن لفظ صلاه

یک معنای کلی به ذهن انسان می آید. یعنی همان طور که از کلمهٔ «رجل»، کلمهٔ «انسان»، یک معنای عام به ذهن می آید، از شنیدن کلمهٔ «صلاه» هم همین طور است. آیا «صلاه» بدون هیچ قید و شرطی را کسی می تواند انکار کند که معنای کلی و معنای عام دارد؟ و ثانیاً تعبیراتی را در لسان ادله ملاحظه می کنیم، می بینیم در لسان ادله آمده: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ». آیا این صلاتی که به عنوان موضوع در این قضیه حملیه مطرح شده، کسی می تواند انکار کند که یک معنای عام دارد؟ «الصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» مثل «الرجل خیر من المرأه» است. همانطور که در این مثال، موضوع، اسم جنس است و یک معنای کلی را دلالت می کند، در «الصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»، الصلاه معراج المؤمن، الصلاه قربان کل تقی، الصلاه خیر موضوع، من شاء استقل و من شاء استكثر»، آیا غیر از یک معنای عام و کلی و اسم جنسی موضوع قرار داده شده است؟ شما این احتمال را نمی توانید بدهید که در این قضایا ولو اینکه صلاه به معنای عام موضوع قرار داده شده، اما این دلیل نیست که معنای صلاه هم یک معنای عام است. ممکن است معنای صلاه عمومیت نداشته باشد، اما در این قضایا، یک معنای عام از آن اراده شده باشد. آیا کسی می تواند چنین بگوید: صلاه در «الصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» غیر از آن معنای اصلی صلاه است. صلاه در «الصلاه معراج المؤمن»، غیر از آن معنی اصلی صلاه است. این استعمالات در معنای عام استعمال شده اند. پیداست که مسأله این طور نیست. صلاه در این عبارات در معنای خودش استعمال شده، معنای خودش یک معنای عام است، مثل «الرجل» و «المرأه»، همانطور که آن اسم جنس است و وضع و موضوع له آن عام است، الفاظ عبادات هم به همین صورت هستند.

### اشکال به مرحوم آخوند(ره) در نحوهٔ بحث

در کلام مرحوم آخوند(ره) ترتیب رعایت نشده است. یعنی ایشان مقدمهٔ بعدی را اول می بایست ذکر کنند. پایه و اساس مقدمه ای که الان بحث می کنیم، همان مسألهٔ وضع عام و موضوع له عام است. ایشان این را که جنبهٔ مقدمیت داشته، در یکی از مقدمات بعدی اشاره کرده اند. اما به عنوان پایهٔ بحث باید باشد تا دیگر در اثناء بحث کسی نتواند این حرف را بزند که ما قبول نداریم صلاه وضعش عام و موضوع له آن هم عام است و اساس بحث را انکار کند. هیچ تردیدی نیست که انسان عمومیت را، از کلمهٔ «رجل» استفاده می کند، از کلمهٔ «نماز» هم بدون هیچ قید و شرط، همان معنای عام را استفاده می کند. یعنی «رجل» یک ماهیت کلیه دارد، نماز هم یک ماهیت کلیه دارد. منتهی «رجل»، ماهیت کلیه اش یک ماهیت تکوینی است، «رجل» یک واقعیت است. مرأه و انسان یک واقعیت هستند و ماهیتشان، مربوط به یک واقعیت و امر تکوینی است. اما در باب صلاه و صوم و غیر ذلک واقعیات و ماهیات تکوینی نداریم. ماهیت صلاه یک امر اعتباری است. همان طور که در درس قبل اشاره



کردم، عده ای از مقولات مختلفه را جمع کرده و با یک دید وحدتی ملاحظه کرده و اسمش را نماز گذاشته اند.

پس فقط فرق در این جهت است که ماهیت صلاه امر اعتباری غیر تکوینی است، اما ماهیت رجل و مرأه، ماهیت غیر اعتباری و تکوینی هستند. این به آن حیث تشبیه ما هیچ لطمه ای نمی زند. تشبیه ما فقط در جهت عمومیت بود، می گفتیم که وضع آنها عام و موضوع له آنها عام است، این هم وضع عام و موضوع له عام است، یا سنخ وضع عام و موضوع له عام است. بنابراین که حقیقت شرعیه را قائل نباشیم، اما عمومیت در جای خودش محفوظ است.

### تصویر محل نزاع در الفاظ عبادات و اشکالات آن

محل نزاع این بود که آیا الفاظ عبادات برای خصوص صحیحۀ از آنها وضع شده یا برای اعم از صحیح و فاسد؟ حالا در آن مقام نیستیم که ببینیم حق با کدامیک از این دو قول است؟ آنچه فعلا در مقام بیان آن هستیم، اصل تصویر محل نزاع است که اصلا محل نزاع را چطور می توانیم تصویر کنیم و چطور ثبوت امکان دارد: صحیح یا اعم؟ می گوئیم که اگر فرضاً (چون ما حالا در مقام انتخاب نیستیم)، کسی قائل شد که الفاظ عبادات، برای معانی صحیحۀ وضع شده است، قبل از اینکه ببینیم این اثباتا درست است یا نه؟ ثبوتاً ببینیم این چطور تصور می شود. یعنی چه؟ برای اینکه مجبور نشویم همه اقوال و آراء بحث حقیقت شرعیه را تکرار کنیم، بنا می گذاریم بر اینکه حقیقت شرعیه هست. یعنی روی این قول، بحث را پیش می بریم که از نظر تعبیرات، این قول روشن است. فرض کنیم که شارع یا به سبب کلمه «وضعت» و یا به آن کیفیتی که مرحوم آخوند(ره) فرموده اند که استعمال، محقق وضع است، می خواهد لفظ صلاه را برای ماهیت اعتباریۀ صحیحۀ وضع کند، آن هم به نحو وضع عام و موضوع له عام. یعنی یک معنای کلی را در نظر بگیرد و لفظ صلاه را برای آن معنای کلی وضع کند. وقتی که لفظ صلاه را می خواسته وضع کند، شارع چه چیزی را در نظر گرفته است؟ اگر بگوئید یک نماز چهار رکعتی واجد همه شرایط و خصوصیات را در نظر گرفته، درست نیست. چون مرحوم آخوند(ره) گفتند: مسأله صحت و فساد، امران اضافیان(و این حرف هم درست بود)، نماز چهار رکعتی «فی حاله، صحیحه و فی حاله، فاسده». پس نمی تواند نماز چهار رکعتی با تمام اجزاء و شرایط را موضوع له قرار بدهد. اگر نماز دو رکعتی را موضوع له قرار بدهد. صحت فی جمیع الحالات ندارد، فی بعض الحالات صحیح است و فی بعض الحالات فاسد است. پس وقتی می خواسته کلمه صلاه را وضع کند، برای صلاه صحیح، قبل از این که ما از قائلین به صحت دلیل مطالبه کنیم، ابتدا باید ببینیم چه چیزی را شارع در نظر گرفته و کلمه صلاه را برای آن وضع کرده است؟

ممکن است در ذهن شما بیاید که مفهوم صحیح آن را در معنای نماز اخذ کرده؛ یعنی کلمه «صحیح» و معنای «صحیح» در معنای صلاه اخذ شده است. بنابراین وقتی می خواهیم صلاه را ترجمه کنیم، اینطور می گوئیم: نماز صحیح. پس خود صحیح هم یک مفهوم و معنای عام دارد.

جواب این است که صحیح به حمل اولی ذاتی، یعنی خود مفهوم صحیح، در معنای صلاه دخالت ندارد. آیا شما از شنیدن کلمه نماز، انتقال به کلمه صحیح پیدا می کنید؟ اگر هم از نماز، نماز صحیح در ذهنتان بیاید، صحیح به حمل شایع صناعی به ذهنتان می آید، نه صحیح به حمل اولی ذاتی، که معنایش همین صحیح است به صورتی که تا کلمه نماز در ذهنتان بیاید، بلافاصله یک کلمه صحیح هم در ذهنتان بیاید. به عبارت دیگر آیا این صحیح را که می گوئید: در معنای نماز دخالت دارد، صحیح به حمل اولی ذاتی است؟ صحیح به حمل اولی ذاتی، ابداع در معنای نماز ولو بنا بر قول به صحت، در ذهن انسان نمی آید. یعنی همان طور که وقتی انسان کلمه صحیح را می شنود، ذهنش انتقال به مفهوم صحیح پیدا می کند، همان طور هم تا کلمه صلاه را می شنود ولو به عنوان جزء موضوع له، کلمه صحیح با این خصوصیات حروفیه در ذهن انسان تحقق پیدا کند. بدیهی است که چنین چیزی در ذهن انسان نمی آید. و اگر چیزی در ماهیت دخالت داشته باشد، وقتی که کلمه انسان را می شنوید، «حیوان» به عنوان جزء الماهیه و «ناطق» به عنوان جزء الماهیه در ذهن شما مطرح است. هر دوی آنها هم کلی است. حیوان کلی است، ناطق هم کلی. هر دو «متصف بانهما جزءان للماهیه». یکی جزئیت جنسیه دارد و دیگری جزئیت فصلیه دارد. از کلمه نماز ولو صدبار انسان بحث صحیح و اعم را خوانده باشد و قائل باشد به اینکه عبادات، برای خصوص صحیح وضع شده، به مفهوم صحیح انتقال پیدا می کند یا نه؟ بلا اشکال ذهن انسان به کلمه صحیح انتقال پیدا نمی کند.

این در صورتی است که حملش حمل اولی ذاتی باشد.

اما اگر صحیح را به نحو حمل شایع صناعی بدانید، ملاک حمل شایع صناعی چیست؟ در حمل شایع صناعی اتحاد در وجود مطرح است. اگر بخواهید صحیح در معنای صلاه را به حمل شایع صناعی حمل کنید، به لحاظ این که حمل شایع صناعی در رابطه با وجودات خارجی است، معنایش این است که «موضوع له صلاه لیس بعام». برای این که عام به وجود خارجی ارتباطی ندارد. هزاربار هم مفهوم انسان را تصور کنید، هیچ کاری به وجود خارجی ندارد. برای این که نه حیوان کاری به وجود خارجی دارد و نه ناطق. هر دو، مفهوم و ماهیت هستند، عمومیت دارند. اگر شما پای حمل شایع صناعی را باز کنید، معنایش این است که پای خصوصیات مطرح است. آن وقت باید بگوئید:

صلاه، وضعش عام و موضوع له آن خاص است. برای این که صحیح به حمل شایع، جز در وجودات خاصه نمی تواند تحقق پیدا کند. پس چه باید بکنیم؟

مشکل دیگری که مهم است، آن است که اصلاً کلمه صحیح را (با قطع نظر از حمل اولی ذاتی و

حمل شایع صناعی) نمی شود در معنای نماز آورد. چرا؟ صحیح، چه گناهی کرده که در معنای نماز نمی تواند بیاید؟ می گوئیم: گناهِش این است که صحت از عوارض ماهیت نیست، صحت از عوارض وجود است، فساد هم همینطور است. نماز موجود در خارج، «قد یكون صحیحا و قد یكون باطلا». اما ماهیت نماز که اتصاف به صحت نمی تواند داشته باشد. اتصاف به فساد هم نمی تواند داشته باشد. ما ماهیت صحیحه نداریم، ماهیت فاسده هم نداریم. اما وجود صحیح، تصور دارد، وجود فاسد، تصور دارد. نه این که در باب نماز فقط این طور باشد، در تمام مثالهایی که در این چند درس اخیر آوردیم، مسأله همین طور است. در مورد یک میوه، آنچه معقول است، این است که بگوئید: این موجود صحیح است و این موجود فاسد است. اما اگر بگوئید: ماهیت هندوانه صحیح است و ماهیت هندوانه فاسد است، درست نیست. چون ماهیت که معروض برای صحت و فساد نیست. عینا مثل سایر اعراض است، شما که می گوئید: «الجسم قد یكون أسود و قد یكون أبيض، أی بلحاظ وجوده الخارجی» در وجود خارجی است. اما ماهیت جسم چطور؟ ماهیت جسم چه ارتباطی به سواد و بیاض دارد؟ جسم از مقوله جوهر است و سواد و بیاض از مقوله عرض و معقول نیست که یک امر عرضی در ماهیت جوهری مدخلیت داشته باشد. هیچ تردیدی نیست که صحت و فساد از عوارض وجود هستند. سؤال می کنیم از مکلف که آیا نمازش را صحیح خوانده یا نمازش را فاسد خوانده است؟

اما قبل از آن که نماز در خارج تحقق پیدا کند، صحت در رابطه با ماهیت نماز چگونه است؟ آیا می توانیم بگوئیم این ماهیت صحیح است، این ماهیت فاسد است؟ صحت و فساد به لحاظ تعبیر علمی انطباق «مأمور به» بر «مأتی به» است. اگر «مأمور به» منطبق شد بر «مأتی به»، «یسیر المأتی به صحیحا». اگر مأمور به، منطبق نشد بر مأتی به، یکون فاسدا. پس «مأتی به»، خارج لازم دارد تا اطلاق صحت و فساد درست باشد. چطور کسی می تواند بگوید که کلمه صحیح به عنوان وصف در ماهیت نماز می تواند مدخلیت داشته باشد و شارع بگوید: من کلمه صلاه را برای ماهیت نماز صحیحه وضع کرده ام؟ صحت ندارد که برای ماهیت نماز صحیحه وضع شود. لذا یک مشکل بزرگ در اینجا است که قبل از آن که به مقام اثبات برسیم، در رابطه با اصل تصویر محل نزاع و امکان ثبوتی محل نزاع باید بررسی شود. اگر تصورش امکان پذیر شد، آنوقت ببینیم که در مقام اثبات، مسأله به این کیفیت هست یا به این کیفیت نیست؟

بعضی می گویند: اصلا صحت، وصف ماهیت نیست، صحت از عوارض وجود است. البته خودش معنای عام دارد نه این که در عمومیت معنایش تردید داشته باشیم. سواد و بیاض دو معنای عام دارند، اما در عین حال، لازمه آن این نیست که معروضش، ماهیت جسم باشد؛ معروض وجود جسم است. برای این که عرض کردیم این، ماهیتش عرضی است و آن، ماهیتش جوهری است و

معقول نیست که ماهیت عرضیه در ماهیت جوهریه نقش داشته باشد. پس عمومیت معنا را نمی‌خواهیم انکار کنیم. صحیح یک معنای عام دارد. به دلیل این که وقتی می‌گوییم: «صحیح»، یک معنای عام در ذهن شما می‌آید. اما در عین این که این معنا عمومیت دارد، معروضش، ماهیت نماز نیست، بلکه معروضش، وجود نماز است. «الوجود قد يعرضه الصّحّه و قد يعرضه الفساد» و اما ماهیت، هیچ ارتباطی به مسأله صحت و فساد ندارد.

بعضی‌ها از راههای دیگری این معنا را تصویر کرده‌اند، که ان شاء الله بعداً عرض می‌کنیم که از آن راهها نمی‌شود این معنا را تصویر کرد. چطور این مشکل در اینجا، قابل حل است؟ این یکی از معضلات این باب است.

## بحث اخلاقی

چون تقریباً اکثر آقایان مدرسین خواهش کرده‌اند که روزهای چهارشنبه مقداری را صرف در مسائل اخلاقی و مباحث اخلاقی کنیم و معمول هم می‌باشد و برای اینکه واعظ غیر متعظ نباشیم، امتثالا عرض کنیم: در همان روایتی که خواندیم، عبارتی بود. می‌خواستیم از آن عبارت استفاده کنیم.

آن روایت را که خواندیم این بود، «قال أبو عبد الله (عليه السلام): ان الله اذا اراد بعبد خيراً فأذن ذنباً أتبعه بنقمة و يذكره الاستغفار و اذا اراد بعبد شراً فأذن ذنباً أتبعه بنعمة لينسيها الاستغفار و يتمادى بها و هو قول الله عز و جل: سَنَسِيْ تَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُوْنَ»، به نعم عند المعاصي، مقصود از «اذا اراد الله بعبد خيراً» در مقابل «اذا اراد الله بعبد شراً» چیست؟ چطور خداوند نسبت به یک بنده، اراده خیر می‌کند و نسبت به یک بنده اراده شر می‌کند؟ آیا این تنها در رابطه با اراده خداوند است؟ خداوند دلش می‌خواهد به بنده ای اراده خیر داشته باشد، بدون اینکه خصوصیتی و مزیتی در او وجود داشته باشد، بدون اینکه مقتضی در او تحقق داشته باشد، آیا مسأله اینطور است؟ یا نسبت به عبدی اراده شر می‌کند، بدون اینکه خصوصیتی در او وجود داشته باشد و قابلیت در او تحقق داشته باشد؟ یا اینکه نه این اراده الخیر و اراده الشر، که نفس همین اراده، اراده تکوینی خداوند تبارک و تعالی است، این سنخ تعبيرات و کلمه اراده، به این صورت اراده تکوینی است. برای این که اراده تشریعی معنایش نفس همین احکام و مقررات است. از این احکام و مقررات تعبیر به اراده تشریعی می‌کنند. اگر گفتیم: «اراد الله منا بالصلاة، یعنی أوجب علينا الصلاة». در اراده تشریعی غیر از نفس تشریح و نفس احکام چیز دیگری نیست، «أراد الله منا الصلاة، أي خاطبنا بقوله تعالى: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و الاً اینطور نیست که یک أقيموا الصلوة داشته باشیم یک اراده تشریعی هم در کنار «أقيموا الصلاة» داشته باشیم. اما در مثل عبارتی که در این روایت هست و مثل اراده ای که در آیه تطهیر مطرح است: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيراً»، بلاشک اراده شان، اراده تکوینه است و الاً در اراده

تشریحیه هیچ فرقی بین آنها و دیگران وجود ندارد. اراده تکوینی به اذهاب رجس تعلق پیدا کرده است و به تطهیر آنها تعلق پیدا کرده است. لابد به ذهن شما می آید که اراده تکوینی خداوند وقتی به یک چیز متعلق شد، لا محاله باید تحقق پیدا کند، لا محاله دیگر تفکیک اراده از مراد واقع نخواهد شد. ولی نکته ای که هم در این روایت و هم در آیه تطهیر وجود دارد، این است که متعلق اراده تکوینی خداوند فعل من و شما نیست، فعل اهل بیت نیست، متعلق اراده تکوینی خداوند، عمل خود خداوند است. «بُرِيدُ اللَّهِ» می گوید، نمی گوید: «لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ»، بلکه می گوید: «لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ»، «اذهاب»، فعل الهی و «يُطَهِّرُكُمْ»، مظهر این عمل، خود خداوند است. اراده تکوینی، به فعل الهی متعلق شده است، نه این که اراده تکوینی تعلق گرفته به این که من نماز بخوانم، که اگر اراده تکوینی به نماز خواندن من متعلق شد، من دیگر قدرت نداشته باشم که نماز را ترک کنم.

### پرسش:

- ۱ - نحوه وضع در الفاظ عبادات چگونه است؟ توضیح دهید.
- ۲ - دو دلیل بر اینکه وضع در الفاظ عبادات عام و موضوع له آنها عام است، بیان کنید.
- ۳ - چه اشکالی در نحوه ترتیب بحث مرحوم آخوند(ره) وجود دارد؟
- ۴ - آیا در باب صلاه و صوم و جز آن واقعیات و ماهیات تکوینی داریم؟ توضیح دهید.
- ۵ - بنا بر ثبوت حقیقت شرعیه وقتی شارع می خواسته صلاه را وضع کند، چگونه وضع کرده است؟
- ۶ - صحیح به حمل اولی ذاتی در مفهوم صلاه اخذ شده یا به حمل شایع صناعی؟ توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### نحوه وضع در الفاظ عبادات و چگونه تصور آن

در الفاظ عبادات، وضع عام و موضوع له عام است و یا این که از سنخ وضع عام و موضوع له عام هستند، بنا بر قول آن هایی که حقیقت شرعیه را قائل نیستند. ما چه قائل به حقیقت شرعیه باشیم یا نباشیم، موضوع له و مستعمل فيه این الفاظ، معانی عامه و ماهیات کلیه است. از طرف دیگر، همان طور که عرض کردیم و استعمالات عرفیه هم گواه همین معناست، صحت و فساد از عوارض وجود است. نمازی که در خارج تحقق پیدا می کند، اگر مطابق با مأمور به باشد و تمام خصوصیات معتبره در آن تحقق داشته باشد، «یتصف بالصحه». و اگر فاقد بعضی خصوصیات معتبره باشد، «یتصف بالفساد». پس صحت و فساد، مربوط به عالم وجود است و در عالم ماهیت، با قطع نظر از وجود، ماهیت صحیح و ماهیت فاسده نمی توانیم تصور کنیم. یعنی ماهیت در عالم ماهوی خودش نمی تواند گاهی صحیح باشد و گاهی فاسد، این قابل تصور نیست. وقتی که این دو مطلب را کنار هم می گذاریم، از یک طرف، موضوع له این الفاظ و وضع آنها، هر دو، معنای کلی و ماهیت کلیه است. از یک طرف هم می گوئید: برای خصوص صحیح یا اعم از صحیح و فاسد وضع شده است. صحت و فساد مربوط به وجود است، نه مربوط به ماهیت. آن وقت چطور این معنا را تصور کنیم؟

اگر واضع و شارع لفظ صلاه را برای خصوص نماز صحیح وضع کرده باشد، صحت که در ماهیت نقشی ندارد. صحت برای وجودات است، برای افراد است. افراد هم خارج از دایره موضوع له هستند. چطور این معنی قابل تصور است؟ ثبوتاً چه چیزی را تصور کرده و لفظ صلاه را برای آن وضع کرده است؟ اگر مفهوم صحیح به حمل اولی ذاتی است که گفتیم دو اشکال دارد: یکی اینکه حمل اولی ذاتی معنایش این است که از شنیدن لفظ صلاه، مفهوم «صحیح» در ذهن بیاید. دیگر اینکه صحیح ربطی به ماهیت ندارد.

## تصویر جامع بنابر قول صحیحی و اشکال آن

### اشاره

کلام مرحوم آخوند(ره) را که ان شاء الله بعداً صحبت می کنیم، ایشان در تصویر جامع بنابر قول صحیحی می فرماید: ما جامع را نمی دانیم، ولی به عنوان و اثر آن اشاره می کنیم و می گوئیم: آن چه ناهی از فحشاء و منکر است، آن چه «قربان کل تقی» است، آن چه معراج مؤمن است. این هم نمی تواند مطلب را در این مرحله اثبات کند، چرا؟ برای این که ناهی از فحشاء و منکر، مثل خود صحت از عوارض وجود صلاه است. نماز موجود در خارج «تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» است، نماز موجود در خارج، معراج کل مؤمن است و الا ماهیت صلاه حتی در مرحله وجود ذهنی هم ناهی از فحشاء و منکر نمی کند. شما هزار مرتبه هم که ماهیت صلاه را تصور کنید و وجود ذهنی به ماهیت صلاه پیوشانید، «لا یکون ناهیا عن الفحشاء و المنکر». آنکه ناهی از فحشاء و منکر است، نمازی است که وجود خارجی پیدا کرده، یعنی علاوه بر ماهیت، متلبس به وجود شده و وجودش هم وجود خارجی است. حتی اگر وجود ذهنی هم بود، چنین خواص و آثاری بر او ترتب پیدا نمی کرد. این مشکل در اینجا وجود دارد و ظاهراً راه حل ندارد. مگر اینکه عنوان بحث را تغییر دهیم.

### راه حل ها؛

### راه حل اول در تصویر جامع و اشکال آن

راه حل هایی برای این مشکل ذکر کرده اند، آنها را هم عرض می کنیم تا ببینیم چطور باید عنوان محل نزاع تغییر پیدا کند؟ یک راه حل را این طور گفته اند: صحتی که در اینجا روی آن بحث می کنیم، صحت تعلیقیه است نه صحت فعلیه. ما دوجور صحت داریم: یک صحت فعلیه و آن صحت در مقابل فساد است که عبارت از این است که عبادت، بالفعل واجد همه خصوصیات و شرائط معتبره باشد. یک صحت تعلیقیه هم داریم؛ این صحت تعلیقیه با فساد هم قابل سازش است. ممکن است یک عمل بالفعل فاسد باشد، در عین حال صحت تعلیقیه داشته باشد. مثلاً اگر نماز چهار رکعتی را سه رکعت خواندید، بالفعل باطل است، اما در عین حال، صحت تعلیقیه دارد. به این معنا که اگر رکعت چهارم به او اضافه شود، «کانت الصلاه صحیحه»، به انضمام یک قضیه شرطیه، صحت پیدا

می کند؛ این سه رکعتی که در خارج وجود پیدا کرده، اگر یک رکعت چهارمی به آن ضمیمه شود «کانت الصلاه صحیحه». بنابراین اگر صحت را صحت تعلیقیه بگیریم، این با فساد هم سازگار است.

جواب این است که اولاً؛ صحت تعلیقیه با عنوان محل نزاع جور در نمی آید. برای اینکه صحیح در محل نزاع در مقابل فاسد ذکر شده است و معنایش این است که مقابل فاسد است. پس چاره ای نیست که صحت باید صحت فعلیه باشد. این که شما می گوئید: الفاظ عبادات «موضوعه لخصوص الصحیح أو الاعم منه و من الفاسد»، آیا در این عبارت، کلمه صحیح در مقابل فاسد استعمال نشده است؟ بلا اشکال در مقابل فاسد استعمال شده است. و صحت تعلیقیه مقابله ای با فاسد و فساد ندارد.

ثانیاً؛ قائل به صحیح، به صحت تعلیقیه قائل نیست، برای این که از کلمات بزرگان مثل کلام مرحوم محقق خراسانی نقل کردیم که فرمود: بنابر صحیحی، جامع بین افراد صحیحه، آن است که نهی از فحشاء و منکر کند. چه چیزی نهی از فحشاء و منکر می کند؟ آیا صحت تعلیقیه هم نهی از فحشاء و منکر می کند؟ یا عبادت صحیحه بالفعل نهی از فحشاء و منکر می کند؟ لذا صحت تعلیقیه با قول به صحیح نمی سازد، قائل به صحیح، صحت فعلیه را اراده کرده است. شاهد، بیان مرحوم محقق خراسانی است.

ثالثاً؛ عرض می کنیم شما از این صحت تعلیقیه چه نتیجه ای می خواهید بگیرید؟ آیا می خواهید بگوئید حالا که صحت تعلیقیه شد، می تواند از وجود بالاتر بیاید و خودش را در مقام ماهیت جایگزین کند؟ به عبارت دیگر آیا صحت تعلیقیه از عوارض وجود است یا از عوارض ماهیت؟ ماهیت می تواند صحت تعلیقیه پیدا کند یا اینکه صحت تعلیقیه هم متعلق به همین وجود است؟ صحت فعلی، صحت تعلیقی، فساد، همه اینها از عوارض وجود است. عبادت تا زمانی که وجود پیدا نکند، آن هم نه هر وجودی، وجود در خارج، در مقابل وجود در ذهن، نه صحت فعلیه دارد و نه صحت تعلیقیه و نه فساد.

پس این که می خواهید مطلب را از صحت فعلیه منحرف کنید و به جای آن، صحت تعلیقیه را جانشین کنید، آن هدفی که شما دارید، بر آن ترتب پیدا نمی کند. برای این که صحت تعلیقیه هم مثل صحت فعلیه، معروض و موصوفش عبارت از وجود خارجی است نه ماهیت. پس این راه حل هم راه حل درستی نیست.

### راه حل دوم صحت از راه وصف و اشکال آن

بعضی ها طور دیگری خواسته اند راه حل درست کنند، به این صورت که گفته اند: چون صحت، جنبه وصفی دارد، هر جا مطرح می شود، اول باید گوینده یا واضع موصوف آن را تصور کند. وقتی که شارع مقدس اسلام می خواهد لفظ صلاه را برای نماز صحیحه وضع کند، اول باید التفات ذهنی به



صلاه پیدا کند. برای این که صلاه، موصوف و معروض است، معروض و موصوف، تقدم بر عرض و صفت دارند. کسی که این راه حل را ذکر کرده، می گوید: به مجرد این که نماز را تصور کرد، نماز وجود پیدا می کند. وجود که پیدا کرد، دیگر مانعی ندارد که معروض برای صحت قرار گیرد. پاسخ این راه حل هم تقریباً از حرفهای ما روشن است: اولاً آن وجودی که معروض برای صحت است، هر وجودی نیست. وجود خارجی، معروض برای صحت است و الاً نمازی که در ذهن، وجود پیدا می کند، معروض برای صحت نیست. به عبارت روشن تر اگر کسی در خارج یک نماز صحیح خواند، نمی توانید به آن نماز صحیح خارجی، التفات ذهنی پیدا کنید. ولی اگر کسی یک نماز صحیح کامل به تمام معنی خواند و می خواهید این نماز خارجی متصف به صحت را مجموعاً ملحوظ و ملبّس به لباس وجود ذهنی کنید، مانعی ندارد. مکرر عرض کردیم که ملحوظ بالذات داریم و ملحوظ بالعرض. شما می توانید زید موجود در خارج را «لا بما أنه موجود فی الخارج» در ذهنتان بیاورید؛ یعنی زید جزئی در ذهن شما تحقق پیدا کند به همان ملحوظ بالذات و ملحوظ بالعرض.

لذا یک عبادت صحیحۀ خارجی را می توانید در ذهن بیاورید و مورد التفات و توجه نفس قرار دهید. اما فرض این است که اینجا، مسأله وضع است، مسأله لحاظ ماهیت کلیه است. اینجا که واضح، ماهیت کلیه را لحاظ می کند، چه چیزی را لحاظ می کند؟ نماز را یا نماز صحیح را؟ گفتیم نماز صحیح نداریم، در عالم ماهیت، صحت نداریم. نماز صحیح مثل انسان عالم نیست که معنای کلی باشد تا انسان بتواند آن را لحاظ کند. «الانسان العالم» یک عنوان کلی است، اما نماز صحیح در مرتبۀ ماهیت، متصور نیست. پس چه باید کرد؟ وقتی نماز را تصور کند و آن را در ذهن بیاورد، «یکون معروضاً للصحه»، ولی نماز در ذهن که معروض صحت نمی تواند واقع شود، نماز در ذهن اتصاف به صحت ندارد، نماز در خارج اتصاف به صحت دارد. در نتیجه خیال نشود که با تصور صلاه یک وجود ذهنی به صلاه داده می شود و همین وجود ذهنی که مصحح عنوان صحت است، می تواند معروض برای صحیح واقع شود، می تواند موصوف برای صحت قرار بگیرد، نه، آن که وجود پیدا کرده، نفس الماهیه است، «نفس الماهیه الموجوده فی الذهن لا تتصف بالصحه» و اگر بگویید:

ماهیت صحیحۀ را لحاظ کرده، می گوییم: ما ماهیت صحیحۀ نداریم تا قابل تعلق لحاظ باشد. البته نماز صحیح خارجی را می تواند لحاظ کند، همان طور که زید موجود در خارج، می تواند وجود ذهنی پیدا کند. اما بحث ما در افراد و جزئیات نیست، بحث ما در یک عنوان کلی و در یک ماهیت کلیه است.

## صحت به حمل اولی

این صحت هم که مطرح شد، صحت به حمل اولی است. یعنی وقتی که کلمۀ نماز را می شنوید،

«الموافق للمأمور به» هم در ذهن شما بیاید. معنای صحت به حمل اولی همین است، یعنی این خودش است. یعنی وقتی که کلمه نماز را می شنوید، مفهوم «صحیح» هم در ذهن شما می آید.

لذا اینجا یک راه پیدا شده برای این که بگوییم: مرحوم آخوند(ره) که عنوان صحت را به تمامیت، معنا کرده، نه به آن نحوی که ما معنا کردیم. و در مقابل، فساد را به نقصان معنا کرده، شاید برای فرار از این اشکال بوده است، برای این که مسأله تمامیت و نقص در ماهیت مطرح است. این غیر از مسأله صحت و فساد است به آن معنایی که ما می گوییم. این معنایی که ما می گوییم در باب صحت و فساد، در ماهیت اصلا مطرح نیست. اگر بگویید: «الماهیة الفاسده»، به شما می خندند. اما مسأله تمامیت و نقص در خود ماهیت مطرح است. وقتی از شما می پرسند: حیوان ناطق چیست؟ می گویید: تمام ماهیه الانسان، «الماهیة التیامه للانسان، عبارة عن الحيوان الناطق». اگر این تعبیر را بگوییم: «الماهیة التیامه للانسان عبارة عن الحيوان الناطق»، چطور است؟ یا مثلا- در ناقصه اش بگوییم: «الحيوان ماهیه ناقصه للانسان»، برای این که فقط جنس و بعض از آن است. همان طور که می توانید بگویید: «الحيوان بعض ماهیه الانسان»، می توانید بگویید: «الحيوان ماهیه الانسان لکنه ماهیه ناقصه لا ماهیه تامه»؛ چون مسأله تمامیت و نقص در ماهیت مطرح است، مرحوم آخوند(ره) دیده مسأله روی وضع عام و موضوع له عام دور می زند، چه انسان صحیحی بشود و چه اعمی، در این جهت فرقی نمی کند. و یا به قول ما اگر وضع عام و موضوع له خاص هم بگویید، باز در وضع عام گرفتار است، برای اینکه معنای وضع عام این است که یک معنای کلی را یا برای خود آن معنای کلی، وضع کرده که می شود موضوع له عام، یا برای جزئیات آن معنای کلی که می شود موضوع له خاص، ملاحظه کرده است. اما در اصل این که باید یک معنای کلی را لحاظ و تصور کند، بین این دو قول هیچ فرقی وجود ندارد.

### راه حلهای نهایی

مرحوم آخوند(ره) مسأله کلیت را مطرح دیده است، مسأله عمومیت و ماهیت مطرح است و از طرفی اگر بخواهد صحت و فساد را به آن معنای عرفی که ما معنا کردیم، معنا کند، که مربوط می شود به عوارض وجود و معروضش وجودات خارجی است، نمی شود؛ لذا کانه راه چاره را منحصر در این دیده که صحت را به تمامیت معنا کند و فساد را به نقصان. این تمامیت و نقصان در عالم ماهیت قابل پیاده شدن هستند. واضح، کلمه صلاه را برای نماز تام الاجزاء و الشرائط وضع کرده است. این حرف درستی است که کلمه تمام را در ماهیت بیاوریم. این در حقیقت مقرب می شود برای کلام مرحوم آخوند(ره). چون از یک طرف عنوان صحیح و فاسد در محل نزاع اخذ شده و از طرف دیگر، مسأله عمومیت وضع و موضوع له، یا خصوص وضع مطرح است. صحت و فساد هم مربوط به

ماهیت نیست. پس چاره ای نداریم که صحت را به تمامیت و فساد را به نقصان معنا کنیم. و الا اگر روی حرف ما بخواهیم عنوان صحیح و فاسد را حفظ کنیم، واقع این است که راه حلی نمی توانیم داشته باشیم. روی حرف ما که می بایست عنوان محل نزاع عوض شود؛ یعنی کلمه صحیح و فاسد را برداریم و جایش تام الاجزاء و الشرائط بگذاریم، چاره ای نداریم. غیر از این، راه حلی نمی شود تصور کرد. عمومیت از یک طرف و صحت و فساد (که عوارض وجود هستند) از طرف دیگر، با همدیگر قابل جمع نیستند. بنابر این یا باید راه مرحوم آخوند(ره) را طی کنیم و صحت را به معنای تمامیت بگیریم، یا اینکه بگوییم: وحی نازل نشده که کلمه صحیح و فاسد در محل بحث داشته باشیم، به جای کلمه صحیح و فاسد کلمه تام الاجزاء و الشرائط و امثال اینها می گذاریم تا صحیح و فاسدی هم که معروضش، وجود خارجی است، تحقق نداشته باشد. مسأله «صلّ و اقموا الصلوه» و اشباه ذلك با مسأله وضع فرق می کند. وقتی واضح می خواهد کلمه انسان را وضع کند، اصلاً کاری به وجودات خارجی ندارد. انسان به عنوان یک اسم جنس و یک لفظ دال بر ماهیت، وضع شده است. ما الان در مقام وضع، هستیم، بنابر قول به ثبوت حقیقت شرعیه می خواهیم ببینیم کدام معنای عام را ملاحظه کرده و لفظ صلاه را برای آن وضع کرده است؟

### پرسش:

۱ - تصویر جامع بنابر قول صحیحی چگونه است؟ و این تصویر چه اشکالی دارد؟

۲ - چند تصویر دیگر برای جامع ذکر شده است؟

۳ - اشکال این تصویرها چیست؟ راه حل های نهایی را در تصویر جامع بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### أجزاء، شرائط و موانع و ارتباط آنها با بحث صحيح و اعم

بجای را مرحوم آخوند(قدس سره) در کفایه در آخر بحث صحیحی و اعمی ذکر کرده اند، ولی طبق قاعده و ترتیب بحث می بایست در اینجا واقع شود. ما در باب عبادات به عناوینی برخورد می کنیم که از بعضی از آنها تعبیر به اجزاء می کنیم و بعضی هایشان را تعبیر به شرائط و بعضیها را تعبیر به موانع و یا قواطع نسبت به بعضی دیگر می کنیم.

کسانی که قائل هستند به این که الفاظ برای معانی صحیح و وضع یا استعمال شده، صحت را در رابطه با تمامی این معانی ملاحظه می کنند یا این که نه، در مقام تسمیه غیر از مقام صحتی است که عبادت را متصف به آن می کنیم؟ مثلا اگر کسی نمازی بخواند، در صورتی می گوئیم این عبادت صحیحاً واقع شده که هم واجد جمیع اجزاء و جمیع شرائط باشد و هم فاقد موانع و قواطع باشد، به طوری که اگر کمبودی در یکی از اینها باشد، عبادت خارجی را متصف به صحت نمی کنیم. آیا این صحتی که در مقام وضع و در مقام تسمیه و استعمال روی آن بحث می کنیم، همین صحتی است که در خارج باید همه خصوصیات در آن وجود داشته باشد؟ یا این که در مقام تسمیه و وضع، خصوصیتی هست که اقتضا می کند این صحت به اندازه آن صحت خارجی ضیق نداشته باشد.

اینها را یک به یک ملاحظه می‌کنیم، بینیم آیا اینها در صحت دخالت دارند یا دخالت ندارند؟ جزء یعنی چیزی که در ترکیب و تشکیل ماهیت دخالت و نقش دارد به طوری که اگر نباشد، آن ماهیت مرکبه از نظر مواد ترکیبی، تمامیت و کمال ندارد، چه مرکب از مرکبات حقیقه و واقعه باشد، یا مثل عبادات، ترکیب، ترکیب اعتباری باشد. البته از نظر واقعیت، ترکیبی تحقق ندارد، اما در اعتبار شارع این ترکیب محقق است. لذا اجزاء یعنی «اجزاء الماهیه المركبه»، اجزاء دخیله در تشکیل ماهیت مرکبه دخالت در بحث دارد. اما مرحوم آخوند(ره) این بحث را که عنوان کرده در آخر بحث صحیحی و اعمی، تعبیراتی به کار برده که فهم مقصود ایشان خیلی مشکل شده است.

### تقسیم اجزاء به نظر مرحوم آخوند(ره) و نقش آن

ایشان اجزاء را دو جور تقسیم می‌کند: اسم یک قسم را می‌گذارد، «أجزاء الماهیه و جزء الطبیعه».

این همین اجزایی است که محل بحث ما می‌باشد و بلا-اشکال در بحث صحیحی و اعمی مطرح است. آن کسی که قائل است به این که عبادات و الفاظ عبادات برای صحیح وضع شده است، در صحت من حیث الاجزاء هیچ تردیدی ندارد. اما عنوان دیگری هم ایشان ذکر کرده، از آن به «جزء الفرد و جزء ما یتشخص به المأمور به» تعبیر می‌کند. می‌فرماید: این «ما یتشخص به المأمور به»، تاره به نحو جزئیت است و تاره به نحو فردیت. و علی کلا التقدیرین، «جزء الفرد و جزء ما یتشخص به المأمور به» گاهی در بالا بردن مأمور به و گاهی در پائین آوردن و منحن کردن رتبه آن نقش دارد. در رابطه با شرط فرد هم، همین معنا را ایشان ذکر می‌کنند، که یک شرط فردی داریم که مأمور به را بالا می‌برد و یک شرط فردی داریم که مأمور به را پائین می‌آورد.

این جزء الفرد و شرط الفرد یعنی چه؟ یعنی در رابطه با مأمور به چیزهایی هستند که در ماهیت مأمور به هیچ دخالتی ندارند. اگر از ماهیت صلاه از شما پرسند نه به نحو جزئیت و نه به نحو شرطیت، در رابطه با ماهیت، برای اینها حسابی باز نمی‌کنید. اما وقتی که این مأمور به در خارج می‌خواهد تحقق و تشخیص پیدا کند، این فردی که در خارج، از مأمور به تحقق پیدا کرد، برای این فرد جزئیت دارد. مثل مستحباتی که در حال نماز دارید. مثلا اگر تسیحات اربعه یک مرتبه واجب باشد و آن دو مرتبه دیگرش فرضا استحباب داشته باشد، اگر آن دو مرتبه دیگر را خواندید، آیا خارج از نماز است یا داخل در نماز؟ کسی نمی‌تواند بگوید که خارج از نماز است، حتما داخل در نماز است. اما داخل در چه چیز نماز است؟ آیا داخل در ماهیت نماز است؟ نه، ماهیت نماز یک تسیحات اربعه بیشتر ندارد. داخل در این فرد از نماز است که در خارج تحقق پیدا کرده و ما از آن به جزء الفرد و جزء ما یتشخص به المأمور به تعبیر می‌کنیم. شرط این طوری هم داریم: صلاتی که در مسجد واقع می‌شود، «کونها فی المسجد»، دخالتی در ماهیت صلاه ندارد. «وقوع الصلاه فی المسجد»، نه به نحو

جزئیت و نه به نحو شرطیت در ماهیت نماز دخالت ندارد. اما این نمازی که خارجاً در مسجد واقع شده، «کونها فی المسجد» به عنوان یک شرط برای این نماز خارجی تحقق دارد. یعنی این نماز خارجی، مقید بود به «وقوعها فی المسجد»، ما از این تعبیر می‌کنیم به شرط الفرد.

این دو مثال یکی تسیحات اربعه و یکی هم «وقوع الصلاه فی المسجد»، «جزء الشرط» ی است که مقام مأمور به را بالا می‌برد. دو تسیحه اربعه اضافی، مقام نماز را بالا می‌برد. «ایقاع الصلاه فی المسجد» هم مقام نماز را بالا می‌برد. مقابلش هم تصور می‌شود: شرط الفردی که مقام نماز را پائین بیاورد و آن صلاه در حمام است بناء علی کراهتها. همانطور که صلاه در مسجد مقام نماز را بالا می‌برد و اکثریت ثواب بر آن ترتب پیدا می‌کند، «ایقاعها فی الحمام» اقلیت ثواب را می‌آورد. در باب جزء هم قابل تصور است. جزء الفردی که هم جزء فرد باشد و هم مقام نماز را پائین بیاورد، مثالش خیلی مشکل است، ولی برایش پیدا کرده بودم. بحثی در باب نماز است که اگر کسی به جای یک سوره دو سوره پشت سر هم بخواند، اسمش قران بین سورتین است. آیا قران بین السورتین حرمت دارد یا کراهت؟ اگر حرمت داشته باشد، شاید مضرّ به صحت نماز باشد، اما اگر کراهت داشته باشد، نماز صحیح است ولی مقام نماز پائین آمده است. و هر دو سوره به عنوان جزء برای این نماز واقع در خارج، مطرح است و هر دو برای این صلاه خارجی جزئیت دارد. و در عین حال یوجب انحطاط رتبه المأمور به و قله ثوابی که ترتب بر مأمور به پیدا می‌کند.

مرحوم آخوند(ره) هم جزء الطبیعه و هم جزء الفرد تصور کرده است. آنچه در بحث صحیح و اعم مطرح است، جزء الطبیعه است. اجزای ماهیت در بحث صحیحی و اعمی مطرح است. اما اموری که دخالت در ماهیت ندارند، بلکه دخالت در تشخیص ماهیت و فرد ماهیت دارند، ربطی به مسأله صحیحی و اعمی نخواهند داشت. پس اجمالاً در باب اجزاء این معنا مسلم است که اجزاء در این بحث وارد است منتها اجزاء الطبیعه و اجزاء الماهیه.

### نقش شرائط و موانع در بحث صحیح و اعم

در باب موانع این بحث است که آیا موانع، عناوین وجودیه مضاده با تحقق مأمور به هستند یا آن که به شرائط برمی‌گردند؟ شرائط مأمور به عناوین وجودیه ای هستند که در ترتب اثر بر مأمور به نقش دارند. به تعبیر دیگر، تقیدشان کأنّ جزئیت برای مأمور به دارد. اما وقتی که شارع حدث را به عنوان مانع صلاه معرفی می‌کند، به حسب ظاهر، معنایش این است که «الحدث امر وجودی» و آن اثری که باید بر مأمور به مترتب بشود، جلوی آن را می‌گیرد. مثل سدّی است که مانع می‌شود از این که اثر مأمور به، ترتب بر مأمور به پیدا کند. در حقیقت، موانع، امور وجودیه مضاده با مأمور به هستند؛ جمع بین آنها و بین مأمور به امکان پذیر نیست. مانع، اصطلاحاً چنین چیزی است.

اما وقتی موانع را در رابطه با وضع و تسمیه بخواهیم مطرح کنیم، مثلاً مسأله حدث در رابطه با مسمای نماز، آیا می توانیم حدث را به شرط عدمی ارجاع دهیم و بگوییم: «معنی کون الحدث مانعا ای کون عدمه شرطاً». نمی خواهیم بگوییم که معنای مانعیت به طور کلی به شرطیت عدم بر می گردد، اما در باب تسمیه غیر از این چیز دیگر قابل تصور نیست. واضع و شارع مقدس می خواهد لفظ صلاه را بر صلاه واقعی که مشتمل بر حدث نباشد، وضع کند. اینجا چطور می تواند با مسأله مانعیت حدث برخورد کند؟ آیا جز این که عدم الحدث را به عنوان شرطیت در ماهیت نماز مطرح کند، چاره دیگری دارد؟ و الاً طور دیگر هیچ قابل تصور نیست. لذا اگر موانع در جاهای دیگر عنوانی باشد در مقابل شرائط، اما در باب تسمیه و بحث صحیحی و اعمی هیچ چاره ای نیست که مسأله موانع را به شرائط برگردانیم، منتها دایره شرائط را توسعه بدهیم و بگوییم: بعضی از چیزها مثل طهارت و استقبال و ستر و امثال ذلک، وجودشان شرطیت دارد و بعضی از چیزها مثل حدث و ضحک و تکلم و امثال ذلک عدمشان شرطیت دارد. پس موانع هم برگشت به شرائط می کند.

بحث ما تمرکز در شرائط پیدا می کند. آیا شرائط در مقام تسمیه و وضع دخالت دارند؟ و به عبارت دیگر اگر کسی قول صحیحی را اختیار کرد، همان طور که صحت من حیث الـاجزاء را ملاحظه می کند، آیا صحت من حیث الشرائط را هم ملاحظه می کند یا نه؟

### اقسام شرائط

مقدمه ای در تقسیم شرائط و اختلافات مهمی که در این رابطه واقع شده است، عرض می کنیم؛ شرائط را به سه قسم تقسیم کرده اند:

یک قسم از آنها به شرائط شرعیّه، تعبیر می شود. شرایطی که دو خصوصیت در آنها وجود داشته باشد: یکی این که شارع بتواند این شرائط را در متعلق امر اخذ کند. یعنی همانطور که اجزاء را در متعلق امر آورده و می تواند به جای «صلّ» یک یک اجزای نماز را مأمور به قرار بدهد، بتواند تقید به طهارت را در متعلق صلّ اخذ کند، مثل این که بگوید: «صلّ مستقبل القبله، صلّ مع الطهاره، لا صلاه الاً بطهور» و اشباه ذلک. خصوصیت دوم این که این شرائط را اخذ کرده باشد، نه اینکه صرف امکان باشد. هم امکان داشته باشد و هم خارجاً شارع آنها را در متعلق اخذ کرده باشد. در حقیقت، امر، توجه به آنها هم پیدا کرده باشد.

قسم دوم، شرایطی است که فقط امکان اخذ در متعلق دارند، یعنی شارع می توانسته آنها را در متعلق اخذ کند، اما خارجاً اخذ نکرده است. پس از کجا شرطیت آنها را فهمیده ایم؟ از حکم عقل استفاده کرده ایم. در لسان دلیل شرعی چیزی که ما را هدایت به شرطیت این شرط کند، وجود ندارد اما با مراجعه به عقل و استفتاء از عقل، شرطیت این شیء فهمیده می شود. اما اگر عقل حکم نمی کرد

و خود شارع هم می خواست به عنوان تعرض شرعی، این شرطیت را، مطرح کند، مانعی وجود نداشت و اشکالی بر آن مترتب نمی شد.

مثل بحث امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یا نه؟ اگر دو واجب داشته باشیم، یک واجب اهم به نام ازاله و یک واجب مهم به نام صلاه، آنهایی که امر به شیء را مقتضی نهی از ضد خاص می دانند، می گویند: امر به واجب اهم اقتضای نهی از نماز را می کند و اگر نماز منهی عنه شد، نهی در عبادت اقتضای فساد می کند. در نتیجه اگر کسی در سعه وقت، وارد مسجد شد و دید مسجد آلوده به نجاست است، وظیفه اولیه او «ازاله النجاسه عن المسجد» است. اما اگر ازاله نکرد و این واجب اهم را رعایت نکرد و اشتغال به نماز پیدا کرد، بنابر این قول «تكون صلاته باطلا». چرا نماز او باطل است؟ نماز باید به علت فقدان جزء یا فقدان شرط باطل باشد، چرا این نماز محکوم به بطلان است؟ چون یکی از شرائط صحت نماز، عدم ابتلای به مزاحم اقوی است. این به عنوان شرطیت در نماز نقش دارد، «عدم الابتلاء بالمزاحم الاقوی». عقل ما را به این شرط هدایت کرده است. پس از اینجا یک شرطیت عقلیه استفاده می کنیم. لکن اگر خود شارع هم می خواست تعرضی نسبت به این شرط داشته باشد، هیچ مسأله ای نبود، چنانکه فرموده: «صل مع الطهاره»، می توانست بفرماید: «صل مع عدم الابتلاء بالمزاحم الاقوی». اگر چنین تعبیری در کلام شارع واقع می شد، هیچ مشکلی به وجود نمی آمد. اما در لسان ادله چنین تعبیری نیست، فقط عقل البته آن هم روی این قول که امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص است، حکم می کند که «من شرائط صحه الصلاه، عدم الابتلاء بالمزاحم الاقوی».

قسم سوم شرط؛ شرائطی است که اصولاً امکان اخذ در متعلق ندارد. اصلاً محال است شارع بتواند آنها را در متعلق اخذ کند. مثل قصد قربت در باب عبادت بنابر دو مبنا: یکی این که مقصود از قصد قربت، اتیان به داعی امر باشد. چون در تفسیر قصد قربت اقوالی وجود دارد. اگر مقصود از قصد قربت، اتیان به داعی امر باشد و جهت دوم مبنای مرحوم آخوند(ره) که در کفایه در بحث واجب توصلی و تعیدی عقیده دارند که اگر قصد قربت به معنای اتیان به داعی امر باشد، این شرطی است که در متعلق «لا یعقل ان یؤخذ»، محال است که شارع بتواند این را در متعلق اخذ کند؛ برای این که مستلزم دور است.

البته این جهتش را اینجا توضیح نمی دهیم، کما اینکه صحت و سقم این مطلب را هم واگذار به جای خودش می کنیم.

ولی روی مبنای ایشان شرایطی وجود دارد که این شرائط «لا یمكن ان یؤخذ فی المتعلق اصلاً».

یعنی معنا ندارد که شارع مانند «صل مع الطهاره» بگوید: «صل بداعی الامر». چون چنین چیزی به نظر ایشان مستلزم تقدّم شیء بر نفس و تأخر شیء از نفس خواهد بود.



آیا شرائط در بحث صحیح و اعم داخل هستند؟ سه قول وجود دارد: یک قول این که جمیع اقسام ثلاثه شرائط در بحث صحیحی و اعمی داخل است. یعنی آن کسی که می گوید لفظ نماز برای نماز صحیح وضع شده، همانطور که صحت من حیث الأجزاء را قائل است، صحت من حیث الشرائط (آن هم بأقسامه الثلاثه، چه شرائط شرعیه و چه شرائط عقلیه و چه این قسمی که امکان اخذ در متعلق ندارد)، را قائل است. از کلام مرحوم آخوند(ره) چنین چیزی استفاده می شود. راه استفاده اش را ان شاء الله در درس بعد عرض می کنیم. اما از شیخ بزرگوار، شیخ انصاری(اعلی الله مقامه الشریف) نقل شده که هیچ قسم از شرائط حتی شرائط شرعیه در بحث صحیح و اعم مطرح نیست، حتی مسألة طهارت و استقبال و امثال ذلك. آن کس که می گوید لفظ نماز برای نماز صحیح وضع شده، روی مبنای ایشان «صحة من حیث الأجزاء» را می گوید، اما «الصحة، من حیث الشرائط» به طور کلی خارج از این بحث و نظر این شخص است. لذا حرف شیخ انصاری(ره) درست نقطه مقابل حرف مرحوم آخوند خراسانی(ره) است. تفصیلی هم مرحوم محقق نائینی(ره) در این باب دارند و بین اقسام ثلاثه شرائط، فرق گذاشته اند: قسم اول را که اکثریت شرائط را تشکیل می دهد، داخل در محل بحث کرده اند، اما قسم دوم مثل عدم ابتلای به مزاحم اقوی و قسم سوم(که مسألة قصد قربت بنا بر قول مرحوم آخوند(ره) است) را از محل نزاع صحیحی خارج دانسته اند. یعنی در حقیقت، صحیحی آن کسی است که تنها «صحة من حیث الأجزاء و من حیث الشرائط الشرعیه» را قائل است، اما شرائط عقلیه و شرایطی که امکان اخذ در متعلق ندارند، خارج از دایره صحت هستند.

### پرسش:

- ۱ - معنای جزء چیست؟ تقسیم جزء به نظر مرحوم آخوند(ره) را بیان کنید.
- ۲ - در بحث صحیح و اعم آیا جزء الطبیعه مطرح است یا جزء الفرد؟
- ۳ - تفاوت میان موانع و شرائط را توضیح دهید.
- ۴ - شرائط به چند دسته تقسیم می شوند؟ نظر مرحوم آخوند(ره) و مرحوم شیخ(ره) در این باره چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### اقسام شرائط نسبت به احكام شرعيه

شرائط بر سه قسم بودند؛

يك قسم از شرائط امكان اخذ در متعلق حكم را دارند و شارع هم آنها را در متعلق اخذ کرده، مانند اكثر شرائط. قسم دوم شرايطي هستند كه امكان اخذ در متعلق را دارند، لكن شارع در لسان دليل شرعي آنها را اخذ در متعلق نكرده، بلكه ما از راه حكم و هدايت عقل اين شرطيت را استكشاف کرده ایم. قسم سوم، شرايطي است كه اصلا امكان اخذ در متعلق را ندارند، مانند قصد امتثال و اتيان به داعي امر، آن هم روي مبناي مرحوم محقق خراساني (ره). آيا تمامي اين اقسام در بحث صحيحي و اعمي دخالت دارند؟ يعني كسي كه قائل است به اين كه الفاظ عبادات براي خصوص معاني صحيحه وضع شده اند، همانطور كه صحت من حيث الأجزاء را مي گوید، صحت من حيث الشرائط را هم قائل است؟ يا اين كه شرائط به طور كلي از مسأله صحيحي و اعمي بيرون است و نزاع در اين باب، تنها در رابطه با صحت من حيث الأجزاء است؟ و يا اينكه ميان اين اقسام ثلاثه فرق وجود دارد، بعضي داخل در محل نزاع هستند و بعضي خارج از محل نزاع؟ ظاهر اين است كه هريك از سه احتمال، قائل دارد.

## نظر مرحوم آخوند(ره)

اما احتمال اول که همه شرائط مانند همه اجزاء در محل نزاع دخالت دارند، از دو جای کلام مرحوم آخوند(ره) استفاده می شود؛ یکی در آخر بحث صحیحی و اعمی که مسأله شرائط و اجزاء را مطرح می کند، نوبت به شرائط که می رسد، بدون این که اقسام ثلاثه برای شرائط قائل شود، روی کلی شرائط بحث می کند، اول می فرماید: احتمال دارد که شرائط را از باب و مقام تسمیه خارج بدانیم. بعد می فرماید: «لکن الصحیح هو اعتبارها فیها»؛ صحیح این است، همان طور که اجزاء دخالت دارند، شرائط هم دخالت دارند. عرض کردیم که ایشان اقسام ثلاثه شرائط را مطرح نمی کنند، کلی شرائط را محل بحث قرار داده اند. این یک جای کلام ایشان است.

جالب توجه اینکه مرحوم آخوند(ره) از صحیحی ها است، یعنی می فرماید: الفاظ عبادات برای خصوص معانی صحیحه وضع شده است. یک جای دیگر که در اوایل بحث صحیحی و اعمی است.

مسأله تصویر جامع که مطرح می شود، می فرماید: صحیحی و اعمی هر کدام باید معنای عام و معنای جامعی را تصویر کنند. در مقام تصویر جامع و آن معنای عام چه معنایی را باید تصویر کند؟ ایشان می فرماید: لازم نیست که جامع را باسمه و عنوانه بشناسیم، بلکه می توانیم آن جامع را باآثاره و بخواصه بشناسیم. بعد مثال می زند، می فرماید: در باب نماز ما نمی دانیم آن معنای جامع چیست؟ آن معنای عامی که تمام نمازهای صحیحه را دربر می گیرد، از لحاظ عنوان چه عنوانی دارد؟ اما اثرش را می دانیم، اثرش نهی از فحشاء و منکر است، اثرش معراجیت کل مؤمن است، اثرش قربانیت کل تقی است. روی این بیانی که ایشان ذکر می کنند، کدام نماز صحیح اثرش نهی از فحشاء و منکر است؟ آن نمازی که علاوه بر اجزاء، واجد شرائط هم باشد، آن هم نه یک قسم از شرائط، بلکه تمام اقسام ثلاثه شرائط باید در آن وجود داشته باشد، «و الا لا تکون ناهیه عن الفحشاء و المنکر، و لا تکون معراجا للمؤمن». این طور تصویر جامع کردن و به این کیفیت معنای عام را مطرح کردن، معنایش این است؛ همان طور که اجزاء در باب صحیح و اعم دخالت دارد، شرائط هم دخالت دارد، نماز بدون شرائط نمی تواند موضوع این آثار قرار بگیرد. پس در حقیقت از دو جای کلمات مرحوم آخوند(ره) استفاده می شود که شرائط هم مثل اجزاء دخالت دارد، آن هم همه شرائط (و لو این که تصریح به عموم در کلام ایشان نشده است).

## نظر مرحوم شیخ انصاری(ره) درباره اخذ شرائط در احکام شرعیّه

در مقابل ایشان، مطلبی از محقق عالی مقدر مرحوم شیخ انصاری(اعلی الله مقامه الشریف) نقل شده است. ایشان تمام اقسام ثلاثه شرائط را از محل نزاع صحیحی و اعمی خارج می دانند. بیانی که

در این رابطه از ایشان نقل شده، این است: شرائط و اجزاء، در رتبه واحده و در یک صف قرار نمی گیرند. رتبه اجزاء مقدم بر شرائط و رتبه شرائط، مؤخر از اجزاء است، چون اجزاء و شرائط مثل همان سبب، شرط و مانع در تکوینات است. در تکوینات وقتی که نار بخواهد تأثیر در احراق کند و تأثیر در مسبب داشته باشد، یک سبب و مقتضی داریم به نام نار. یک شرط داریم به نام محاذات. مانع را هم به شرط برگردانیم (یا عدم رطوبت و یا اینکه مانع را رطوبت قرار بدهیم). آیا در این امر تکوینی موقعیت شرط و موقعیت سبب، چیست؟ آیا موقعیت شرط متأخر از موقعیت سبب است؟ سبب آن است که رابطه با مسبب دارد و تأثیر در مسبب می کند و نقش مؤثر در حصول مسبب دارد.

اما شرط که عنوان تأثیر در آن وجود ندارد، تقریباً به منزله واسطه ای است که بین سبب و مسبب ائتلاف کرده و اینها را نزدیک به هم می کند و الا خود شرط من حیث هو، نقش مؤثر ندارد. نه به این معنا که بدون شرط هم، مسبب حاصل می شود، لکن مؤثر در مسبب عبارت از سبب است و شرط هم مثل یک واسطه این دو را به هم نزدیک می کند و مسبب، به علت سبب، در خارج وجود پیدا می کند.

ایشان می فرماید: در عبادات باب اجزاء و شرائط، مسأله همین است. اجزاء، حکم آن مقتضی و سبب را دارد. و شرائط، حکم شرائط تکوینی را دارد. به عبارت دیگر، اجزاء، در تشکیل ماهیت نقش دارد به طوری که «لو لا الأجزاء لم یکن هناك ماهیه الصلاه». اما شرائط، مثل این که دست ماهیت را می گیرد و آن را به آثار و خواصش می رساند. البته اگر شرائط نباشد، آثار و خواص نخواهد بود. اما با وجود شرائط، آثار و خواص، استناد به خود ماهیت دارد و استناد به اجزاء دارد. پس مؤثر در آثار، اجزاء است. لکن این شرائط به منزله واسطه، در تأثیر اثر بر مؤثر نقش دارد، بدون این که در خودشان عنوان مؤثری وجود داشته باشد.

لذا مرحوم شیخ (ره) می فرماید: چون اجزاء و شرائط در یک موقعیت قرار نمی گیرند و رتبه اجزاء قبل از شرائط است و شرائط تأخر از اجزاء دارد، نمی توانیم بگوییم همانطور که اجزاء دخالت دارند، شرائط هم باید دخالت داشته باشند.

### **اشکال فرمایش شیخ انصاری (ره) در چگونگی اخذ اجزاء و شرائط**

این بیان شیخ (ره)، بیان صحیحی است، اما نمی تواند آن معنایی را که ایشان می خواهند نتیجه گیری کنند، دربر داشته باشد، برای این که ما هم قبول داریم که اجزاء و شرائط در یک رتبه نیستند، این یک واقعیتی است که کسی نمی تواند آن را انکار کند. اما در بحث صحیح و اعم بحث می کنیم که مثلاً بنابر قول به ثبوت حقیقت شرعیه آیا شارع مقدس در مقام وضع و در مقام نام گذاری همان طور که اجزاء را ملاحظه کرده، آیا شرائط را هم ملاحظه کرده یا نه؟ شرائط رتبه شان تأخر از اجزاء دارد، یعنی یک تقدم و تأخر رتبی مطرح است. در نام گذاری (که یک امر اعتباری است)؛ حقیقت وضع

همان طور که در تعریف وضع ذکر کردیم، یک امر اعتباری بیشتر نیست. وضع، عین این نام گذاری است که برای موالید و برای اشیاء مخترعه تحقق پیدا می کند. وقتی کلمه ماشین برای این مرکب نام گذاری می شود، این امر اعتباری است، یک علقه اعتباری بین این لفظ و معنا به سبب وضع تحقق پیدا می کند. شارع می فرماید: من نماز را برای نماز صحیح من حیث الأجزاء و من حیث الشرائط وضع کرده ام. می گوییم: آیا شارع امر محالی را مرتکب شده است، در امر اعتباری این حرفها جریان پیدا نمی کند. چون مثل واقعیت های تکوینی نیست که مسأله تقدم و تأخر در آن مطرح باشد. تازه این در تقدم و تأخر رتبی است، در تقدم و تأخر زمانی و مکانی این حرف ها مطرح نیست. مثلاً در نماز که امری اعتباری است، مقولات مختلفه جمع شده است. کسی بگوید: در فلسفه ثابت شده که این مقولات قابل اجتماع نیستند. می گوییم: پس چرا در نماز این مقولات متضاده غیر قابل اجتماع، جمع شده اند؟ جواب این است که این اجتماع، اجتماع حقیقی نیست، اعتباری است. این ترکیب، ترکیب اعتباری است و در مرکب اعتباری نباید حساب کنیم که به حسب واقعیت تکوینی، این مقولات غیر قابل اجتماع است. همان طور که در اصل ترکیب اعتباری نماز، هیچ مانعی برای جمع بین مقولات متباینه قائل نیستید، مسأله وضع هم از همین قبیل است، آن هم یک امر اعتباری است.

یک مؤید این است که می بینید گاهی یک لفظ را برای دو معنای متضاد وضع می کنند؛ مثل (قرء) که هم به معنای طهر و هم به معنای حیض است. آیا کسی در این وضع می تواند مناقشه کند؟ وضع، امر اعتباری است. مانعی ندارد که لفظ قرء هم برای طهر و هم برای حیض وضع شود. لذا این بیان مرحوم شیخ بزرگوار (ره) به نظر ما قابل مناقشه است.

### **نظر محقق نائینی (ره) در شرائط مأخوذ در متعلق حکم**

قول سوم از مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) است. ایشان گفته اند: اگر شرائط از قبیل قسم اول باشد که هم امکان اخذ در متعلق دارد و هم شارع آنها را در متعلق اخذ کرده، حتماً داخل در محل نزاع هستند و اما اگر از قبیل قسم دوم و سوم باشد، (قسم دوم یعنی شرطی که امکان اخذ دارد، اما در لسان دلیل شرعی اخذ نشده است. قسم سوم آن است که امکان اخذ ندارد) حتماً خارج است.

ایشان باید برای هر دو طرف اقامه دلیل بفرمایند که چرا شرائط قسم اول، حتماً داخل در محل بحث است و چرا شرائط قسم ثانی و ثالث، حتماً خارج از محل بحث است. بیان ایشان در این رابطه این است: اما قسم اول که می گوییم حتماً داخل است، برای این که وقتی یک شرط امکان اخذ در متعلق داشت و شارع هم او را در متعلق اخذ کرد، معنایش این است که شارع با آن معامله جزئیت کرده و در ردیف اجزاء قرار داده است. وقتی شارع می گوید: «صل مع الطهاره»، علاوه بر این که اجزاء

نماز را ملاحظه کرده، تقید «صلاه» به طهارت را هم ملاحظه کرده است. برای این که معنای شرطیت به دخالت تقید به شرط برمی گردد. پس تقید به طهارت ملاحظه شده است. آیا می شود تقید به یک چیز ملاحظه شود اما خود آن چیز ملاحظه نشود؟ یعنی بگوییم که شارع تقید به طهارت را ملاحظه کرده، اما از خود طهارت غافل بوده، این امر غیر معقولی است. وقتی که تقید به طهارت ملاحظه شده، حتما طهارت هم ملاحظه شده است. پس شرایطی را که شارع در خود متعلق اخذ کرده، معنایش این است که تقید به آنها را دیده و اگر تقید به آنها ملحوظ شد، ملازم با ملحوظیت خود آنهاست. دیگر چه فرق می کند بین آنها و بین اجزاء؟ همان طور که اجزاء، مورد لحاظ واضح و شارع قرار می گیرد، این تقیدها هم باید مورد ملاحظه باشد. چون فرض کردیم که شارع خودش در متعلق اخذ کرده و ما را ارشاد کرده، «ولو لا ارشاد الشارع» از کجا می فهمیدیم که طهارت دخالت در نماز دارد، استقبال و ستر و امثال ذلک، مدخلیت در نماز دارد؟ لذا این قسم اول را ایشان می فرماید حتما داخل در محل بحث است.

و اما قسم دوم و سوم را می فرماید: حتما خارج است. در قسم دوم که مسأله شرطیت را از راه عقل استفاده می کنید، عقل حکم می کند به این که نباید نماز مزاحم اقوی داشته باشد. اگر نماز مبتلاء به مزاحم اقوی شد؛ مانند ازاله، «تکون فاسده، فیشرط فی صحه الصلاه عدم ابتلاءها بمزاحم اقوی». ایشان می فرماید: مزاحمت دو طرف دارد، یک طرف، ازاله است، یک طرف، صلاه است.

وقتی که صلاه را به عنوان طرف مزاحم ازاله مطرح می کنید، صلاه را مطرح می کنید، یا چیز دیگری که «لا یسمی بصلاه»؟ مسمای به صلاه و «ما هو اسم الصلاه» را به عنوان طرف مزاحم ازاله مطرح می کنید یا این که می گویند نه، یک چیزی است که اگر مزاحم نبود از آن تعبیر به صلاه می کردیم؟ عقل این طور نمی گوید، شما هم این حرف را نمی زنید. شما می گویند: «یشرط فی الصلاه ان لا- تکون الصلاه مبتلی بالمزاحم الاقوی». پس آن چه طرف مزاحمت ازاله است، ما هو موضوع له لفظ صلاه است، بنا بر قول به حقیقت شرعیه. اگر طرف مزاحمت ازاله، مسمای به صلاه باشد، چطور قابل تعقل است که بگوییم: در خود این تسمیه، عدم ابتلاء به مزاحمت دخالت دارد به طوری که اگر مبتلای به مزاحم شد، «لا یسمی بصلاه». پس بیان ایشان به این برمی گردد که چون فرض مزاحمت می کنیم، باید دو طرف داشته باشد: یکی ازاله، یکی صلاه و می گویند: «الصلاه مزاحمه للزاله»، منتهی یکی اهم است یکی مهم، یکی اقوی است و یکی غیر اقوی است، و الا- اصل مزاحمت تحقق دارد. وقتی که می گویند: «الصلاه مزاحمه للزاله یا مزاحم بالزاله»، آیا صلاه واقعی یا مسمی به اسم صلاه را می گویند؟ موضوع له لفظ صلاه را می گویند؟ یا این که یک چیزی که اگر این ابتلاء نبود، اسمش را نماز می گذاشتید، اما حالا که این ابتلاء هست، «لا نقول انه صلاه؟» که درست نیست؛ چون شما به مزاحمت بین صلاه و ازاله قائل هستید، این در صورتی است که عدم

ابتلای نماز به ازاله، در معنا و مسمای نماز نقش نداشته باشد و الا اگر نقش داشته باشد، «الصلاه لا تکون مزاحمه للزاله». برای این که «الصلاه من شرایطه عدم الابتلاء» است و این شرط، هم در مسمی و هم در وضع مدخلیت دارد. پس دیگر صلاه نمی تواند مزاحم با ازاله باشد. لذا ایشان می فرماید: ما این شرط را خارج از مقام تسمیه و وضع می دانیم.

همین طور در قسم سوم، یعنی شرایطی که امکان اخذ در متعلق ندارد، مسأله قدری روشن تر از قسم دوم است. اگر انسان بخواهد نماز را به داعی امر اتیان بکند، این داعی الامر یک رتبه تأخر از خود امر دارد. برای این که تا امر نباشد، معنا ندارد انسان امر را به داعی الامر اتیان کند. پس «داعی الامر متأخر عن الامر»، امر هم متأخر از متعلقش است. متعلقش صلاه است، پس «الصلاه متقدم علی الامر و الامر متقدم علی داعی الامر». چیزی که دو رتبه از نفس عنوان صلاه تأخر دارد، چطور معقول است در مسمی و معنای صلاه دخالت داشته باشد؟ پس اصلاً معقول نیست با تأخر دو رتبه بگوییم:

این داعی الامر هم جزء شرائط است و شرائط هم در تسمیه و وضع دخالت دارند. لذا این قسم هم باید از مقام نزاع در بحث صحیحی و اعمی خارج گردد.

### اشکال بر استحاله اخذ بعضی شرائط در متعلق احکام

جوابی را که از بیان شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) دادیم، اینجا هم جریان پیدا می کند.

این تقدمها و تأخرها، مربوط به واقعیت امر است. مثل این که مرحوم آخوند(ره) هم روی همین معنا مسأله اخذ داعی الامر را در متعلق امر محال می داند. البته اگر اشکالات دیگری به مرحوم آخوند(ره) نباشد، این حرف مانعی ندارد.

ایشان می گوید: مولی وقتی که می خواهد امر را متعلق به صلاه کند، معنا ندارد در متعلق، این داعی الامر که تأخر از امر دارد، اخذ شود. مسأله وضع و نام گذاری، امر اعتباری است که تقدمها و تأخرها در آن سبب نمی شود که آن متأخر محال، در ردیف متقدم قرار گیرد. مگر این که انقلاب در واقعیت به وجود آوریم؟ ما به وسیله وضع فقط می خواهیم نام گذاری کنیم، چه مانعی دارد شارع بگوید من کلمه صلاه را برای نمازی که هم صحه من حیث الأجزاء دارد و هم صحه من حیث الشرائط، آن هم جمیع شرائط، وضع کرده ام؟ کجای این مطلب استحاله دارد؟ اصلاً کلمه استحاله و عدم معقولیت و امثال ذلک را در امور اعتباریه نباید کسی مطرح کند. بزرگترین مصداق امر اعتباری نماز است. در نماز پنج شش مقوله متباین وجود دارد، ولی اعتباراً یک شیء شناخته شده است. آیا این، معنایش اجتماع مقولاتی است که مستلزم استحاله است؟ یا این اجتماع اعتباری، ربطی به واقعیتها و تکوین ندارد؟ لذا بیان در جواب قاصر ما از کلام شیخ انصاری(ره) در کلام محقق نایینی(ره) هم مطرح است.

۱ - چگونه می توان فهمید که مرحوم آخوند(ره) اقسام سه گانه شرایط را در بحث صحیح و اعم دخیل می داند؟

۲ - نظر مرحوم شیخ(ره) در مدخلیت شرایط سه گانه در بحث صحیح و اعم چیست؟ اشکال این نظر چیست؟

۳ - نظر محقق نائینی(ره) در مدخلیت شرایط سه گانه در بحث صحیح و اعم چیست و اشکال این نظر چیست؟



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### اقوال مختلف در مدخلیت شرائط سه گانه در تسميه

در باب شرائط اقوال مختلفی وجود دارد، قولی را که از مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) نقل کردیم، در آخر بحث صحیح و اعم، مقرر، آن را نسبت به استاد می دهد، گرچه در ذیل تفصیلی را ذکر می کند که ظاهراً آن تفصیل، به شیخ (ره) ارتباطی ندارد. مرحوم شیخ (ره) مطلقاً شرائط را از محل بحث خارج می داند. به هر حال در تقریرات شیخ (ره) چنین مطلبی هست که اول به طور کلی می فرماید: شیخنا دام عزه شرائط را خارج می داند به طور کلی. بعد در ذیل، شرائط را دو قسم می کند و ظاهر این است که این تقسیم، مربوط به مقرر است نه شیخ.

اجمالاً- اقوال مختلفی در باب شرائط هست، مرحوم محقق نایینی (ره) قائل به تفصیل بودند و قسم اول شرائط را داخل در محل نزاع می دانستند و دو قسم اخیر را ممتنع می دانستند. آن چه به عنوان جواب از ایشان به نظر رسید، این بود که مسأله امتناع را نمی توانیم بپذیریم و این طبق اعتباری بودن مقام تسمیه و مقام وضع عدم تأثیر تقدم و تأخر بود. استحاله این مطلب مورد اشکال و مناقشه بود. اما مثل این که واقعیت مسأله همین است، یعنی خارجاً بدون این که استحاله ای در کار باشد، این دو قسم اخیر از شرائط که حاکم به شرطیتشان، عقل است و مستقیماً هیچ گونه استنادی به شارع

ندارد، ظاهر این است که اینها از محل بحث خارجند. انسان به عرف متشرعه هم که مراجعه می کند، اصلاً در ذهن متشرعه این معنا نمی آید که عدم ابتلاء به مزاحم اقوی در تسمیه دخالت دارد. یعنی اگر مسلمانی وارد مسجد شود و مسأله نجاست مسجد مطرح نباشد، بگوییم «هذه صلاه»، اما اگر یکی دیگر وارد شد، دید مسجد آلوده به نجاست است، ولی نماز خواند، بگوییم: «هذه ليست بصلاه اصلاً»، عنوان صلاه و مسمی را کنار ببریم، ظاهر این است که چنین چیزی درست نیست. علتش این است که حاکم به شرطیت، عقل است. ولو عقل ما را الزام می کند، اما چیزی را که شارع بیان شرطیتش را نکرده، طبعاً در تسمیه و نامگذاری دخالت ندارد. از آن بدتر قسم سوم است که اصلاً امکان اخذ در متعلق ندارد و روی این جهت شارع نمی تواند مبین شرطیت آن باشد. لذا مرحوم آخوند(ره) در کفایه در باب قصد قربت به معنا داعی الامر می فرماید: اصلاً ممتنع است شارع بتواند این شرطیت را بیان کند، حتی اگر به وسیله دو امر بخواهد بیان کند، که امر اول را متعلق به «صلاه» کند، امر دوم را متعلق به «صلاه بداعی الامر» بکند، ایشان معتقد هستند که این هم نمی شود. فعلاً کاری نداریم که این حرف درست است یا نه؟ لعل در این بحث که برسیم، ان شاء الله، حرف آخوند(ره) را نپذیریم.

اما لو فرض که این حرف درست باشد و مسأله قصد قربت از مصادیق قسم ثالث شرط باشد، معنایش این است که اصلاً خود شارع امکان ندارد حاکم به اعتبار باشد. در مسأله عدم ابتلاء به مزاحم اقوی خود شارع می توانست مبین شرطیت باشد، اما خارجاً بیان نکرده بود. در قسم سوم اصلاً به نظر ایشان «لا یعقل ان یکون الشارع مبیناً». چیزهایی در مقام تسمیه دخالت دارد که خود شارع آنها را آورده است. اجزاء را خود شارع آورده، شرائط قسم اول را خود شارع آورده است. اینها در تسمیه می تواند دخالت داشته باشد، اما چیزهایی که به شارع مربوط نیست و بیانگرش عقل است، ظاهر این است که اینها در نزاع صحیح و اعم وارد نیست ولو اینکه هیچ گونه ادعای استحاله در این رابطه نمی تواند کسی بکند. پس در حقیقت، تفصیل در مسأله هست، اما نه تفصیل متکی به استحاله، بلکه تفصیل متکی به این که این جهات عقلیه ظاهراً خارج از دایره تسمیه است.

### **لابدیت تصویر جامع به نظر مرحوم آخوند(ره)**

یکی از مقدمات دیگر این بحث، که هم جنبه مقدمیت دارد و هم راهی است برای اختیار یکی از دو قول در مسأله؛ یعنی هم مقدمه بحث است و هم نتیجه این مقدمه، اثبات یکی از دو قول در بحث است، این است که مرحوم آخوند(ره) می فرماید: «لا بد علی کلا القولین من تصویر جامع فی البین».

می فرماید: چه انسان صحیحی باشد و چه اعمی، باید یک معنای کلی و یک قدر جامع را در اینجا تصویر کند. منتهی اگر صحیحی باشد، باید قدر جامع بین افراد صحیح را در نظر بگیرد و اگر اعمی باشد، باید قدر جامع بین افراد صحیح و فاسد را که معنای وسیع و عامی است، در نظر بگیرد. ایشان

کلمه لا بد را ذکر کرده اند. اما در مقابل مرد بزرگواری به نام مرحوم محقق نایینی (اعلی الله مقامه الشریف) گفته اند: ما این لابدیت را قبول نداریم. تصویر جامع، نه بنابر قول صحیحی و نه بنابر قول اعمی هیچ ضرورتی ندارد.

در حقیقت در همین جمله کوتاه دو قول پیدا شد: یکی لزوم تصویر جامع و یکی عدم لزوم تصویر جامع. ما باید ادله هر دو قول را بررسی کنیم ببینیم همانطور که مرحوم آخوند(ره) ذکر فرموده اند نتیجه به لابدیت منتهی می شود یا نتیجه، عدم لابدیت است همانطور که مرحوم محقق نایینی (اعلی الله مقامه الشریف) ذکر کرده اند؟

بیان مرحوم محقق خراسانی (ره) را با توضیح زیادتری عنوان می کنیم. در مقدمه آینده ایشان کأنّ دلیلش را ذکر کرده اند. حق این بود که آن مقدمه آینده را قبل از این مقدمه ذکر می کردند. این طور مسأله را مطرح می کنیم که دیگر تردیدی در حقیقت وجود نداشته باشد. می گوییم: شما در باب وضع به حسب مقام تصور، چهار طور تصور کرده اید: وضع عام، موضوع له عام؛ وضع عام، موضوع له خاص؛ وضع خاص، موضوع له عام؛ وضع خاص خاص موضوع له خاص. در این اقسام اربعه، نکته ای وجود دارد و آن این است که کلمه خاص تنها در دو قسم از این اقسام ذکر شده، اما کلمه عام چطور؟ کلمه عام در سه قسم ذکر شده: وضع عام موضوع له عام، این یک قسم؛ وضع عام موضوع له خاص، این دو قسم؛ وضع خاص موضوع له عام، این سه قسم.

در الفاظ عبادات، یک احتمال ممکن است که مانند اعلام شخصی و وضعشان خاص و موضوع له آنها هم خاص باشد. اما چگونه در باب الفاظ عبادات این معنا پیاده می شود؟ اگر بخواهیم کلمه صلاه را به صورت وضع خاص موضوع له خاص مطرح کنیم، چگونه باید تصور کنیم؟ باید بگوییم نماز من یک وضع دارد، نماز شما یک وضع دیگر دارد، نماز عمرو یک وضع سوم دارد. به اعتبار کثرت نمازها و کثرت مصلّین باید در باب وضع لفظ صلاه، تعدد وضع قائل بشویم. آیا می شود این را کسی احتمال دهد؟! نه، این حرف درست نیست. پس وضع خاص موضوع له خاص که کنار رفت.

هریک از اقسام ثلاثه دیگر را فرض کنید، لا محاله باید یک معنای عام در آن باشد، چه می خواهید وضع عام موضوع له عام بگیرید، کما این که ظاهراً در الفاظ عبادات یک چنین معنایی هست و همان طور که قبلاً عرض کردیم اینها مثل اسماء اجناس مثل انسان و رجل و مرأه هستند که وضعشان عام و موضوع له آنها هم عام است؛ یعنی شارع در مقام وضع، معنای عامی را در نظر گرفته و برای همین معنای عام هم وضع کرده است. شما نیاز به یک قدر جامع و معنای عام دارید. قدر جامع، لا محاله یعنی: معنای عام. بفرمایید: این قسم چنین نیست. می گوییم: پس چیست؟ می گویند:

وضع عام است موضوع له خاص. می گوییم: «ما معنی وضع العام؟» می گویند: واضح و شارع یک معنای کلی را در نظر گرفته و برای خصوصیاتش وضع کرده، پس معنای عام را می خواهیم برای

لحاظ کردن، برای در نظر گرفتن. در وضع عام نمی شود معنای عام نداشته باشیم، منتهی معنای عام، موضوع له نیست، اما معنای عام که ملحوظ است و مورد ملاحظه و التفات واقع شده است. پس در وضع عام و موضوع له خاص هم نیاز به معنای عام داریم ولو من حیث اللحاظ. در عکسش هم چنین است، البته اگر امکان داشته باشد. ولی مرحوم آخوند می فرمودند مستحیل است و به نظر ما مانعی ندارد و آن این است که وضع خاص باشد و موضوع له عام. در اینجا باز هم نیاز به معنای عام دارید.

برای اینکه می خواهید معنای عام را موضوع له قرار دهید، به عنوان اینکه معنای عام موضوع له است، حتما مورد نیاز است. فتحصل که بنابراین، در سه قسم از اقسام وضع «لا محیص من ان المعنی العام و الکلّی» یا به عنوان این که هم وضع عام و هم موضوع له عام است یا به عنوان این که وضع یا موضوع له عمومیت دارد. احتمال چهارم هم که منتفی بود که مسأله وضع خاص موضوع له خاص باشد این احتمال برگشت به اعلام شخصیه می کند، برگشت به تکرر وضع بر حسب تکرر الصلاه و حسب تکرر المصلین می کند و کسی این احتمال را نداده ولو قائل به ثبوت حقیقت شرعیه باشد. پس لابدیت از مرحوم آخوند(ره) روی این مبنا است، که شما هر طور بخواهید اینجا مسأله را فرض کنید روی یکی از اقسام ثلاثه که عنوان عام در آن مطرح است، چاره ای ندارید جز این که یک جامع، یک معنای عام، یک قدر مشترک در اینجا تصور کنید؛ چه صحیحی باشید و چه اعمی فرقی در این جهت ندارد. آن جهتی که اقتضای لزوم تصویر جامع دارد، علی کلام القولین جریان دارد و اختصاص به قول صحیحی ندارد.

### نظر محقق نائینی(ره) در لابدیت تصویر جامع

پس مبنای لابدیت در کلام مرحوم آخوند(ره) همین بود که عرض کردیم. اما مرحوم محقق نائینی(ره) می فرماید: این لابدیت را قبول نداریم. اصلا تصویر جامع نمی خواهیم «لا علی قول الصحیحی و لا علی قول الاعمی»؛ هیچکدام، بیان ایشان هم تا اندازه ای نیاز به توضیح دارد. ایشان می فرماید: مرکبات شرعیه ای را که شارع اختراع کرده و بعد در مقام تسمیه و نام گذاری و وضع بر آمده، عینا مثل مرکبات تکوینیّه است که مخترع، آنها را نامگذاری می کند. به عبارت روشن تر شارع در مقام تسمیه و نام گذاری روش خاصی ندارد. در این مقام همان روش عقلاء را اتخاذ کرده، منتهی غیر شارع مثلا ماشین اختراع می کند، اما شارع آمده نماز اختراع کرده، این یک مرکب تکوینی است، آن یک مرکب اعتباری شرعی است. اما از نظر مرکب بودن، از نظر جهات ترکیبی، از نظر تسمیه و نام گذاری کیفیت یکسان است. حال که یکسان شد، با توضیحی که من عرض می کنم می فرماید: در مرکبات خارجیّه تکوینیّه کسی که ماشین را اختراع کرده، روزی ملاحظه کرده که همه خصوصیات و اجزاء و شرائطی که دخالت دارد مثلا حرکت با سرعت باشد، دیده دیگر هیچ نقیصه ای در این

مجموعه وجود ندارد. مثلاً دیده این ماشین هزار جزء و شرط دارد و همه آنها هم وجود دارد و هیچ کمبودی در آن نیست. بعد در مقام نامگذاری برآمده، گفته: اسم این هیكل خارجی با این خصوصیات و با هزار جزء را اتومبیل نام گذاردم، «فصار اتومبیل اسماً لهذا المركب الخارجی». بعد به مرور زمان ملاحظه کرد اگر از این هزار جزء، مثلاً ده جزئش هم کم بشود و از بین برود، این طور نیست که آن اثر مترقب، ترتب پیدا نکند. این ده جزء هم اگر کنار برود، همان حرکت و همان سرعت و همان جهتی را که از این اختراع انتظار دارد، تأمین می کند. حال که مواجه با کمبود ده جزء شده، به این ماشینی که ده جزء کم دارد، چه می گوید؟ می گوید اتومبیل. بعد از آن می پرسند: مگر تو اتومبیل را برای هزار جزء نامگذاری نکرده بودی؟ می گوید: بله، ولی این هم چون همان اثر و نتیجه بر آن ترتب دارد، بر این هم کلمه اتومبیل را اطلاق می کنیم. بعد از این مرحله وقتی اختراعش دچار کمبود اجزاء و شرائط شد به طوری که دیگر آن اثر بر آن بار نمی شود، بعد از آن می پرسند: این چیست؟ می گوید: این هم اتومبیل است. می گویند: تو که اتومبیل را برای هزار جزء وضع کرده بودی، این که نه آن هزار جزء را دارد و نه آن اثر مترقب را دارد، می گوید: ما مسامحتاً از باب «تنزیل الناقص منزله التام و تنزیل الفاقد منزله الواجد»، به این هم می گوئیم اتومبیل. پس در این مرکب خارجی که ملاحظه می کنیم، آیا باید یک جامع تصور کنیم؟ در مقام تصور و تسمیه و نامگذاری، بین این مراتب مختلفه، جامع در نظر گرفته نمی شود. آیا آن روزی که کلمه اتومبیل را برای این اختراع وضع می کرد، این مراتب بعدی را ملاحظه کرده بود تا اینکه تسمیه شامل مراتب بعدی هم بشود؟ نه، تسمیه فقط برای همان بوده منتهی بعدی ها به لحاظ اشتراک در اثر یا به لحاظ «تنزیل الناقص منزله التام» عنایتاً و مسامحتاً کلمه اتومبیل بر آن اطلاق شده، آیا در این مثالی که ذکر شد، شما خود را نیازمند به تصویر جامع می بینید؟ خیر. ایشان می فرمایند: در مخترع شرعی هم مسأله عین همین است «طابق النعل بالنعل»؛ یعنی شارع روزی که نماز را اختراع کرد، به عنوان یک مرکب شرعی، آن نماز کامل و بالاترین مرتبه واجد جمیع اجزاء و شرائط را در نظر گرفت و کلمه صلاه را به عنوان اسم در مقابل همان معنا وضع کرد.

ایشان می فرماید: این حرف را نه تنها صحیحی باید بگوئید، اعمی هم این حرف را می گوید و غیر از این چاره ای ندارد، باید این حرف را بگوئید. اعمی هم می گوید: در مقام تسمیه در روز اول، صلاه را برای نماز کامل، بالاترین درجه نماز که تمام خصوصیات اجزاء و شرائط را دارد وضع کرد.

بعد نوبت رسید به مراتب بعدی. در همان نماز صحیح آن قدر مراتب وجود دارد که نماز چهار رکعتی تمام عیار را اگر کسی با پایین ترین مرتبه صلاه که صلاه غرقی است، مقایسه کند، می بیند چه مراتبی میان آنها وجود دارد، نماز نشسته، نماز مضطجع و هکذا نماز مع التیمم و مراتب مختلفه دیگری که در باب نماز مطرح است. ایشان می فرماید: کلمه «صلاه» اولاً برای همان «تام الاجزاء و

الشرائط» وضع شده، بعد هم مراتب دیگر به لحاظ این که با آن مرتبه بالا اشتراک در اثر دارند؛ یعنی همانطور که نماز ایستاده برای آدم قادر از نظر سقوط تکلیف، نقش مؤثر دارد، نماز نشسته هم برای آن کسی که قدرت بر قیام ندارد، هکذا. همان طور که نماز متوضی اثر اسقاط تکلیف دارد، نماز مع التیمم هم هکذا، «التراب احد الطهورین یکفیک عشر سنین». پس نماز برای خصوص مرتبه بالا وضع شده و این مراتب پائین با توجه به آن مسمی و موضوع له اول، عنوان صلاه بر آنها اطلاق می شود.

دو نکته دیگر در اینجا هست که کلام ایشان با آنها تمام می شود، یکی این که در این مراتب پائین فرق بین صحیحی و اعمی چیست؟ وقتی که نماز، به نماز متیمم می رسد، صلاه به صلاه مضطجع می رسد، آیا اینجا بین صحیحی و اعمی فرق وجود دارد یا نه؟ در اصل تسمیه که شما می گوید هیچ فرقی وجود ندارد اینجا چطور؟ اینجا این فرق را می فرمایند وجود دارد که وقتی صلاه مضطجع صحیحا واقع می شود؛ این صلاه مضطجع را در مقایسه با آن صلاه تام الاجزاء و الشرائط می بیند و اطلاق صلاه می کند. اما همین صلاه مضطجع اگر فاسدا واقع شد، یکی از خصوصیاتش را رعایت نکرد، اینجا بین اعمی و صحیحی فرق پیدا می شود. اعمی صلاه را بر صلاه مضطجع فاسد، به لحاظ همان معنای اولی که موضوع له و مسمی است، اطلاق می کند. اما صحیحی اصالت را برای صلاه مضطجع صحیح می داند و به لحاظ صلاه مضطجع صحیح، بر صلاه مضطجع فاسد، صلاه اطلاق می کند. کأنّ مثل سبک مجاز از مجاز که در بعضی از بحثهای گذشته به آن اشاره کردیم. لذا ایشان می فرمایند: کجا تصویر جامع نیاز دارد؟ موضوع له و مسمای اول که روشن است، بقیه هم به اعتبار همان مسمای اول، اطلاق صلاه بر آنها شده و فرق بین صحیحی و اعمی هم در همین جهتی بود که ما عرض کردیم. «فأین لابدیه تصویر الجامع؟» یک جا ایشان اعتراف می کند که ما دچار مشکل شده ایم، راه حل هم نداریم و آن این است که صلاه کامل جامع، آیا صلاه چهار رکعتی حاضر است یا صلاه دو رکعتی مسافر؟ برای این که مسافر و حاضر که در طول یکدیگر نیستند، مثل متیمم و متوضی که نیست، مثل جالس و قائم و مضطجع نیست که هر کدام در طول دیگری باشد. حاضر و مسافر هر دو در عرض هم هستند. حاضر نمازش چهار رکعت است «له اربعه رکعات» و مسافر «صلاته رکعتان»، کدام یک از اینها ملاک است؟ ایشان می فرمایند: اینجا ما دچار مشکل می شویم و لذا بین این دو تا باید یک قدر جامع فرض کنیم، اما نه بیشتر.

بین چهار رکعتی حاضر و دو رکعتی مسافر، چون هیچ کدامشان اصالت ندارند، صلاه حاضر و مسافر در عرض هم و در رتبه واحده قرار دارند. لذا می فرمایند: بین این دو مجبوریم که تصویر جامع کنیم. اما در بقیه مراتب و بقیه نمازهای صحیح هیچ دخالت و نقشی در تصویر جامع ندارد.

این بیان مرحوم محقق نائینی (ره) بود. دقت کنید ببینیم این بیان تمام است یا مورد مناقشه است؟

۱ - اقوال مختلف در مدخلیت شرائط سه گانه را در مقام تسمیه ذکر کنید.

۲ - آیا محقق خراسانی (ره) تصویر جامع را در مقام وضع، شرط می داند؟

۳ - نظر محقق نائینی (ره) در این باره چیست؟ موارد استثناء را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### نظر محقق نائینی (ره) در تصویر جامع و اشکالات آن

بیانی را در درس قبل، از مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) نقل کردیم. ایشان تصویر جامع را می خواستند انکار کنند. البته این به آن معنا نیست که اگر تصویر جامع ضرورتی پیدا نکرد بنابر فرمایش ایشان، معنایش این باشد که به وضع خاص و موضوع له خاص قائل شویم. از تنظیم ایشان مرکبات شرعیته را به مخترعات خارجیّه و تکوینیّه معلوم می شود که وضع عام و موضوع له عام را قائل است، منتها در عین حال می فرماید: تصویر جامع بین افراد صحیحّه یا افراد صحیحّه و فاسده ضرورتی ندارد. برای این که در همان مثالی که در بحث قبل عرض کردیم، وقتی که مخترع اتومبیل، کلمه اتومبیل را وضع می کند برای آن مرکب هزار جزئی، آیا این، وضع خاص و موضوع له اش خاص است؟ یعنی این نام گذاری، شبیه نام گذاری پدر نسبت به مولود جدید است؟ یا این که مولود جدید، تعدد ندارد، قابل تکثر نیست، لذا در مقام نام گذاری، شخص ملاحظه می شود، فرد خارجی ملاحظه می شود. در خارج یک فرد نمی تواند تعدد پیدا کند، اما در مخترعات خارجیّه، این طور نیست که کلمه اتومبیل برای شخص همان چیزی که در حضور مخترع وجود دارد، نام گذاری شود. به طوری که اگر صدها مرکب مشتمل بر تمامی هزار جزء، بسازیم و در خارج



ایجاد کنیم، هر کدامش نیاز به نام جدید داشته باشد. پس ضمن این که ایشان وضع عام و موضوع له عام را قائل است، مع ذلک به آن نحوی که تصویر جامع بین افراد صحیحه، یا اعم از صحیحه و فاسده مطرح است، آن معنا را منکر است و الّا عمومیت وضع و عمومیت موضوع له را ایشان منکر نیست.

لذا از کلام ایشان سوء برداشت نشود که لازمه بیان ایشان، وضع خاص و موضوع له خاص است، در حالی که در مرکبات و مخترعات خارجیه، مسأله روی وضع خاص و موضوع له خاص دور نمی زند.

در بیان ایشان اشکالاتی به نظر می رسد، که عمده آنها دو اشکال است: یک اشکال این است که شما ادعا فرمودید که صلاه اولاً و بالذات برای صحیح کامل واجد جمیع الأجزاء و الشرائط وضع شده است. مثلاً یک نماز چهار رکعتی تمام عیار با وضو در حالی که ایستاده، بخواند و همه خصوصیات اختیاریه در آن وجود داشته باشد. فرمودید که صلاه برای این وضع شده است و بعد، اطلاقش بر مراتب نازله و بر مراتب پایین تر، همه روی عنایت است که روی مسأله اشتراک در اثر یا روی مسأله «تنزیل الفاقد منزله الواجد» است. آیا در تعبیرات متشرعه که الاین در حقیقت راهی غیر از این برای ما باز نیست، چنین تنزیلی را ملاحظه می کنیم؟ یعنی وقتی که متشرعه می خواهد کلمه نماز را بر یک نماز کامل اطلاق کند، بدون عنایت اطلاق می کند؟ وقتی می خواهد نماز را مثلاً بر نماز مع الوضوء اطلاق کند، بدون عنایت اطلاق می کند، اما وقتی می خواهد صلاه را بر صلاه متمم اطلاق کند، در آن عنایت به کار می برد، یعنی اینجا یک حالت وقفه ای برایش پیش می آید، می گوید:

اول بگذار تنزیل را درست کنیم، بعد اطلاق کنیم. اول مقایسه کنیم، بعد اطلاق کنیم. آیا در اطلاق کلمه صلاه بر این مراتب پایین تر، مسأله مقایسه مطرح است؟ یعنی وقتی که یک انسان به علت مثلاً ناراحتی پا، نماز را نشسته می خواند، آیا متشرعه در مقام اطلاق صلاه، اول این نماز را با نماز ایستاده مقایسه می کند، می بیند مثلاً اشتراک در اثر دارند و روی اشتراک در اثر، بعد المقایسه، اطلاق صلاه بر صلاه متمم می شود؟ یا اینکه نه، این مراتب ولو اینکه مراتب اختیاری و اضطراری است ولو اینکه «لا ینتقل الی مرتبه الا بعد العجز عن مرتبه القبلیه»، اما در مقام اطلاق، از نظر متشرعه بما هم متشرعه می بینیم هیچ فرقی نمی کند.

شخصی می خواهد نماز بخواند، رفیقش از او می پرسد: می خواهی نماز بخوانی؟ می گوید: بله.

می گوید: اگر قدرت داری، ایستاده، اگر نداری، نشسته. آیا در اطلاق لفظ صلاه هم، حالت تقدّم و تأخر مرتبه ای و مقایسه وجود دارد؟ همان طور که در اطلاق اسد بر رجل شجاع وجود دارد؟ تا مقایسه مطرح نباشد، نمی توانید چنین اطلاقی داشته باشید. آیا در اینجا هم مسأله به این کیفیت است؟ انسان وجدانا وقتی که به متشرعه مراجعه می کند، می بیند مسأله این طور نیست. فعلاً نمی خواهیم بگوییم بر نماز فاسد هم حقیقتاً صلاه گفته می شود یا نه؟ آن مبنی بر این است که در

بحث صحیحی و اعمی چه نظری داریم. اما در نماز صحیح، در هر مرحله و هر مرتبه ای باشد، می بینیم متشرعه بلاعنایه و بلامقایسه، اطلاق لفظ صلاه می کنند.

اگر در بین متشرعه این طور است، اما از نظر شارع، مطلب اینطور نیست. خود شارع وقتی می خواسته کلمه صلاه را بر صلاه مع التیمم اطلاق بکند با عنایت و مسامحه اطلاق می کرده است.

می گوئیم: اولاً- دلیل شما بر این مطلب چیست؟ ثانیاً اگر اینطور بخواهیم بین شارع و متشرعه جدایی بیندازیم، قابل قبول نیست. ظاهر این است که این نوعی که متشرعه اطلاق می کنند، این را از اولیاء دین گرفته اند، از شارع گرفته اند، نه اینکه مطلبی بوده که خودشان در آورده باشند و عملاً بینشان رایج شده باشد. لذا یکی از اشکالات مهمی که بر کلام ایشان وارد است، به نظر می رسد این اشکال باشد.

اشکال دومی که به مرحوم محقق نائینی (ره) وارد است که از اشکال اول هم بالاتر است این است که شما فرمودید که ما تمام جهات قصه را درست کردیم، فقط یک جا گیر کردیم و آن مسأله نماز حاضر و نماز مسافر است، نماز حاضر چهار رکعت است «لیست بنقیصه و لا- زیاده» و نماز مسافر دو رکعت است، آنهم بلا زیاده و لا نقیصه. لذا فرمودید که بین این دو چاره ای نداریم قبول کنیم چون در یک رتبه قرار گرفته اند و جامع دارند. می گوئیم: این که شما می گوئید نماز حاضر چهار رکعت است، چند جور نماز حاضر وجود دارد؟ آیا نماز مغرب، به عنوان نماز صحیح مطرح نیست؟ نماز صبح به عنوان دو رکعت، به عنوان نماز صحیح مطرح نیست؟ نماز آیات به عنوان اینکه در هر رکعتی پنج رکوع دارد و این رکوعها دخالت در صلاه دارد، آیا به عنوان نماز صحیح مطرح نیست؟ نماز میت اگر کسی نگوید که اطلاق صلاه بر آن مجاز است، چون بعضی ها این حرف را زده اند، اگر بیاییم همین طور که در روایات و در متون فتاوا نماز علی المیت تعبیر شده و اطلاق صلاه بر آن شده، آن را صلاه بگوئیم، در حالی که «لا- رکوع فیها و لا سجود و لا تشهد و لا تسلیم» بلکه به جای این افعال، پنج تکبیر است، آیا این صلاه صحیح است یا نه؟ در کدام رتبه واقع شده؟ این که مثل نماز متیمم رتبه متأخر ندارد، مثل صلاه جالس رتبه اش متأخر ندارد، این یک نماز واجب بالاصل است، در حالی که این خصوصیات که در نمازهای معمولی ملاحظه می کنید، در آن وجود ندارد. نماز عیدین، عید فطر و عید قربان که حالا به صورت استحباب برگزار می شود، دارای پنج تکبیر است و گفتن این تکبیرات وجوب دارد، این طور نیست که این تکبیرات، تکبیرات مستحبه مثل سایر نمازهای مستحبی باشد.

اینها چیزهایی است که در رتبه اول نمازهای صحیحه قرار گرفته است. آیا لازم نیست جامع بین اینها را تصویر کنیم؟ فقط مسأله حاضر و مسافر مطرح است؟ پس اینها در کدام ردیف قرار گرفته اند؟ اینها نمازهای صحیحه اولیه اند، نه این که در واقع در رتبه های متأخره باشند، پس چرا شما مسأله را منحصر به حاضر و مسافر کرده اید؟ چنین تصور می شود که بین چهار رکعتی و دو رکعتی می شود

جامع درست کرد. ولی اینها هم در جامع دخالت دارند. پس در حقیقت «کَرَّ علی ما فَرَّ منه» شده است.

شما رتبه ها را خواستید خارج کنید و دایره را محدود کنید، خیال کردید دایره محدود به دو نماز است، با اینکه مصادیق متعددی وجود دارد که نه در شکل و نه در عمل با هم اشتراک ندارند و در همین رتبه اول از نماز صحیح واقع شده اند. پس چرا اینها را نادیده گرفته و مسأله را روی صلاه حاضر و صلاه مسافر پیاده کرده اید؟ وقتی که اینها جمع شدند، «فَعَادَ الْكَلَامَ الی لَزُومِ تَصْوِيرِ الْجَامِعِ».

پس تصویر جامع لازم است. آیا فقط نماز متمم و جالس دخالت داشت در اینکه ما جامع را تصویر کنیم که اگر اینها را کنار بزنیم دیگر تصویر جامع به قول مرحوم آخوند لابدیت ندارد، یا اینکه اگر اینها را هم کنار بزنیم، این لابدیت به جای خود باقی می ماند؟ لذا کلام مرحوم محقق نائینی (ره) نمی تواند مورد قبول باشد. بلکه همان طور که مرحوم آخوند (ره) ذکر کرده اند، «لا بدَّ من تَصْوِيرِ الْجَامِعِ عَلَی كَلَا الْقَوْلِینَ»؛ چه قول صحیحی و چه قول اعمی.

عرض کردیم: این تنها به عنوان مقدمه نیست، بلکه از این راه می توانیم حق در مسأله را انتخاب کنیم. اگر به جایی رسیدیم که صحیحی می تواند تصویر جامع کند، اما اعمی نتوانست تصویر جامع کند، نتیجه این می شود که حق با صحیحی است. کما این که اگر فرض کردیم که اعمی می تواند تصویر جامع کند و این تصویراتی که برای جامع کرده اند، لااقل بعضی هایش درست است، اما صحیحی به هیچ وجه نمی تواند تصویر جامع کند، کشف می کنیم که قول صحیحی باطل است و حق با اعمی خواهد بود.

### خصوصیتهای جامع

مقدمه دیگری باز اینجا لازم است. با این مقدمه بعضی از تصاویری که درباره جامع شده، خارج می شود. و آن این است: آیا جامعی که می خواهیم تصویر کنیم علی کلا-القولین، در این جامع، خصوصیتی معتبر است، یا هرگونه جامعی کفایت می کند؟ ظاهر این است که سه خصوصیت در این جامع باید رعایت شود: یک خصوصیت این است که «کل ما فرض جامعا» باید یک امر مقدور باشد، امری باشد که قدرت مکلف بتواند به او تعلق بگیرد. یکی دیگر این است که این عنوان نباید عنوانی باشد که از ناحیه امر، تحقق پیدا می کند. مثل اینکه کسی بگوید که جامع بین نمازهای صحیح، عنوان «ما هو المأمور به» است، نمازهای صحیح در این عنوان مشترک هستند که همه آنها مأمور به هستند. بیایم جامع بین این نمازهای صحیح را عنوان «ما هو المأمور به» قرار دهیم. می گوئیم: نه، این صلاحیت عنوانیت ندارد. برای این که عنوان «ما هو المأمور به» از دنباله های تعلق امر است و ما با قطع نظر از امر، باید جامع بین افراد صحیحه درست کنیم. خصوصیت سومی که در جامع اعتبار دارد، بساطت جامع است. باید جامع یک امر بسیط باشد، امر مرکب نمی تواند جامع باشد. ادله اعتبار

این سه خصوصیت را ان شاء الله روز در درس بعد عرض می کنیم.

## بحث اخلاقی

و اما بحثی که به مناسبت چهارشنبه عرض می کردیم. گرچه می دانم که برادران در این بحثها چه بسا تقدم بر من دارند کما اینکه در اصل بحثمان هم همین طور است، اما مذاکره و یادآوری، خود مسأله ای است. قبلا صحبت کردیم که در این «اذا اراد الله بعبد خيرا»، این که خداوند به یک بنده ای، عنایت خاصی می کند و خیری را درباره او، متعلق اراده تکوینیته اش قرار می گیرد، روی حساب است، بی جهت نیست. در آن آیه شریفه دارد: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا». اول باید تقوا را انسان پیشه کند، اول در رابطه با تقوا کسب فضیلت کند، بعد خداوند «يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ». بی حساب خداوند نسبت به کسی اراده خیر نمی کند. در بعضی از روایات دیگر دارد که «اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين»، وقتی که خداوند عنایت خاصش متوجه بنده ای می شود، او را فقیه در دین قرار می دهد؛ «فقهه في الدين». ما با توجه به این روایت باید این معنا را قبول کنیم که خداوند چون نسبت به ما اراده خیر کرده، ما را در راه فقاهاست دین موفق کرده است. این «فقهه في الدين» غیر از آن روایتی است که قبلا خواندیم. آن روایت، راجع به جهات شخصی و فردی است که مورد عنایت خاص خداوند است، اما تفقه در دین، صرف آشنایی با مسائل دینی نیست و لو به صورت یک تقلید، تنها در رابطه با خود انسان نیست. یعنی خداوند انسان را مورد عنایت قرار می دهد و فقیه در دین می کند به لحاظ آن هدف بالایی که بر مقام فقاهاست در دین مترتب می شود و آن همان مسأله ای است که در رابطه با انبیاء مطرح است، همان مطلبی که در رابطه با کتب آسمانی موجود است که خداوند می فرماید: ما قرآن شریف را به تو نازل کردیم «لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» تا به وسیله این قرآن، تمام تاریکی ها، ظلمتها کنار برود و به وادی نور تبدیل شود. فقاهاست در دین برای رسیدن به چنین هدفی است و لو در یک مرتبه نازله، نه در آن مرتبه بالا که در رابطه با انبیاء و کتب آسمانی وجود دارد.

جهاتی در این روایت وجود دارد: اولاً- از این روایت استفاده می شود که فقاهاست در دین امر کوچکی نیست، امر بی ارزشی نیست که انسان بخواهد به صورت سطحی به آن نگاه کند. دلیل بر اینکه فقاهاست ارزش دارد، مسأله روشنی است و آن اینکه همیشه قدرتهای ضد اسلامی برای از بین بردن حوزه ها نقشه و طرح داشته اند. گاهی هم همان طور که در زمان طاغوت دیدید، برنامه خود را پیاده می کردند به فجیع ترین وضع و بدترین وضعی که قسمتهایی از آن را ما ملاحظه کردیم. این دلیل بر این است که کار شما ارزش دارد. فقاهاست دارای ارزش است. همین طور هم که یک عده از روشنفکرهایی که در باطن با اسلام مخالف هستند، لکن در ظاهر نمی توانند مخالفت خودشان را

مطرح کنند، حمله خود را متوجه روحانیت می کنند. این حمله به خاطر ارزش و مقام علمی شماست. گرچه متأسفانه دیده می شود بعضی از کسانی که ادعای بعضی از مقامات علمی دارند، یا بعضی از طلبه هایی که در اول راه بوده یا در نیمه راه، منحرف شده و هنوز مزه فقاقت را نچشیده اند و بلکه معنای فقاقت را درک نکرده اند، به خود اجازه می دهند در رابطه با این مسأله، یا سخنرانی کنند یا قلم فرسایی. علتش یا مخالفت با رشته روحانیت است و اگر حمل بر صحت کنیم، باید بگوییم:

علتش جهل و ناآگاهی است. یکی دو سال پیش هم دانشگاهی ها از تهران آمده بودند در مدرسه فیضیه، دو سه روز آنجا سمینار بود و یک جلسه هم من صحبت کردم. در آنجا برایشان اثبات کردم به طوری که همه آنها تأیید کردند، که مشکل ترین علوم عالم، آن علمی است که ما طلبه ها مشغول آن هستیم. و این دلیل روشن و بارز دارد. چقدر وقت لازم است یک طلبه نسبتاً خوش استعداد که وقت خودش را هم در غیر تحصیل صرف نکند و دائماً مشغول درس و بحث باشد، برسد به مرحله اجتهاد؟ آیا کمتر از بیست و پنج سال امکان دارد؟ کمتر از بیست و پنج سال می شود کسی به اجتهاد برسد؟ اگر یک وقت در تاریخ دیدید فلان شخصیت در سن پانزده سالگی مجتهد شده است، به این دلیل است که آن موقعها رسیدن به اجتهاد خیلی آسان بوده است و علاوه در آن شخص قاعدتاً نبوغ خاصی بوده که در آن سن، به مرحله اجتهاد رسیده و الاً روی حساب متوسط، کمتر از بیست و پنج سال نمی تواند کسی به مرحله اجتهاد برسد. آنوقت آنهم در حالی که در علوم جدید لااقل هفت، هشت سال درس خوانده و دبستان و مثلاً راهنمایی را دیده باشد. کدام علمی را در عالم، به این گونه تصور می کنید؟! در کدام مقاله و مجله و رسانه گروهی شنیده اید که فلان علم مثلاً بیست سال وقت لازم دارد؟ ما که نشنیده ایم، اگر می بود، برای ما می گفتند.

مشکل ترین علوم عالم، این علمی است که من و شما با او سروکار داریم و این برای خاطر آن ارزش واقعی است که این علم دارد، برای اهمیتی است که این علم دارد و برای ارتباط این علم با آخرین قانون الهی است. یک قانون اساسی که خودتان وضع می کنید، در تفسیر آن دچار هزار مشکل می شوید و افرادی را انتخاب می کنید تا به عنوان مبین قانون اساسی، مبهمات قانون اساسی را برای شما مطرح کنند، اما این قانون، قانون الهی است. امروز چند تا از دوستان اهل علم آمده بودند منزل ما، به مناسبتی بحث می کردیم و من برای آنها راجع به قصاص صحبت می کردم، گفتم ببینید این تعبیری که خداوند درباره قصاص کرده: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ»، در یک جمله کوتاه جمیع اشکالاتی که در رابطه با قصاص است را این آیه جواب می دهد. اگر جن و انس جمع شوند درباره قصاص یک چنین تعبیری (با قطع نظر از قرآن) بخواهند بکنند، امکان ندارد. در این جمله کوتاه قرآن به عنوان آخرین کتاب آسمانی چه نکاتی را مطرح کرده است؟! قصاص مرتبط با قتل است، مرتبط با از بین بردن جانهاست، می گوید: در قصاص حیات است. همان که در رابطه با

قتل است. حیات چه کسی؟ حیات جامعه. اگر قصاص نباشد، حیات جامعه، همین حیات ظاهریش متزلزل است. آن کسی که می گوید قاتل، بیمار روانی است، باید معالجه شود و چشمش را دوخته فقط به بیماری قاتل. خوب آقا! این قاتل بیمار، چه موقع بیماریش مشخص می شود؟ قبل از آن که قتل کند شما می دانید بیمار است یا نه؟ نه، چه موقع معلوم می شود بیمار است؟ بعد القتل. بعد القتل هم که شما می گوئید بروید معالجه اش کنید. پس این قتل چیست؟ پس جامعه دیگر امنیتی نخواهد داشت. هر قاتلی بعد القتل معلوم می شود که به قول شما بیمار روانی است. خوب صد تا قاتل بیمار روانی را معالجه کردیم، آیا نباید جامعه نسبت به بقیه امنیت داشته باشد؟ چه چیزی حیات جامعه را تضمین می کند؟ معالجه بیمار یا اینکه این معالجه، در واقع دست درد نکنی است که نسبت به قاتل می گوئیم! می گوئید با سر زدن قاتل از قاتل معلوم می شود او بیمار است! بسم الله، او را معالجه کنیم! اما تضمین کننده حیات جامعه چیست؟ حیات مردم را چه کسی باید تضمین کند؟ مگر مسأله، در باب قصاص روی قاتل فقط پیاده می شود که شما چشم دوخته و قاتل را می بینید؟ مسأله باب قصاص به جامعه مربوط است؛ به حیات جامعه، همین حیات ظاهری. خدا می گوید: اگر حیاتان بخواهد تضمین شود، در سایه قصاص است، اما به شرطی که عقل داشته باشید. دین هم ندارید، نداشته باشید، اما عقل را داشته باشید، بفهمید که چطور قصاص تضمین کننده حیات جامعه است.

اگر عقل داشته باشید، می فهمید.

### پرسش:

۱ - نظر محقق نائینی (ره) در تصویر جامع چیست؟

۲ - اشکالات وارد بر محقق نائینی (ره) را به طور خلاصه ذکر کنید.

۳ - خصوصیت‌های جامع را بیان کنید.

ص: ۱۵۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### خصوصیات جامع بنا بر قول به اعم و صحیح

در جامع سه خصوصیت اعتبار دارد. هر یک از صحیحی و اعمی می باید این جامع را تصویر کنند، یعنی جامع برای هر کدام، باید واجد این سه خصوصیت باشد. البته حاکم به این لزوم، عقل نیست تا این که اگر جامعی یکی از این سه خصوصیت را واجد نباشد، از نظر عقل محال باشد به عنوان جامع مطرح شود، بلکه این باید و لزوم، به لحاظ ظواهر و بعضی از خصوصیات دیگر است و بعضی از راه عقل استفاده می شود.

خصوصیت اول این است که باید این جامع مقدور برای مکلف باشد. قدرت مکلف بتواند به آن تعلق بگیرد، منتها یا بلاواسطه مقدور مکلف باشد، یا مع الواسطه. علی ای حال بلاواسطه یا مع الواسطه باید تحت قدرت و اراده مکلف باشد. برای این که می بینیم این عناوین و این الفاظ عبادات، متعلق تکلیف قرار گرفته اند، در آیه «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» مسمی و یا موضوع له لفظ صلاه، مأمور به واقع شده است. در آیه صوم: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» این مسمی و این عنوان، مأمور به قرار گرفته است. در آیه حج هم همین طور: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»، این مأمور به است و اگر می گوئید که این الفاظ برای قدر جامع وضع شده است و موضوع له اینها جامع است، پس حتما این جامع مقدور مکلف

است، به لحاظ این که همین موضوع له، مأمور به واقع شده است، «ما یسمى باسم لفظ الصلوه» متعلق امر قرار گرفته است. پس اگر جامعی برای موضوع له لفظ صلاه تصور می کنید، حتما باید مقدور باشد، منتها عرض کردیم که لازم نیست که تعلق قدرت به این جامع، بلا واسطه باشد، اگر مع الواسطه هم شد مانعی ندارد. مثلا در الفاظ وضو و غسل و تیمم، اگر بگوییم: مقصود از اینها معنای مسببی است، آن طهارتی که شرط برای نماز است و مأمور به است، امری است که از این غسل و مسح حاصل می شود، یعنی مسبب از این امر، یک امر معنوی و یک طهارت روحی است که «یحصل من هذه الافعال» و اوست که شرطیت برای نماز دارد. در باب غسل و در باب تیمم هم همین طور. اگر چنین فرضی کردیم، باز مانعی ندارد. برای این که آن مسببات و لو این که بلا واسطه، قدرت به آنها تعلق نمی گیرد، اما مع الواسطه و به وساطه الأسباب، قدرت به همان مسببات تعلق می گیرد. پس فرقی نمی کند که تعلق قدرت، مع الواسطه باشد یا بلاواسطه، ولی اجمالا باید مقدور باشد.

خصوصیت دومی که در جامع اعتبار دارد، این است که جامع باید چیزی باشد که با قطع نظر از تعلق امر و با قطع نظر از عنوان امر، خودش تحقق و واقعیت داشته باشد. این جامع دارای واقعیت را موضوع و متعلق امر قرار داده اند، ظاهر این است که این جامع باید عنوانی باشد که کاری به امر نداشته باشد و عنوان امر، در مسأله جامع، دخالت نداشته باشد. این نه به این معناست که می خواهیم قائل به استحاله این معنا بشویم. عرض کردیم که در باب وضع که یک امر اعتباری و یک امر جعلی است، نباید این تقدمها و تأخرها هیچ گونه دخالتی داشته باشد. لذا در تقسیم شرائط (اگر در نظرتان باشد)، آن شرایطی که امکان اخذ در متعلق ندارد، به لحاظ این که متأخر از امر است، مثل قصد قربت، بنابر مبنای مرحوم آخوند(ره) (که قائل به استحاله اخذ قصد قربت در متعلق امر هستند)، گفتیم در عین حال، مانعی ندارد که در مقام تسمیه، همین شرائط هم دخالت داشته باشد. برای این که مسأله تسمیه، یک امر اعتباری است و این منافاتی با این حرفها ندارد. آن تقدمها و تأخرهای رتبی در باب تسمیه دخالت ندارد. اما در عین حال گفتیم این قسم شرائط از محل نزاع خارج است. با این که محال نیست داخل در محل نزاع باشد، مع ذلک گفتیم خارجا در این نوع از شرائط که امکان اخذ در متعلق ندارد، نزاع واقع نشده است. برای این که ظاهر این است (نه اینکه دلیل عقلی برخلافش هست) که عنوان نماز، تمام و کمالش باید با قطع نظر از امر ملاحظه شود، که حتی اگر امری هم به صلاه متعلق نمی شد، این نماز خودش دارای معنا بود، بنابر قول به ثبوت حقیقت شرعیّه دارای موضوع له بود.

اینجا نیز همین حرف را عرض می کنیم، منتها به صورت قوی تر، برای اینکه بحث شرائط، تنها در رابطه با بعضی از شرائط بود، اما کسی بخواهد این طور بگوید که آن عنوانی که قدر جامع است، متأخر از امر است، مثل این که بگوید: جامع بین افراد صحیحه، بنابر قول صحیحی، «ما هو المأمور به» است، واقعا همین طور است. جامع بین افراد صحیحه، عنوان «ما هو المأمور به» است، «کل صلوه



صحیحه تعلق بها امر»، حالا «سواء كان الامر وجوبيا أو استحبابيا»، اما نفس عنوان «ما هو المأمور به» خودش عنوانی است که متأخر از امر است، ذاتش تأخر از امر دارد. مسمای به لفظ صلاه، چیزی که نه تنها شرطش، بلکه خودش متأخر از امر باشد و عنوان «ما هو المأمور به» را بخواهیم به عنوان جامع بین افراد صحیحه مطرح کنیم، این خلاف ظاهر است و لو این که برهان عقلی در باب اعتباریات و امور جعلیه برخلاف این معنا قائم نشده است.

یک اشکال دیگر هم اینجا هست و آن این است که این «ما هو المأمور به» را که شما می خواهید جامع قرار بدهید، آیا به همین مقدار است، یا اضافه هم دارد؟ مگر صوم و حج و خمس و زکات مأمور به نیستند؟ پس چطور «ما هو المأمور به» را می خواهید جامع بین افراد نمازهای صحیحه قرار بدهید؟ و اگر بگویید: نه، یک قید هم ما به او اضافه می کنیم، می پرسیم آن قید چیست؟ باید بگویید:

«ما هو المأمور به بالامر الصلاتی». معنایش این است که آن وقت در تسمیه، یعنی در مسمی خود اسم هم باید دخالت داشته باشد. از شما می پرسیم: موضوع له لفظ نماز چیست؟ می گوید: «ما هو المأمور به بالامر المتعلق بالصلوه» که خود صلاه هم در مسمی دخالت داشته باشد. این هم اگر محال نباشد، قطعا درست نیست، یعنی خلاف ظاهر است که در مسمی، برای نفس اسم مدخلیتی قائل شویم. پس خصوصیت دوم این شد که عنوان، یعنی آن جامع، نباید عنوانی باشد که متوقف بر امر است، بلکه ظاهر این است که مسمای صلاه یک عنوانی است و لو این که امری هم به آن متعلق نشده باشد. یعنی «قبل تعلق الامر» مسمی تحقق دارد و برای خودش حسابی دارد.

اما خصوصیت سومی که در جامع مطرح است، مسأله بساطت جامع است. جامع باید یک امر بسیط باشد. اگر جامع بخواهد مرکب باشد، مثلا در باب نماز، شما هرچه تصور کنید، نماز مرکب که «فی جمیع الحالات» اتصاف به صحت داشته باشد، نداریم. اصلا در باب نماز، نمی توانیم نمازی را پیدا کنیم که «فی جمیع الحالات» اتصاف به صحت داشته باشد. نماز حاضر، فقط برای حاضر صحیح است، همین نماز را اگر مسافر بخواند، باطل است. پس نمی توانیم بگوییم نماز چهار رکعتی، یک نماز صحیح است. برای چه کسی صحیح است؟ برای خصوص حاضر و همین طور نماز متوضیء، متیمم، نماز مغرب، نماز صبح؛ نماز دو رکعتی، فقط به عنوان صبح، صحیح است.

همین نماز دو رکعتی را اگر کسی در ظهر بخواند، «یکون باطلا». نماز سه رکعتی تنها به عنوان مغرب می تواند صحیح باشد و الا همین سه رکعتی را کسی در عشاء بخواند بخواند، «لا یکون صحیحا».

لذا اگر بخواهیم مرکبی تصور کنیم که در افراد و مصادیق نمازهای صحیحه «فی جمیع الحالات» اتصاف به صحت داشته باشد، نمی توانیم چنین مرکبی را پیدا کنیم، یعنی به حسب واقع وجود هم ندارد. لذا از اینجا منتقل می شویم به اینکه جامع باید یک امر بسیط باشد. حالا آن امر بسیط چیست؟ باید ان شاء الله به آن برسیم. اما از این راه می توانیم کشف کنیم که جامع نمی تواند به عنوان یک

مرکب، جامعیت داشته باشد، چون چنین مرکبی به حسب واقع نداریم.

هر یک از صحیحی و اعمی اگر نتواند جامع این چینی تصویر کند، همین جا به حسابش رسیدگی می شود، یعنی می گویند: قول تو باطل است. اگر صحیحی نتوانست چنین جامعی تصویر کند و یا اعمی اگر نتوانست چنین جامعی را تصویر کند، طبعاً قول او کنار می رود. اگر هر دو توانستند در تصویر جامع، با این سه خصوصیت، اشتراک داشته باشند، آنوقت نوبت می رسد به ادله دیگر و از راههای دیگر باید قول صحیحی را و یا قول اعمی را ترجیح بدهیم.

### تصویر جامع طبق نظر مرحوم آخوند(ره)

اولین تصویری که بنابر قول صحیحی برای جامع شده، جامعی است که مرحوم آخوند(ره) در کفایه ذکر کردند، چون خود ایشان از قائلین به صحیح است و معتقد است که صحیحی باید تصویر جامع کند و در مقام تصویر جامع برآمدند. بیان ایشان را ان شاء الله عرض می کنم، بعد یکی دو تا دفاع هم از ایشان باید بشود، بعد نوبت می رسد به اشکالات مهمی که به کلام مرحوم آخوند(ره) شده است.

ایشان می فرمایند: ما جامع داریم، منتها آن جامع را در باب نماز مثلاً ما «بعنوانه و بحقیقته» نمی شناسیم، راهی پیدا نکردیم که مستقیماً خود جامع را شناسایی کنیم، لکن از راه آیات و روایاتی که در رابطه با نماز وارد شده و خصوصیات را برای نماز ذکر کرده مثل آیه ای که می فرماید: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» و روایاتی که می فرماید: «الصلوة قربان کل تقی»، یا «الصلوة خیر موضوع» یا «الصلوة معراج المؤمن» (البته بعضی ها ادعا کرده اند چنین روایتی پیدا نشده، شما هم تتبع کنید) اما مرحوم آخوند(ره) چنین چیزی را از روایات استفاده کرده اند. ایشان می فرماید که ما این آثار و خواص را برای نماز ملاحظه می کنیم با توجه به دو مطلب: یکی این که این آثار و خواص، تنها در نمازهای صحیحه تحقق دارد. اگر نماز نهی از فحشاء و منکر می کند (در این که در آیه شریفه مقصود از این که نماز نهی از فحشا و منکر می کند، چیست؟ اختلافاتی بین مفسرین هست و احتمالاتی در این رابطه داده شده است که من در جزء اول کتاب صلاه شرح تحریر الوسيله، در همان صفحه اول این بحث را عنوان کرده ام و احتمالات را آنجا ذکر کرده ام و بعضی از نظرها را هم آنجا ترجیح دادم، اما هرچه که معنایش باشد)، این خاصیت نماز صحیح است، نماز فاسد نمی تواند ناهی از فحشا و منکر باشد. نماز فاسد نمی تواند به عنوان معراج مؤمن مطرح شود. نماز فاسد نمی تواند به عنوان «خیر موضوع» عنوان پیدا کند. پس یک جهت این است که این آثار در رابطه با نماز صحیح است. جهت دوم این است که تمام نمازهای صحیح در این آثار مشترک هستند، نماز حاضر «یترتب علیه هذه الآثار»، نماز مسافر «یترتب علیه هذه الآثار»، نماز متوضی «یترتب علیه هذه الآثار»، نماز

متیمم که امام می فرماید: «التراب أحد الطهورین یکفیک عشر سنین»، آن هم «یترتب علیه هذه الآثار»، ایشان می فرماید که اگر تمام انواع نمازهای صحیح در این اثر نهی از فحشاء و منکر مثلاً شرکت داشته باشند، این سؤال مطرح می شود که آیا بین این انواع، قدر جامعی تحقق دارد یا ندارد؟ اگر بگویید بین این انواع هیچ قدر جامعی تحقق ندارد، معنایش این است که اموری که متباین با هم هستند و بینشان قدر جامعی تحقق ندارد، اشتراک در اثر واحد دارند، اشتراک در نهی از فحشاء و منکر دارند. چطور می شود امور متعدده، اموری که هیچ گونه قدر جامعی بینشان تحقق ندارد، در اثر نهی از فحشاء و منکر، اشتراک داشته باشند؟ مگر نشنیده اید که «الواحد لا یصدر الا من الواحد»؟ نهی از فحشاء و منکر به عنوان یک اثر، حتماً باید از یک مؤثر صادر شود، از یک مؤثر تحقق پیدا کند و الا اگر مؤثرات، متعدد باشند و بینشان قدر جامعی تحقق نداشته باشد، لازم می آید که قاعده «الواحد لا یصدر الا من الواحد» که یک قاعده فلسفیه است، لطمه بخورد، در حالی که این قاعده عقلیه است و قابل خدشه نیست. پس شما مجبورید که بین انواع نمازهای صحیح، یک قدر جامع به لحاظ تعبیر آیه شریفه درست کنید و بگویید: تمام انواع در این قدر جامع مشترک هستند و آن چه مؤثر در نهی از فحشاء و منکر است، همین قدر جامع و شیء واحد است. آن شیء واحد چیست؟ ما نمی دانیم و لازم هم نیست بدانیم، فقط می دانیم که آن قدر جامع، نهی از فحشاء و منکر می کند، این قدر جامع معراجیت برای کل مؤمن دارد. از طریق اثر و خاصیت، آن قدر جامع را می فهمیم. لذا مرحوم آخوند(ره) از این راه مسأله قدر جامع را تصویر کرده اند و طبعاً این تصویر جامع واجد همان سه خصوصیتی که ما برای جامع ذکر کردیم، هست. اولاً مقدور است، ثانیاً توقف بر امر ندارد، ثالثاً لازم هم نیست که این جامع مرکب باشد، واحد است، ممکن است همان واحد، بسیط باشد که قاعدتاً هم همان است. این بیان مرحوم آخوند(ره) در کفایه بود.

عرض کردم که ما دو دفاع از ایشان می کنیم، بعد اشکالاتی که به ایشان وارد شده است را ان شاء الله مطرح می کنیم.

### اشکال مرحوم بروجردی(ره) به مرحوم آخوند(ره) و پاسخ آن

یک دفاع این است: در تقریرات مرحوم آیه الله العظمی بروجردی(اعلی الله مقامه الشریف) اشکالی به مرحوم آخوند(ره) کرده اند که به نظر می رسد، مطلب مرحوم آخوند(ره) آن طور که شاید و باید، مورد عنایت واقع نشده است. ایشان تصور کرده اند که مرحوم آخوند(ره) می خواهند بفرمایند که نماز، یعنی «الناهیة عن الفحشاء و المنکر» که اصلاً عنوان «الناهیة عن الفحشاء و المنکر» مسمی و موضوع له لفظ نماز است و مرحوم آخوند(ره) هم همین را کأنّ می خواهند بگویند.

خوب، اگر این را گفتند، چه اشکالی دارد؟ ایشان می فرماید: اگر این طور باشد، این آیه شریفه را

چطور معنا می کنید: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»؟ می گویید: معنای نماز یعنی «الناهیة عن الفحشاء و المنکر». معنای آیه این می شود: «أَنَّ النَّاهِيَةَ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ». آیا درست است آیه را این چنین معنا کنیم؟ پس اگر بخواهیم نماز را به معنای «الناهیة عن الفحشاء و المنکر» معنا کنیم، این با آیه شریفه هیچ سازگار نیست و نمی توانیم آیه را اینطور تفسیر کنیم.

این اشکال به نظر می رسد که به مرحوم آخوند(ره) وارد نیست، برای این که این عنوان نهی از فحشاء و منکر، در کلام مرحوم آخوند(ره)، به عنوان موضوعیت اخذ نشده است، بلکه همان طور که در باب تقسیم عناوین ملاحظه کردید، این یک عنوان مشیر است. عنوان مشیر معنایش این است که فقط جنبه هدایت دارد، جنبه راهنمایی دارد، اما خودش چه دخالتی دارد؟ هیچ. مثل همین که در روایت دارد که کسی خدمت امام صادق(علیه السلام) عرض کرد: «عمن أخذ معالم دینی؟ من از چه کسی معالم دینم را اخذ کنم؟ امام صادق(علیه السلام) دیدند که زراره در یک جمعی نشست است، فرمودند: «علیک بهذا الجالس» برو سراغ آن کسی که آنجا نشسته است، معالم دینت را از او بگیر، او کسی است که می تواند معالم دین را در اختیار شما بگذارد. آیا این عنوان «الجالس» در این عبارت، نقشی در این حکم دارد؟ یعنی جالس بودن زراره در اخذ معالم دین نقشی داشته است؟ یا اینکه جالس بودن تنها یک عنوان مشیر است و اشاره می کند به آنچه که موضوع واقعی حکم است که عبارت است از شخص فقیه در دین و آشنا به مسائل دینی است، چیزی که نمایانگر چنین چیزی بوده، آن جلوس او بوده است که امام با کلمه «هذا» به آن اشاره می فرماید: «علیک بهذا الجالس». آیا مرحوم آخوند(ره) در اینجا در رابطه با نهی از فحشاء و منکر، بیشتر از این را می خواهند ادعا کنند؟ می خواهند بگویند:

«الناهیة»، این عنوان ناهی بودن «بما آتاه ناهی» است، دخالت در مسمای صلاه دارد دخالت در موضوع له صلاه دارد که لفظ صلاه را با توجه به این «الناهیة عن الفحشاء و المنکر» وضع کرده اند؟ ظاهر این است که این اشکال به مرحوم آخوند(ره) وارد نیست و معنای آیه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» به این بر نمی گردد که «ان الناهیه عن الفحشاء و المنکر تنهی عن الفحشاء و المنکر». وقتی عنوان، مشیر شد؛ عنوان مشیر، دیگر تحققش هم دخالت در حکم ندارد، یعنی هیچ مدخلیتی در حکم ندارد، تقیید از او استفاده نمی شود. در همین مثال «علیک بهذا الجالس»، معنایش این نیست که «مادام کونه جالسا»، آیا معنایش این است: «علیک بهذا الجالس مادام کونه جالسا»؟ که اگر این شخص رسید به زراره در حالی که زراره جلوسش تبدیل به قیام پیدا کرده بود، بگوید:

متأسفانه قید جالس از بین رفت، دیگر دست ما کوتاه شد. آیا مسأله این است؟ یا این که این هیچ گونه دخالتی ندارد، می خواهد دوام پیدا کند یا دوام پیدا نکند، اینها مدخلیتی در لزوم مراجعه به زراره «بما انه فقیه عالم بالاحکام و بالمسائل» ندارد. لذا از اینجا استفاده می کنیم که اگر نمازی صحیح بود، ولی

فرضا نهی از فحشاء و منکر نمی کرد، از باب فرض، معنایش این است که لطمه ای به اسم نماز وارد می شود تا این که بگوییم: چون این نماز نهی از فحشاء و منکر نمی کند، پس دیگر «لا- یکون صلوه»؟ نه، این نهی از فحشاء و منکر به عنوان مشیر مطرح است، حالا- اگر جایی هم فرضاً این اثر تحقق پیدا نکرد «لجهه من الجهات»، لطمه ای به مسمی و موضوع له لفظ صلاه نمی خورد.

این دو، دفاعی است که لازم بود در دفاع از مرحوم آخوند مطرح شود که ایشان برای این عناوین، فقط عنوان راهنمایی و هدایت گری قائلند نه اینکه این عناوین دخالت و موضوعیتی داشته باشند.

اشکالاتی هم که به ایشان وارد شده است را بعد ذکر خواهیم کرد.

### پرسش:

۱- آیا جامع می تواند یک امر مرکب باشد که در جمیع حالات اتصاف به صحت داشته باشد؟ پس جامع باید چگونه باشد؟ توضیح دهید.

۲- مرحوم آخوند(ره) جامع را چگونه تصویر کرده اند؟

۳- مرحوم آیت الله العظمی بروجردی(ره) چه اشکالی بر تصویر جامع مرحوم آخوند(ره) کرده اند؟ پاسخ این اشکال چیست؟

ص: ۱۵۷

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تصوير جامع بنا بر نظر مرحوم آخوند(ره)

اشاره

مرحوم آخوند(ره) بنابر صحیحی، جامعی بین افراد صحیحه تصویر فرمود به آن کیفیتى که ملاحظه فرمودید. جامع ایشان به این نحو بود که ما، خود آن جامع را نمی دانیم چیست؟ لکن از راه آثار و از طریق عنوان مشیر به آن جامع پی می بریم. یکی دو اشکال به ایشان شده بود که قابل دفاع بود. اشکالات متعدد دیگری هم به مرحوم آخوند(ره) شده که یکی دو تا از این اشکالات به سیدنا الاستاد الاعظم الامام(مدظله العالی) ارتباط دارد.

اشکالات استاذنا الاعظم الامام(مدظله العالی) بر مرحوم آخوند(ره)

ایشان می فرمایند: مبنای این تصویر جامع همان قاعده فلسفیه «الواحد لا یصدر الا من الواحد» است در حالی که در جای خود ثابت شده که اولاً این قاعده اختصاصی است و واحدش خداوند تبارک و تعالی است که واحد به تمام معنا و بسیط من جمیع الجهات است، این قاعده فلسفیه تنها در این رابطه است. ما دو قاعده داریم: «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» و «الواحد لا یصدر الا من الواحد» که یکی در رابطه با صادر باشد و یکی در رابطه با «ما یصدر منه». آیا دو قاعده در کار است؟

یا (این را من عرض می کنم) این که احتمال دارد تنها قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» باشد؟ یعنی از واحد من جمیع الجهات نمی تواند امور متعدده صادر شود، امور متکثره صادر شود. اگر قاعده یکی باشد و آن یکی هم به این صورت باشد، دیگر به ما هیچ گونه ارتباطی پیدا نمی کند. برای این که در این طرف، قاعده الواحد را پیاده می کنیم، می گوییم: «الواحد لا یصدر الا من الواحد». آیا دو قاعده یک قاعده است؟ و بر فرض اینکه یکی باشد آیا اصالت با این تعبیر است یا اصالت با آن تعبیر؟ اگر دو تا شد، دو ملاک دارد یا ملاک واحد دارد؟ اینها مباحثی است که در جای خودش باید بحث شود. لکن مطلبی که ایشان پافشاری دارند، این است که این قاعده تنها در رابطه با خداوند تبارک و تعالی که بسیط و وحدت به تمام معنا دارد، می باشد و هیچ گونه تعددی در او تصور نمی شود، مفهوم دارد.

ایشان می فرمایند: این قاعده به آنجا مربوط است و اگر هم ما دایره قاعده را توسعه بدهیم و بگوییم اختصاص به خداوند تبارک و تعالی ندارد، مقدار توسعه این قاعده همان تکوینیات و واقعیات است، یعنی آنچه تکوینا و حقیقتا وحدت دارد، آنچه واقعا اتصاف به وحدت دارد، اما در محل بحث که عبارت از نماز و امثال نماز است، اینجا واحد حقیقی نداریم، بلکه واحد اعتباری در کار است، واحدی است که شارع مقولات مختلفه ای را که این مقولات بیشان تبیین ذاتی وجود دارد، ملاحظه کرده است. مقوله این، مقوله فعل و سایر مقولاتی که در افعال و اقوال نماز است، مقولات متباینه است و لازمه تباین این است که اینها امکان ندارد بیشان وحدت تحقق پیدا کند، وحدت بین مقولات متباینه، یک امر مستحیل است. فقط در مقام اعتبار و به عنوان یک امر اعتباری شارع آمده با یک دید وحدتی این مقولات متباینه مختلفه را شیء واحد و امر واحد ملاحظه کرده و عنوان محرمیت و محللیت به او داده، عنوان قواطع به بعضی از امور در رابطه با او داده و برای او هم آثاری فرض کرده (نهی از فحشاء و منکر و سایر آثاری را که شما ملاحظه کردید). آیا در مسأله ای به نام صلاه که هیچ گونه وحدتی حتی در یک فردش تحقق ندارد و بلکه مجموعه ای است از مقولات متباینه، معنا دارد از آن قاعده فلسفی که در رابطه با تکوینیات و واقعیات است، استفاده کنیم؟

مرحوم آخوند (ره) در موارد و مسائل متعددی در همین کفایه (ظاهرا یکی از آنها مسأله واجب تأخیری است آن طور که در ذهن من است) اتکا و استناد به این قاعده کرده اند، در حالی که این قاعده هیچ ربطی به مسائل اعتباری ندارد و در اصول و فقه نمی توانیم به این قاعده استنادی داشته باشیم.

این یک اشکال در حقیقت اساسی و مبنایی بر کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) است.

و اما اشکال دوم امام (مدظله) این است که می فرمایند: فرضا قبول کردیم که قاعده الواحد در ما نحن فیه و امثال ما نحن فیه هم جریان پیدا می کند، لکن شما چطور این قاعده را اینجا تطبیق کرده اید؟ شما گفتید که چون اثر واحد است، کشف از این می کند که مؤثر در این اثر هم باید شیء

واحد باشد و در نتیجه آن شیء واحد را قدر جامع بین انواع نمازهای صحیحه و افراد نمازهای صحیحه قرار دادید. اما حضرت امام (مدظله) می فرمایند: شما اثر واحد ذکر نکردید، برحسب عبارت، چهار پنج اثر ذکر کردید و گفتید: نهی از فحشاء و منکر یک اثر است، معراجیت یک اثر دیگر است، «قربان کل تقی» اثر سوم است، «الصلاه خیر موضوع» این خیر موضوع بودن، اثر چهارم است و لابد آثار دیگری هم هست که شما ذکر نفرموده اید. پس چرا می فرمایید که از وحدت اثر پی به وحدت مؤثر می بریم؟ شما که وحدت اثر فرض نکردید. اگر بخواهید «قاعده الواحد» را پیاده کنید باید یک اثر در کار باشد و «وحده الأثر» در کار باشد. تازه در همان اثر «الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر» ایشان می فرمایند: خود این به آثار متعدده انحلال پیدا می کند، برای این که فحشاء و منکر دامنۀ وسیعی دارد، شرب الخمر یک مصداقش است، غضب یک مصداقش است، دزدی و سرقت یک مصداقش است، سایر محرمات، مصادیق دیگر فحشاء و منکر هستند و پیداست که اینها هر کدام استقلال دارند، شرب الخمر استقلال دارد، سرقت استقلال دارد، غضب استقلال دارد، سایر محرمات همکذا. نتیجه این می شود که «الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر» به تعداد فحشاهای و منکرها انحلال پیدا می کند. پس این که می فرمایند: «الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر» یعنی «الصلاه تنهی عن شرب الخمر» این یک اثر است، «الصلاه تنهی عن الزنا» مثلاً، این اثر دیگر است. «الصلاه تنهی عن الغصب» این اثر سوم است، پس اگر ما بودیم و آیه شریفۀ آنها و روایات معراج و قربان و خیر موضوع در کار نبود، نمی توانستیم بگوییم این اثر واحد است، بلکه به لحاظ تعدد مصادیق فحشاء و منکر، باید بگوییم: آثار متعددی دارد و اگر آثار متعدد باشد، دیگر قاعده «الواحد لا یصدر الا من الواحد» نمی تواند جریان پیدا کند. برای این که اثر واحد نداریم تا بگوییم: «لا یصدر الا من الواحد».

### پاسخ استاد به اشکال دوم حضرت امام (مدظله)

این اشکال را هم ایشان به مرحوم آخوند(ره) ذکر کرده اند، لکن به نظر می رسد که این اشکال قابل جواب است، برای این که استدلال مرحوم آخوند(ره) ابتداء بر این آثار و تعدد آثار ندارد، یعنی اگر ما بودیم در باب صلاه، آیه شریفه نبود که این طور دچار اشکال شود، فقط یک اثر در کار بود:

«الصلاه معراج کل مؤمن»، کافی بود که استدلال مرحوم آخوند(ره) تمام باشد. برای این که تمام نمازهای صحیحه در اثر معراجیت مشترک هستند و روی قاعده «الواحد لا یصدر الا من الواحد»، باید قدر جامعی در این اثر، مؤثر باشد و آن قدر جامع عبارت از موضوع له لفظ صلاه است مثلاً استدلال متوقف بر تعدد آثار نیست. حال که متوقف نشد، آیا تعدد آثار لطمه ای به استدلال می زند؟ نه، برای این که تعدد آثار در آنجایی لطمه به استدلال می زند که احتمال بدهیم مؤثر در هر اثری غیر



از مؤثر در اثر دیگر است، مثلاً- اگر در بین نمازهای صحیحه فرضا این اختلاف بود که بعضی از نمازهای صحیحه عنوان معراجیت داشت و بعضی دیگر عنوان قربانیت کل تقی داشت، می گفتیم قاعده الواحد نمی تواند پیاده شود، برای این که آنچه مؤثر در معراجیت است، غیر از آن است که مؤثر در قربانیت است، مؤثر در اثر اول با مؤثر در اثر دوم بینشان مغایرت است.

اما اگر فرض کردیم که واقعیت مسأله هم به این صورت است که تمام نمازهای صحیحه در معراجیت مشترک هستند، اشتراک اینها در قربانیت لطمه ای به قاعده «الواحد لا یصدر الا من الواحد» نمی زند، به عبارت روشن تر این که از راه معراجیت تمامی نمازهای صحیحه می خواهیم قدر جامع بین نمازهای صحیحه درست کنیم، این متوقف نیست بر این که نمازهای صحیحه غیر از معراجیت، اثر دیگری نداشته باشد، می خواهد اثر دیگری داشته باشد یا نداشته باشد؛ وجود اثر دوم یا سوم در ملاک قاعده «الواحد لا یصدر الا من الواحد» ایجاد خلل نمی کند. بالاخره این سؤال است که چطور تمام نمازهای صحیحه در معراجیت مشترک هستند؟ آیا می شود نمازهای صحیحه بدون قدر جامع در معراجیت اشتراک داشته باشند؟ اگر بین مسأله تعدد و قاعده الواحد منافات قائل شویم، در فرضی است که در صورت تعدد، احتمال دهیم مؤثر در هر اثری غیر از مؤثر در اثر دیگر باشد، آن که قربان است غیر از آن است که معراج است، آن که معراج است غیر از آن است که ناهی از فحشاء و منکر است. اما اگر این حرف را نزدیک و نمی زنیم، بلکه می گوئیم: تمامی افراد نمازهای صحیح در معراجیت مشترک هستند. همین سبب می شود که قاعده پیاده شود. در حقیقت این واحدی که اینجا ذکر می کنیم، واحد به لحاظ مؤثرها است، یعنی مؤثرها متعدد، اثر واحد، «یستکشف ان المؤثر ایضا واحد» و الا اثر واحد در مقابل آثار متعدده نیست تا به ایشان اشکال شود که شما تعدد آثار در اینجا فرض کرده اید. کأنه در اینجا خلطی شده که این وحدتی که به لحاظ اثر می گوئیم، در مقابل چیست؟ در مقابل مؤثرهای متعدد، «اذا كان المؤثرات متعدده و الأثر واحدا یستکشف ان المؤثر ایضا واحد»، می خواهد اثر دیگری هم غیر از این اثر در رابطه با همه این مؤثرات وجود داشته باشد یا نداشته باشد. این ایجاد فرقی در این جهت نمی کند. لذا به نظر می رسد که این اشکال دوم ایشان به این صورتی که ذکر شده است، بر مرحوم آخوند(ره) وارد نباشد.

### اشکالات دیگر بر کلام مرحوم آخوند(ره)

دو سه اشکال دیگر هم بر مرحوم آخوند(ره) شده که بعضی از آنها وارد است. یکی از این اشکالات، بسیار مهم و اساسی است و به نظر می رسد که این اشکال قابل جواب نباشد و در نتیجه کلام مرحوم آخوند(ره) به واسطه این اشکال تقریباً متزلزل و خراب می شود. این اشکال احتیاج به توضیح دارد. اشکال این است: به مرحوم آخوند(ره) گفته شده: این آثاری را که به عنوان نهی از

فحشاء و منکر، به عنوان معراجیت و قربانیت و امثال ذلک ذکر کرده اید، آیا موضوع این آثار ماهیت صلاه و مفهوم صلاه است، یا موضوع این آثار، وجود ذهنی صلاه است یا موضوع این آثار وجود خارجی صلاه است؟ شق چهارم نداریم.

ما گاهی تعبیر به ماهیت می کنیم، در اینجا از ماهیت فلسفی بحث نمی کنیم که شما اینطور نوشته اید، مقصود ما از ماهیت همان مفهوم کلی است، نه آن ماهیت که عبارت از جنس و فصل و جنس قریب و جنس بعید و امثال ذلک در آن باشد.

آیا معروض این آثار و موضوع این آثار، مفهوم و ماهیت صلاه است یا وجود ذهنی صلاه یا وجود خارجی صلاه؟ اگر کسی احتمال دهد که ماهیت صلاه این آثار را دارد، مثل بعضی از لوازمی که ملزومش عبارت از ماهیت است، چون ما در تقسیم لوازم می خوانیم که یک قسم از آنها «لوازم الماهیه» است، لوازم الماهیه یعنی چیزی که معروضش خود ماهیت است، مثل چه؟ مثل زوجیت نسبت به اربعه که در لازم بودن زوجیت نسبت به ملزوم اربعه، نه وجود ذهنی دخالت دارد و نه وجود خارجی. و لذا از آن به لازم الماهیه تعبیر می شود. آیا این آثاری که برای نماز ذکر کردید، مثل زوجیت نسبت به اربعه می باشد که به عنوان لازم الماهیه و لازم المفهوم مطرح است؟ پیدا است که مسأله اینطور نیست. مفهوم صلاه و ماهیت صلاه، نهی از فحشاء و منکر نمی کند، انسان را به جایی نمی رساند، عنوان معراجیت به هیچ مؤمنی عنایت نمی کند و همین طور وجود ذهنی صلاه، اگر هزار بار مفهوم صلاه را تصور کنید و به این ماهیت، لباس وجود ذهنی بپوشانید، هیچ گونه نهی از فحشاء و منکری بر این وجود ذهنی ترتب پیدا نمی کند و این وجود ذهنی قطعاً موجب حصول این آثار و برکات نمی شود. پس راه منحصر شد به این که بگوییم معروض این آثار و ملزوم این لوازم، وجودات خارجی صلاه است، نماز تا وجود خارجی پیدا نکند، نهی از فحشاء و منکر نمی کند، تا وجود خارجی پیدا نکند، سایر آثار آن ترتب پیدا نمی کند. خوب این چه اشکالی دارد؟

همه این وجودات خارجی نمازهای صحیح، در این آثار مشترک هستند. همان طور که نماز حاضر چهار رکعتی «بترتیب علیه هذه الآثار»، نماز مسافر دو رکعتی هم «بترتیب علیها هذه الآثار».

همانطور که نماز متوضی «بترتیب علیه هذه الآثار»، نماز متیمم هم «بترتیب علیها هذه الآثار».

همانطور که «صلاه القائم بترتیب علیها هذه الآثار، صلاه القاعد و المضطجع ایضا بترتیب علیها هذه الآثار» تا منتهی شود به صلاه غرقی که آن هم «بترتیب علیها هذه الآثار».

نکته اصلی اینجا است که وجودات خارجی ای داریم که در ترتب این آثار مشترک هستند.

مستشکل می گوید: این را پذیرفتیم، لکن شما مرحوم آخوند(ره) از این راه چه هدفی را می خواهید دنبال کنید؟ می فرماید: ما از این که این وجودات خارجی در ترتب این آثار مشترک هستند، کشف می کنیم که بین این وجودات مشترک قدر جامعی وجود دارد که آن قدر جامع دخالت در ترتب این

می‌گوییم: اگر انسان چشمش را ببندد، حرف بسیار خوبی است، لکن یک تجزیه و تحلیل در اینجا لازم است تا ببینیم این حرف درست است یا نه؟ یک جهت را که باید ملاحظه کنیم این است که این وجودات چون وجودات صحیح هستند، مؤثر در این آثار هستند، و الا نماز حاضر اگر باطل شد، «لا یكون مؤثرا فی هذه الآثار»، اما نماز حاضر چون نماز صحیح است، مؤثر در این اثر است.

نماز حاضر صحیح مؤثر در این اثر چیست؟ نمازی است که عنوان تمامیت و چهار رکعتی در آن وجود داشته باشد و الا اگر یک حاضری بایستد نماز چهار رکعتی را دو رکعت بخواند، این «لا یكون مؤثرا فی هذه الآثار». پس نماز چهار رکعتی حاضر به وصف چهار رکعتی، مؤثر در این اثر است.

نماز دو رکعتی مسافر چطور؟ نماز دو رکعتی مسافر «بما انها مقصوره» موجب ترتب این آثار است و الا اگر مسافری بایستد و نماز دو رکعتی را چهار رکعت بخواند، «لا یكون مؤثرا فی هذه الآثار» پس «صلاه المسافر بما انها مقصوره» مؤثر در این آثار است. پس نماز چهار رکعتی «بما انها تام» مؤثر در این آثار است، نماز دو رکعتی مسافر «بما انها قصر» مؤثر در این آثار است.

سؤال می‌کنیم: بین نماز تمام و قصر، قدر جامع چیست؟ آیا در قدر جامع، خصوصیت تمامیت برای حاضر مطرح است یا نه؟ اگر بگویید در قدر جامع این خصوصیت مطرح نیست، نماز حاضر ناتمام «لا- یكون مؤثرا فی هذه الآثار» و اگر بگویید خصوصیت تمامیت نسبت به حاضر مطرح است و خصوصیت قصریت نسبت به مسافر مطرح است، «فما هو القدر الجامع»؟ پس قدر جامع چه شد؟ شما که از نظر حاضر، خصوصیت تمامیت را دخیل می‌دانید و از نظر مسافر، خصوصیت قصریت را دخیل می‌دانید، پس قدر جامع بین نماز حاضر و نماز مسافر چیست؟ به عبارت روشن‌تر، در باب زید و عمرو و بکر، مسأله را چطور تلقی می‌کنید؟ می‌گویید: اگر خصوصیات فردی زید و عمرو و بکر را ملاحظه کنیم، چگونه هستند؟ بین زید و عمرو و بکر با حفظ خصوصیات فردیه کمال مابینت تحقق دارد. پس کجا می‌توانیم زید و عمرو و بکر را جمع کنیم و بین اینها قدر جامع درست کنیم؟ آنجا که آن خصوصیتها را قیچی کنیم، خصوصیتها را الغاء کنیم. با الغاء خصوصیات فردیه زید و عمرو و بکر، قدر جامع تحقق پیدا می‌کند. اما اگر خصوصیات دخالت پیدا کرد، دیگر معنا ندارد قدر جامع درست کنید، چون متباینات هستند. آن وقت مسأله را به این صورت می‌گوییم: آیا این خصوصیات که در صحت نمازهای صحیحه مثل قصریت، تمامیت و امثال ذلك معتبر است، را در قدر جامع حفظ می‌کنید یا نه؟ شق سومی ندارد. آیا این خصوصیات محفوظ است یا کنار است؟ اگر بگویید این خصوصیات کنار است، می‌گوییم: قبول داریم قدر جامع هست، اما اگر خصوصیات کنار برود، صحت کنار می‌رود. صحت که کنار رفت، این آثار هم کنار می‌رود. این آثار، تابع صحت است؛ صحت هم تابع خصوصیات است، نگفته اند شخص حاضر هر نمازی می‌خواهد بخواند، بلکه نماز

با خصوصیت چهار رکعتی «تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» است.

پس اگر خصوصیات را کنار بگذارید، چون این آثار، آثار نماز صحیح است و نماز صحیح هم تابع این خصوصیات است، اثری دیگر در کار نیست و از راه وحدت اثر نمی توانید به جایی برسید.

اما اگر خصوصیات را حفظ کردید، چون بین نماز حاضر و نماز مسافر مباینت است، دیگر نمی توانید بین آنها قدر جامع پیدا کنید. برای اینکه قدر جامعش نماز است، نماز که اثر نهی از فحشاء و منکر ندارد. نماز صحیح این اثر را دارد و نماز صحیح با ملاحظه خصوصیات، نماز صحیح است.

پس در نتیجه مجبور هستید که این آثار را آثار وجودات خارجیۀ نمازهای صحیح بگیرید و در عین حال نمی توانید کشف جامع کنید، برای این که این وجودات، خصوصیات وجودیه در صحتشان دخالت دارد و در نتیجه در ترتب اثر دخالت دارد و با حفظ خصوصیات نمی شود بین زید و عمر و بکر یک قدر جامع تصویر کنید.

به نظر من این مهمترین اشکالی است که به مرحوم آخوند(ره) شده و به نظر می رسد که این اشکال قابل جواب نباشد. با این حال دقتی هم در این اشکال بفرمایید.

#### پرسش:

۱ - تصویری که مرحوم آخوند(ره) از جامع ارائه کرده است، چیست؟

۲ - حضرت امام(مدظله) چند اشکال بر این تصویر کرده اند؟ آنها را به طور مختصر بیان کنید.

۳ - اشکال قوی دیگر بر مرحوم آخوند(ره) را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### شناخت جامع از راه آثار و خواص آن

اشکالات دیگری بر مرحوم آخوند(ره) وارد شده که به دو تا از آنها اشاره می کنیم: یک اشکال این است که این تصویری را که شما در رابطه با جامع بنابر قول صحیحی داشتید، ما آن را نمی شناسیم، فقط از راه آثار و خواصی که در آیات و روایات برای آن ذکر شده، می توانیم اشاره به آن جامع بکنیم. همان طوری که عرض شد این آثار روی نظر مرحوم آخوند(ره) دخالتی در آن جامع ندارد، فقط عنوان مشیر در اینجا مطرح است که از راه این آثار اشاره به آن جامع می شود. در حقیقت اشاره به معنای صلاه و به موضوع له لفظ صلاه می شود، البته این ابهام و اجمال از نظر ما وجود دارد، طبعا در رابطه با خود شارع که الفاظ را برای معانی صحیح و وضع کرده و لفظ صلاه برای جامع بین افراد صحیح است، آن جامع از نظر خود شارع مشخص است و هیچ گونه ابهام و اجمالی ندارد، ولی ما نتوانستیم آن جامع را به دست بیاوریم و معنای اصلی و موضوع له لفظ صلاه را به دست بیاوریم و الاّ شارع بما انه واضع بنابر قول به حقیقت شرعیه یا «بما انه مستعمل» احاطه علمی به همه مسائل دارد. برای او طبعا هیچ گونه ابهام و اجمالی تحقق ندارد. اما برای ما این ابهام هست و فقط از راه آثار می توانیم اشاره به آن معنا بکنیم. پس برای متشرعه که آثار نماز را به این کیفیت نمی دانند و یا

یک طلبه قبل از این که به کفایه برسد و از این آثار اطلاع پیدا کند و در حقیقت برای هرکسی که اطلاعی از این آثار ندارد، روی بیان شما نماز دیگر برای او هیچ معنایی نمی تواند داشته باشد، برای این که آن معنای موضوع له که مبهم است، این شخص هم اطلاعی از آثار ندارد تا از راه آثار، به آن معنای موضوع له و معنای صلاه پی ببرد. این شخص بازاری که نمی داند نماز ناهمی از فحشاء و منکر است یا نمی داند نماز معراج کل مؤمن است و این آثار و خواص برای او روشن نیست، از کلمه نماز چه درک می کند؟

روی مبنای شما هیچ نباید درک کند، برای این که معنای جامع که مبهم است خود شما هم نمی دانید، این آثار را هم که نمی داند تا از راه آثار پی به آن جامع ببرد و به آن معنای موضوع له ببرد، لازمه بیان شما این است که اگر کسی جاهل به این آثار شد «کما هو الغالب فی المشرعه» که این آثار را نمی دانند، باید بگوییم «لا يفهمون من لفظ الصلاه شیئا» اینها از لفظ نماز هیچ نباید بفهمند و هیچ نباید درک کنند، در حالی که واقعیت مسأله چنین نیست، اگر کسی این آثار را هم نداند باز هم معنای صلاه «کما هو الغالب بین الناس» یک معنای مبهم و مجملی نیست که از شنیدن لفظ صلاه انتقال به چیزی پیدا نکنند یا مثلا از شنیدن لفظ صلاه انتقال پیدا می کنند به این که یک عبادتی است، اما آن عبادت چیست؟ از کلمه صلاه هیچ نمی فهمند، پس بیان شما این تالی فاسد را دارد و واقعا هم مسأله اینطور نیست، چون شما راه را منحصر عبارت از این آثار قرار دادید، «فالجاهل بالآثار لا طریق له الی معنی الصلاه اصلا لا بذاته و لا بالآثر» به ذاتش که برای شما هم مجهول است بالآثر هم که او اطلاعی از این آثار و خواص ندارد. لذا این تصویر جامع به عنوان معنای موضوع له لفظ صلاه به این کیفیت نمی تواند قابل قبول باشد.

### دخالت شرائط در موضوع له

یک اشکال هم روی آن حرفی که قبل از شروع در تصویر جامع ذکر کردیم، وجود دارد و آن این است که آیا شرائط در تسمیه و یا در موضوع له دخالت دارد یا ندارد؟ ما گفتیم شرائط سه قسم است:

یک قسم شرایطی که امکان اخذ در متعلق دارد و خارجا هم اخذ در متعلق شده است. قسم دوم این که امکان اخذ در متعلق دارد ولی خارجا در متعلق اخذ نشده، مثل عدم ابتلاء به مزاحم أقوى. و قسم سوم شرایطی است که اصلا امکان اخذ در متعلق ندارد، مثل قصد قربت به معنای داعی الامر روی مبنای مرحوم محقق خراسانی (ره)، ما آنجا عرض کردیم که ظاهر این است که این دو قسم اخیر شرائط، داخل در محل نزاع نیستند، کسی نیامده اینها را داخل در محل نزاع بکند، به طوری که صحیحی بگوید که اگر نماز مبتلای به ازاله شد، «هذه لیست بصلاه لانها مبتلی بالمزاحم الأقوی» اگر نظر مرحوم آخوند (ره) هم همین باشد که در باب شرائط تفصیل قائل بشود و شرائط قسم اول را

داخل در محل نزاع ببیند و آن دو قسم اخیر شرائط را خارج از محل نزاع ببیند، در حقیقت صحت نماز را از لحاظ شرائط تنها در رابطه با شرائط قسم اول داخل در محل بحث قرار بدهد؛ آن وقت یک اشکال دیگر به ایشان وارد است و آن این است که این دلیل شما با مدعای شما تطبیق نمی کند، برای این که مدعای شما صحت مطلقه نیست، مدعای شما صحت از حیث شرائط قسم اول علاوه بر اجزاء است، اما از حیث شرائط قسم ثانی و قسم ثالث، دیگر صحت از این قسم، داخل در محل نزاع و مدعای شما نیست، پس شما صحت مطلقه را ادعا نمی کنید، «صحت من حیث الأجزاء و من حیث بعض الشرائط» را ادعا می کنید، اما دلیلتان چه اقتضا دارد؟

دلیل شما که از راه این آثار می خواهید پی به یک جامعی ببرید، آثار صحیح مطلق است، یعنی نمازی می تواند ناهی از فحشاء و منکر باشد که همه اجزاء و همه شرائط در آن تحقق داشته باشد، حتی عدم ابتلاء به مزاحم اقوی، عدم ابتلاء به ازاله بنا بر این که ابتلای به ازاله موجب بطلان نماز است، نمازی که به سبب ابتلای به مزاحم اقوی محکوم به بطلان است «لا تکون ناهیه عن الفحشاء و المنکر، لا تکون معراج کل مؤمن و هكذا بالنسبه الی سائر الاثار» پس آثار مال صحیح مطلق است، آیا می شود گفت نماز بدون قصد قربت، نهی از فحشاء و منکر می کند، می شود گفت نماز بدون قصد قربت معراج کل مؤمن است، بالاخره نمازی که دارای صحت مطلقه باشد این آثار بر آن ترتب پیدا می کند، آن وقت مدعای شما صحت مطلقه نیست و دلیل شما اقتضای صحت مطلقه را دارد، «فالدلیل لا ینطبق علی المدعی» منتها عرض کردم مرحوم آخوند(ره) نیامده اند در باب شرائط به حسب ظاهر تفصیلی قائل بشوند.

عرض کردم که در اواخر بحث صحیحی و اعمی ایشان مسأله شرائط را عنوان می کند، اول می فرماید: محتمل است که ما بگوئیم شرائط اصلا از محل بحث خارج است، دیگر تفصیلی هم بین شرائط قائل نیستند، لکن در آخر می فرمایند «لکن الصحیح» این است که قائل بشویم به این که شرائط هم معتبر در باب صحت و در باب این موضوع له مسمی، ایشان در باب شرائط تفصیلی قائل نشدند به همان نحو اجمال اعتبار شرائط را ذکر کردند، استبعاد شده که ایشان مسأله عدم ابتلای به مزاحم اقوی یا چیزهایی که از امر تأخر دارد که خود امر هم متأخر از تسمیه و موضوع له است. بعید است که ایشان بخواهند اینها را در مقام تسمیه دخیل بدانند. و روی این استبعاد، اشکال عدم تطبیق دلیل بر مدعا هم یکی از اشکالاتی است که متوجه مرحوم آخوند(ره) خواهند بود، این تصویر ایشان بود.

### راه حل مرحوم محقق نائینی(ره) و راه حل مرحوم محقق عراقی(ره)

بزرگان تلامذه مرحوم آخوند(ره) مثل مرحوم محقق الشیخ ضیاء الدین عراقی(ره)، مرحوم

محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف)، مرحوم محقق کمپانی صاحب حاشیه (اعلی الله مقامه)، مرحوم سیدنا الاستاد آقای بروجردی (اعلی الله مقامه) که سالیان متعدد از محضر مرحوم آخوند (ره) استفاده کردند و از تلامذۀ میرز ایشان بودند، اینها در مقام تصویر جامع چه راهی را طی کردند؟ مرحوم محقق نائینی (ره) از اول گفتند: نیازی به تصویر جامع نداریم، ایشان نماز را به اختراعات مرکبه تشبیه کردند و این که «لا- نحتاج الی الجامع»، اما آن بزرگان ثلاثه دیگر مسأله لابدیت تصویر جامع را پذیرفته اند، همانطوری که مرحوم آخوند (ره) قائل به لابدیت هستند، لذا خودشان را مجبور دیدند که در مقام تصویر جامع برآیند و ما هم ناچاریم که بیانات اینها را در این رابطه ملاحظه و بررسی بکنیم.

### فرق جامع حقیقی و جامع عنوانی

مرحوم محقق عراقی الشیخ ضیاء الدین (ره) می فرماید: جامعی که ما می خواهیم مثلاً بین نمازهای صحیحۀ تصویر کنیم، چه سنخ جامعی است؟ یک جامعی داریم که از آن تعبیر به جامع مقولی و یا جامع ماهوی می شود، مثلاً می گوئیم بین زید و عمرو و بکر و خالد و تمامی افراد انسان جامع وجود دارد، آن جامع، جامع ماهوی است، یعنی «هذه الافراد مشترک فی ماهیه واحده و فی مقوله واحده» و او جامع انسانیت و ماهیت انسانیه است. پس اگر ما افرادی را داشته باشیم که در یک ماهیتی مشترک باشند، می توانیم جامع ماهوی بین آنها تصویر بکنیم همان طوری که بین افراد انسان و سایر افراد انواع دیگر، جامع ماهوی و مقولی کاملاً مطرح است، اما در ما نحن فیه ما جامع مقولی و جامع ماهوی نداریم، چرا نداریم؟ می فرماید: نه تنها بین مصادیق نمازهای صحیح مثل حاضر و مسافر و متوضی و متیمم و قائم و قاعد، جامع ماهوی وجود ندارد؛ بلکه یک دانه نماز هم اگر شما فرض بکنید بین اجزاء یک نماز جامع ماهوی محال است، چرا؟ برای همان نکته ای که من مکرر عرض می کردم، وحدت یک نماز وحدت اعتباری است و چیزهایی که این وحدت اعتباریه بینشان ملاحظه شده و به نام نماز از آن تعبیر می کنیم، خودشان مقولات مختلفه و منباینه هستند، بعضی هایشان از مقوله این و مکان است، بعضی ها از مقوله فعل است، بعضی ها از مقوله دیگر است و در جای خودش در فلسفه این معنا ثابت شده که بین مقولات مختلفه تباین کلی وجود دارد و امکان ندارد بین مقولات، یک جامع حقیقی و جامع ماهوی تحقق داشته باشد، لذا ایشان می فرماید اگر ما بخواهیم بین اجزاء نماز، یک جامعی درست کنیم، در یک نماز دست ما به جایی نمی رسد و مستحیل است که یک جامع مقولی و ماهوی در یک نماز داشته باشیم، تا چه برسد به این که بخواهیم نماز مسافر را با حاضر، نماز متوضی را با متیمم تا برسد به نماز غریق، همه اینها را بخواهیم در تحت یک ماهیت و یک مقوله بیاوریم، ممتنع است، لذا نباید جامع مقولی و ماهوی را کاری داشته



از آن که پایتتر می آییم، یک جامعی داریم که از آن تعبیر می شود به جامع عنوانی که سابقا هم این تعبیرات را ذکر می کردیم، جامع عنوانی آن است که افرادی در تحت یک عنوان مجتمع باشد و لو این که از نظر ماهیت و مقوله تعدد داشته باشند، اما یک عنوانی اینها را جمع می کند، یک عنوانی به عنوان سرپوش و چتر همه اینها را زیر سرپوش خودش قرار می دهد. مثل این که در باب نماز بیاییم جامع عنوانی این طوری درست کنیم، بگوییم عنوان «الناهیة عن الفحشاء و المنکر» این غیر از بیان مرحوم آخوند(ره) است، این جامع بین تمام نمازهای صحیحه است، اما نه جامع ماهوی، برای این که یک نماز هم نمی شود یک ماهیت داشته باشد، اما یک عنوانی است، عنوان «الناهیة عن الفحشاء و المنکر» مرحوم آخوند(ره) می فرمود: از راه نهی از فحشاء و منکر پی به جامع می بریم اما این احتمالی که ایشان ذکر می کنند و بعد هم می خواهند نفی بکنند این است که نفس همین عنوان جامعیت داشته باشد، به عنوان جامع عنوانی در مقابل جامع مقولی و جامع ماهوی. ایشان می فرماید:

این مستحیل نیست، مثل جامع ماهوی نیست که مسأله استحاله را پیش کشیدیم، این استحاله ندارد ولی ظاهر این است که چنین جامعی به عنوان موضوع له لفظ صلاه اخذ نشده، البته این را دیگر ایشان ندارد. یک مؤیدش همان اشکالی بود که از مرحوم آخوند(ره) دفع کردیم و در کلام مرحوم آقای بروجردی(ره) بود که اگر عنوان «الناهیة عن الفحشاء و المنکر» معنای نماز باشد باید آیه شریفه را این طوری معنا کنیم، یعنی آن اشکال مرحوم آقای بروجردی(ره) اینجا وارد است، باید بگوییم «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ» معنایش این می شود که «الناهیة عن الفحشاء و المنکر، تنهی عن الفحشاء و المنکر»، آیا می شود با آیه شریفه این طوری برخورد کرد؟

عرض کردم در کلام ایشان این حرف ذکر نشده، لکن این مؤیدی می شود بر این که جامع عنوانی مثل «الناهیة عن الفحشاء و المنکر» موضوع له لفظ صلاه نیست و مسمای به اسم نماز نیست، پس جامع چیست؟ تعبیر ایشان این است که جامع عبارت است از حصه ای از وجوداتی که نمازهای صحیحه را دربر می گیرد و توضیحش این است که ما مثلا می آییم نمازهای فاسد را در یک طرف جمع می کنیم، نمازهای صحیح را در یک طرف جمع می کنیم و می گوییم «لنا حصتان»، یک حصه ای مشتمل بر وجودات نمازهای صحیحه است و یک حصه ای مشتمل بر وجودات نمازهای فاسده است، آن وقت جامع بین نمازهای صحیح همین حصه است، همین قسمتی است که «یشتمل الصلوات الصحیحه»، کما این که جامع بین نمازهای فاسده هم طبعا همان قسمتی است که «یشتمل الصلوات الفاسده»، آیا اگر نمازهای صحیحه را ما یک طرف و نمازهای فاسده را یک طرف جمع کردیم، شما نمی توانید بگویید همه نمازهای صحیحه این طرف واقع شده، مجموعه نمازهای صحیحه در این طرف تحقق دارد و مجموعه مثلا نمازهای فاسده در یک طرف دیگر تحقق دارد،

پس جامع بین نمازهای صحیحه بعد از آن که جامع مقولی و ماهوی ممتنع بود و بعد از آن که جامع عنوانی مسلم موضوع له نیست و لو این که استحاله ندارد، عبارت از این عنوان است «الحصه من الوجودات تشتمل علی الصلوات الصحیحه» این بیان ایشان در تصویر جامع است.

### اشکال استاد بر کلام مرحوم محقق عراقی (ره)

عرض می کنیم آیا این حصه از وجودات این وجود است یا از وجودات کلی و ماهیت است، یا یک شق ثالثی است، شق ثالث که نمی توانیم تصور کنیم، یا باید بگویید این حصه از وجودات ماهیت است و کلی است، یا باید بگویید از وجودات این وجود است؟ اگر می گوئید از ماهیت است، شما که گفتید در ماهیت ممتنع است که تصویر جامع ماهوی داشته باشیم، برای این که مقولات متباینه چطور امکان دارد زیر پوشش یک ماهیت و یک مقوله قرار بگیرد؟ لابد باید بگویید از وجود است، اگر گفتید وجود است ما سه اشکال داریم: اولاً اگر وجود شد، وجود مساوق با جزئیت است، هر کجا که مسأله وجود مطرح باشد همراه وجود جزئیت و تشخیص مطرح است. اگر جزئیت و تشخیص مطرح است شما که گفتید موضوع له لفظ صلاه مثل اسماء اجناس عمومیت دارد نه خصوصیت، آیا شما در لفظ صلاه، وضع را عام و موضوع له را خاص می دانید؟ مسلم چنین نیست، شما از یک طرف می گوئید لفظ در صلاه وضع عام، موضوع له عام است. می پرسیم جامع بین افراد صحیحه چیست؟ می گوئید وجود حصه از وجود، وجود هم که مساوق است با تشخیص و جزئیت، آن وقت جزئیت با عمومیت معنای موضوع له، چطور قابل جمع و قابل اجتماع است؟

ثانیاً این وجودات را شما وجود واحد می بینید یا وجودات متعدده؟ این که می گوئید «الحصه من الوجودات المشتمله علی الصلوات الصحیحه» شما برای این وجود، وحدت قائل هستید یا تعدد؟ کدام یکی از اینها است، اگر شما بگویید برای این وجود وحدت قائل هستیم، می گوئیم که آیا می شود که ماهیات متباینه، در وجود اتحاد داشته باشند، یعنی یک وجود داشته باشند؟

مگر شما نمی گوئید در صلاه ماهیات متباینه وجود دارد، چطور ماهیات متباینه در یک وجود جمع شده اند، شما در باب عرض و معروض با این که عرض قوام وجودیش به معروض است و اگر معروض نباشد امکان ندارد که عرض وجود داشته باشد، اما در عین حال اگر من از شما بپرسم که آیا برای عرض و معروض دو وجود تحقق دارد یا یک وجود؟ شما چه جواب می دهید؟ این جسمی که معروض بیاض است و بیاض هم معقول نیست که بدون محل در خارج وجود پیدا کند، اما در عین حال دو وجود است یا یک وجود؟ بلا اشکال دو وجود است، برای این که دو ماهیت و دو حقیقت و دو مقوله است، «وجود الجسم شیء و وجود العرض شیء آخر و لنا فی الخارج وجودان الجسم و البیاض» نه این که نیاز عرض به معروض اقتضا می کند که اندکاک وجودی در معروض پیدا بکند به

طوری که فقط یک دانه وجود، در خارج داشته باشیم، پس در باب عرض و معروض وقتی مسأله به این کیفیت است آیا در مقولات مختلفه صلاتی، شما می توانید بگویید که در یک وجود جمع هستند با کمال اختلاف و تباینی که بین اینها وجود دارد؟ آیا مجبور هستید بگویید این حصه از وجود، وجودات متعدده است، می گوئیم اگر وجودات متعدده شد که جامع می خواهد، برای این که نماز برای هر یکی از وجودات وضع نشده به نحو وضع عام، موضوع له خاص نیست، به نحو وضع عام، موضوع له عام است، باید بین این وجودات متعدده شما جامع درست بکنید و هیچ جامعی بین اینها نمی شود الا جامع عنوانی و آن «عنوان الحصة من الوجود مشتمل علی الصحیح» است. این عنوان خودش جامع عنوانی است، «الحصة من الوجود» این که جزء حقیقت وجودات نیست، این یک عنوانی است که وجودات را زیر پوشش قرار داده و اگر شما بنا بود که جامع عنوانی، حلال مشکل شما باشد، همان «الناهیة عن الفحشاء و المنکر» بهتر از این جامع عنوانی است که شما بیان فرمودید، پس خلاصه اشکالی که به مرحوم محقق عراقی (ره) این است که این حصه از وجود اولاً وجود مساوق با تشخص است، تشخص به معنای جزئی است در حالی که شما موضوع له را معنای عام می دانید. و ثانیاً این وجود واحد است یا متعدد؟ اگر واحد باشد غیر معقول است برای این که ماهیات متباینه نمی شود زیر پوشش یک وجود قرار بگیرد و اگر هم متعدد است، متعدد، جامع لازم دارد و هیچ جامعی غیر از جامع عنوانی تصویر نمی شود در حالی که شما از جامع عنوانی خودتان فرار کردید. لذا این تصویر جامع به این کیفیت به نظر می رسد که قابل قبول نیست.

#### پرسش:

۱ - چگونه شناخت جامع از راه آثار و خواص آن امکان پذیر است؟

۲ - راه حل مرحوم محقق نائینی (ره) را شرح دهید.

۳ - راه حل مرحوم محقق عراقی (ره) و اشکال استاد بر ایشان را بیان کنید.

۴ - فرق جامع حقیقی و جامع عنوانی را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### ادعای مرحوم محقق کمپانی (ره) در انحصار راه حل در تصویر جامع

مرحوم محقق کمپانی صاحب حاشیة بر کفایه، (اعلی الله مقامه الشریف) تصویری برای جامع ذکر کرده اند، که در آخر این تصویر می فرمایند: نه تنها برای صحیحی اثر دارد و مفید است، بلکه برای اعمی هم مفید است. منتها اختلافی بین اینها در یک جهتی است، که آن جهت را ان شاء الله بعد عرض می کنیم. می فرمایند: هرچه انسان فکر کند و بهتر از این بخواهد تصویر کند، امکان ندارد و راه منحصر در همین است. مقدمتا می فرمایند: سنخ ماهیات و مفاهیم با وجودات و واقعیات، سنخ متقابل و متعکس است. یعنی به این صورت که در ماهیات و مفاهیم، هرچه ابهام بیشتر باشد، سعة این ماهیت بیشتر است. و هرچه قیود واضحه کمتر داشته باشد، در سعة این ماهیت مؤثر است. در مقابل، ماهیت هرچه روشن تر باشد و هرچه قیودش واضح تر باشد و هرچه جهات دخیلة در او روشن تر باشد، از سعه و گستردگی او کمتر خواهد شد. اما در مقابل مسأله وجودات و مسأله واقعیات عکس ماهیت است. متقابل با ماهیت است به این نوع، که درباره وجودات، هرچه وجود ضعیف تر و مبهم تر و محدودتر باشد، این وجود نارساتر و مضیق تر و محدودتر خواهد بود. اما در مقابل هرچه وجود روشن باشد و هرچه خالی از ابهام باشد، سعة دایرة این وجود بیشتر خواهد بود.

تا می‌رسد به ذات مقدس باری تعالی که واجب الوجود است، به لحاظ این که روشن تر است و به قول مرحوم حاجی سبزواری (ره) در منظومه «یا من هو اختفی لفرط نوره» شدت نور و شدت وجود، گاهی آن عکس العمل را به وجود می‌آورد و الا شدت نور معنای اولیش، وضوح و روشنایی بیشتر است و واجب الوجود روی همین جهت است که تمام سعه و گستردگی درباره او مطرح است به طوری که تمامی موجودات عالم در پرتو نور وجود واجب الوجودند. اما در باب وجودات هرچه روشن تر، سعه آنها بیشتر و هرچه خفی تر و ضعیف تر و ناقص تر، سعه وجودی آنها کمتر است.

## اقسام ماهیات

بعد می‌فرمایند: ما دو نوع ماهیت در خارج می‌بینیم: یک قسم عبارت از ماهیات اصیله و متأصله، یعنی ماهیات به معنای حقیقی، ماهیات اصیل، ماهیاتی که از نظر ماهیت هیچ نقصی و کمبودی ندارند، مثل ماهیت انسان که عبارت از «حیوان ناطق» است. از خصوصیات ماهیات اصیله و متأصله این است که در ذات این ماهیت اصیل و متأصل هیچ گونه ابهامی وجود ندارد، هیچ گونه نقطه مجهولی در ذات ماهیات اصیله وجود ندارد. از ما می‌پرسند که ماهیت انسان چیست؟ می‌گوییم: «حیوان ناطق» می‌گویند: کم و زیادی در این ماهیت مطرح است؟ جواب می‌دهیم نه، تمام ماهیت انسان با وضوح و روشنی و بدون کم و زیاد، عبارت از «حیوان ناطق» است. ایشان می‌فرماید:

اگر در چنین ماهیتی ابهامی بخواهد عارض بشود، این ابهام در مرحله ذات ماهیت نمی‌تواند مطرح باشد. بلکه در رابطه با خصوصیات فردیه و عوارض مشخصه می‌تواند مطرح باشد. اگر گفتند: این انسانی که در «دار»، هست وقتی که او را در رابطه با ماهیتش ملاحظه می‌کنیم، هیچ گونه نقطه ابهامی وجود ندارد. اما در همین انسان در «دار» به لحاظ خصوصیات فردیه احتمالاتی دارد، آیا این انسان سفیدپوست یا سیاه پوست است؟ این انسان عالم یا جاهل است؟ این انسان از نظر قامت چند متر قامت دارد؟ و همین طور خصوصیات دیگری که می‌تواند مطرح بشود. اما در رابطه با ماهیت انسانیت این انسان در «دار»، هیچ گونه مسأله‌ای وجود ندارد و ابهامی تحقق ندارد.

قسم دوم ماهیاتی هستند که از آنها تعبیر به ماهیات اعتباریه و غیر متأصله می‌کنیم، که عبارت از ماهیاتی هستند که از چند مقوله تشکیل شده‌اند. در واقع یک ماهیت، وجود ندارد، بلکه ماهیات متعدده کنار هم گذاشته شده‌اند و با یک وحدت اعتباریه و با یک دید اعتباری واحد به این ماهیات نگاه کرده‌اند. مثل ماهیت صلاه «صلاه ماهیه واحده» اما نه ماهیت اصیله واحده، ماهیت واحده اعتباری است، برای خاطر این که اجزاء و خصوصیاتی که در تشکیل این ماهیت اعتباری نقش دارند، خودشان هر کدام یک ماهیت اصیله متأصله هستند و هر کدام یک مقوله‌ای هستند، منتها این مقولات متباینه و این ماهیات متنوعه را شارع به اعتبار، با یک دید وحدتی ملاحظه کرده و این واحد

اعتباری را موضوع برای حکم و موضوع برای آثار و احکام شرعیه قرار داده است.

### فرق اقسام ماهیات با یکدیگر در کلام محقق کمپانی(ره)

بعد می فرماید: فرق این ماهیات اعتباریه با ماهیات اصلیه در یک جهت مهم این است که ما گفتیم: در ذات ماهیات اصلیه ابهام تحقق ندارد، در آن چیزهایی که رجوع به ماهیات اصلیه می کند هیچ نوع ابهامی مطرح نیست. ابهام همیشه در حاشیه و در رابطه با عوارض و خصوصیات آن ماهیات است. اما در مقابل این ماهیات اعتباریه و غیر اصلیه ایشان می فرماید: ابهام در رابطه با خود این ماهیات است، در رابطه با ذات این ماهیت واحده اعتباریه است، یعنی نوعاً مشخص و روشن نیست که این ماهیت واحده اعتباریه چیست؟ «بحدوده و ثغوره» برای انسان مشخص نیست. به عبارت روشن تر، ایشان می فرماید: به انسان که نگاه می کنی «له ماهیه ظاهره و واضحه و غیر مبهمه» اما به نماز «بما انه» که یک ماهیت اعتباریه است، نگاه می کنی این یک ماهیت مبهمه است یک ماهیت غیرواضحه است. منتها ایشان می فرماید: این ماهیت در عین این که مبهم است کأن دو خصوصیت دارد: یکی این که به همین نحو ابهامش در ذهن متشرعه این ماهیت مبهمه می آید، هر وقت که متشرعه کلمات صلاه را می شنود، همین ماهیت مبهمه به ذهنش می آید، منتها نمی تواند بیان بکند، از قبیل «یدرک و لا یوصف» است. لذا از راه آثارش آن را بیان می کند، می گوید: آن چه نهی از فحشاء و منکر می کند، آن چه در شبانه روز پنج نوبت خوانده می شود، آن چه به عنوان اساس احکام عملیه فرعیه مطرح است، از راه این عناوین همان ماهیت مبهمه ای را که در ذهن می آید، خود متشرعه بیان و روشن می کند.

### اختلاف نظر مرحوم کمپانی(ره) با مرحوم آخوند(ره)

فرق بین بیان ایشان و بیان مرحوم آخوند(ره) را(که هنوز هم بیان ایشان تمام نشده) در همین جا عرض می کنم، ما کلمه نهی از فحشاء و منکر را ذکر کردیم ممکن است کسی بگوید: این همان حرف مرحوم آخوند(ره) است؛ ولیکن اینطور نیست، زیرا در کلام مرحوم آخوند(ره) اولاً آثار صلاه مطرح بود، یعنی آن چیزهای که «صلاه» مؤثر در آنها بود و به وجود آورنده آنها بود. اما در کلام ایشان آثار به این معنا مورد نظر نیست، برای این که یکی از آثاری که ایشان ذکر می کند، می گوید: چیزی که در شبانه روز پنج مرتبه خوانده می شود. این که دیگر «لیس من آثار الصلاه»، مثل نهی از فحشاء و منکر نیست. علاوه در کلام مرحوم آخوند(ره) مسأله تأثیر و تأثر مطرح بود، مسأله «الواحد لا یصدر الا من الواحد» مطرح بود، اما در کلام ایشان هیچ این حرفها مطرح نیست، در مسأله تأثیر و تأثر از وحدت اثر پی به وحدت مؤثر ببریم، «الواحد لا یصدر الا من الواحد» این حرفها دیگر در کلام ایشان

نه مطرح است و نه مورد نیاز ایشان است.

یک فرق ماهوی بین کلام مرحوم آخوند(ره) و بیان ایشان در این جهت است که در کلام مرحوم آخوند(ره) از کلمه صلاه هیچ نمی فهمیم، از راه آثار است که راه به آن معنا پیدا می کنیم. لذا به مرحوم آخوند(ره) اشکال کردیم و گفتیم: اگر کسی این آثار را برای نماز نداند، روی مبنای مرحوم آخوند(ره) از کلمه صلاه هیچ نباید استفاده بکند، برای این که از راه این آثار راه به صلاه باز است وقتی که این آثار کنار رفت و انسان جاهل به این آثار شد دیگر صلاه هم معنایش کنار می رود. اما مرحوم محقق کمپانی(ره) می فرماید: متشرعه با شنیدن لفظ صلاه، آن معنای مبهمه صلاه به ذهنش می آید، متشرعه آن معنا را درک می کند، اما نمی تواند لب باز بکند و بگوید آن معنا چیست؟ وقتی که می خواهد نشان بدهد به مسأله نهی از فحشاء و منکر و پنج مرتبه در شبانه روز نشان می دهد و الا قبل از این، این معنا به ذهنش آمده است. منتها با چهره ابهام و با قیافه عدم وضوح و عدم ظهور. پس از صلاه با قطع نظر از این آثار روی کلام مرحوم محقق کمپانی(ره)، عرف متشرعه مطلبی را استفاده می کند. اما روی مبنای مرحوم آخوند(ره) هیچ راهی غیر از این آثار برای دست پیدا کردن به معنای صلاه مطرح نیست. ایشان می فرماید: «صلاه له معنی، ای، له ماهیه اعتباریه غیر متأصله، ای، مبهمه».

یک معنای مبهمی در این ماهیت وجود دارد و از طریق اینها اشاره به آن معنای مبهم می شود. بعد می فرماید: این ابهامی که ما در اینجا ذکر می کنیم، غیر از ابهامی است که در باب نکره وجود دارد، وقتی که یک کسی به شما می گوید: «جائنی رجل» بنحو نکره، آیا مثل ما نحن فیه است؟ می فرماید:

نه. آنجا مسأله تردید مطرح است. آن رجلی که آمده سراغ متکلم به «جائنی رجل» آن به حسب واقع که ابهام ندارد، منتها چون مشخصاتش را متکلم بیان نکرده یک تردیدی در مخاطب به وجود آورده است. مخاطب فکر می کند این رجلی که به منزل این مخبر آمد، آیا زید بود؟ آیا عمرو بود، آیا بکر بود؟ ایشان می فرمایند: اسم این را تردید می گذاریم.

اما این ابهامی که اینجا می گوییم، به حسب ذات و ماهیت است نه تردید انسانها در معنای «صلاه» بلکه ذاتا ابهام دارد و ماهیتا وضوح و ظهوری در آن وجود ندارد. بعد می فرماید: این مطلبی را که در باب الفاظ عبادات می گویم، منحصر در باب الفاظ عبادات نیست، این حتی در تکویات هم نظیر دارد، منتها به لحاظ مسأله نامگذاری و جعل اسم است. می فرماید: کلمه خمر، تکوینا از اشیای متعدد ساخته می شود، از خرما ساخته میشود، از انگور ساخته میشود، از چیزهای مختلف دیگر ساخته می شود. آن وقت از جهات مختلف هم اینها باهم فرق دارند، از نظر شکل و لون باهم متفاوتند، از نظر اسکار «من حیث الشده و الضعف» مختلفند، این طور نیست که همه در یک مرحله از اسکار باشند. ایشان می فرماید: وقتی که عرف کلمه خمر را می شنود، آیا چیزی می فهمد و یا نمی فهمد؟ لابد باید بگوید: از شنیدن کلمه خمر، یک معنایی در ذهنش می آید، در ذهن خود ما هم می آید. آیا آن

معنا وضوح دارد؟ نه وضوح ندارد! یک معنای مبهمی است که نه انطباق بر خصوص خمر متخذ از عنب دارد، نه انطباق بر خصوص خمر متخذ از تمر دارد، نه انطباق بر لون خاص دارد، نه انطباق بر مرحله ای خاصی از اسکار دارد. بلا اشکال، عرف از این کلمه یک معنا در ذهنش می آید. بعد از او سؤال می کنیم خمر چه چیز است؟ برای ما توصیف کنید؟ می بینیم نمی تواند توصیف کند. متشبه به اثرش می شود می گوید: همانی که مسکر است همانی که حالت اسکار در آن وجود دارد و عقل انسان را زائل می کند. ایشان می فرماید: در باب صلاه هم ما همین حرف را می زنیم به همین کیفیت.

بعد در آخر می فرماید: بعضی از محققین حتی در همان ماهیات اصیله، منتها در نوع مشککش، نه متواطی همین حرف را زده اند، با این که آنها ماهیات اصیله هستند. ایشان می فرماید: در باب نور و وجود و امثال اینها از کلیات مشککه که وجود بالاترین مرحله اش عبارت از واجب الوجود است.

بعد می آید ممکن الوجود. ممکن الوجود هم که یک مرتبه ندارد، در همین ممکن الوجود شدت و ضعف وجود تحقق دارد. آیا وجود مجردات با وجود مادیات از نظر شدت وجود یکسان است؟ و در مادیات هم وجود انسان آیا با وجود حیوان از نظر وجود یکسان است یا اینها مراتب مختلفه دارد؟ بعد می فرماید: بعضی از اهل فن عقیده دارند که این کلی مشکک بین مراتب مختلفه از وجود، یک ماهیت مبهمه دارد و به همان ابهامش در ذهن استقرار پیدا می کند و باید از طریق آثار و خواص اشاره به آن ماهیت مبهمه وجود بشود. این مطلب در باب صلاه توسعه دارد حتی در باب ماهیات متأصله تشکیکیه هم بعضی از اهل معقول، این نظر را دارند. غیر از این نمی شود کسی راهی را طی کند، در این راه هم صحیحی و هم اعمی مشترک هستند، یعنی صحیحی و اعمی معنای ماهیت صلاه را یک معنای مبهمی می دانند. پس بین این دو چه فرقی کرد؟ ایشان می فرماید: فرقی این است که صحیحی وقتی که آن معنای مبهم را از نظر اثر می خواهد برای ما تبیین کند می گوید چیزی است که بالفعل ناهی از فحشاء و منکر است. یعنی صفت نهی از فحشاء و منکر بالفعل در آن وجود دارد، بالفعل در آن تحقق دارد. اما به اعمی که مراجعه می کنیم چون نمازهای فاسد را هم داخل در همان معنای مبهم و ماهیت مبهمه می داند، وقتی می خواهد اثر را معنا کند، می گوید: چیزی است که اقتضای نهی از فحشاء و منکر در آن وجود دارد، کلمه اقتضا بر نمازهای فاسده هم تطبیق می کند، برای این که هر نماز فاسدی اقتضای نهی از فحشاء و منکر دارد، منتها وجود مانع نگذاشته که این اقتضا به مرحله علّیت تامه و فعلیت برسد. پس صحیحی و اعمی هر دو در آن معنای مبهم مشترکند، منتها اثری را که صحیحی نشانگر آن ماهیت مبهمه قرار می دهد، فعلیت نهی از فحشاء و منکر است، اما اثری را که صحیحی نشانگر آن ماهیت مبهمه قرار می دهد، اقتضای نهی از فحشاء و منکر است.

این بیان ایشان بود که بیان بسیار دقیقی است و از خصوصیات کلمات ایشان هم این است که باید با دقت کلمات ایشان را مطالعه کرد و الا به راحتی نمی شود مطلب را از عبارت ایشان استفاده کرد.



آیا این بیان با تمام جهات دقیق علمی که ذکر شد، قابل قبول است یا نه؟ دو اشکال دارد که آنها را عرض می‌کنم. آیا وجدانا با مراجعه به متشرعه، آنها از شنیدن لفظ «صلاه» یک معنای مبهم «یدرک و لا یوصف» به ذهنشان می‌آید؟ وقتی که آیه شریفه «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» وارد شد، مردم از «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ»

چه فهمیدند؟ یک معنای مبهمی توی ذهنشان آمد که اگر آیه «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» که وارد شد از مردم می‌پرسیدند که این نماز چیست؟ به نظر شما چطوری مردم این نماز را معرفی می‌کردند، هنوز که مسأله نهی از فحشاء و منکر در قرآن مطرح نشده بود. این طور نبود که کلمه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ» قبل از «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» آمده باشد، شما چنین احتمالی را می‌دهید که اول اوصاف نماز مطرح است بعد «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» وقتی که «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» آمد هنوز که «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ» وجود نداشت، یا وقتی که دستور نماز آمد، چیزی که در شبانه روز پنج نوبت خوانده می‌شود، به نحو ترتب و طولیت در رتبه متأخر از «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» است و اگر بخواهیم یک قدری دقیق تر وارد بشویم، مسأله اوقات نماز «أَقِمْ الصَّلَاةَ لِتَدُلُّوَكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» استفاده شد. شما می‌گویید: این «أَقِمْ الصَّلَاةَ» که در این آیه شریفه ذکر شده و معنایش این است که وجوب نماز را هم می‌داند، فقط آمده ایم اوقات نماز را برایش مشخص کنیم، بگوییم: «لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» هنوز مسأله اوقات نماز مطرح نشده است. آیا «صلاه» در «أَقِمْ الصَّلَاةَ» معنایش این است، یعنی: همان که پنج نوبت در شبانه روز خوانده می‌شود؟ آیا مردم این جوری «أَقِمْ الصَّلَاةَ»

را معنا می‌کنند؟ پس این «لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» برای چه آمده است؟

در «أَقِمْ الصَّلَاةَ لِتَدُلُّوَكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» بگوییم: از این «أَقِمْ الصَّلَاةَ» هیچ نفهمیدیم، یک معنای مبهمی را فهمیدیم. می‌گوییم با چه چیزی به آن معنای مبهم اشاره کنیم؟ آیه می‌خواهد اوقات «صلاه» را مطرح کند. این آیه شریفه بر زوال شمس تا نصف شب که چهار وقت برای نماز است را دلالت دارد.

بالاخره اساس حرف این است که متشرعه یک معنای مبهم «یدرک و لا یوصف» از نماز استفاده می‌کند و راههای معرفی ایشان هم همین راههایی است که بعد از دستور «أَقِمْ الصَّلَاةَ» آمده است.

بعد از مدتها «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ» آیه شریفه وارد شده است. در حالی که ما طلبه هستیم نوعاً توجهی به این اثر نماز نداریم. ما چه می‌دانیم «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ»

چیست؟ تا به کفایه نرسیده بودیم و حرف مرحوم آخوند (ره) را ندیده بودیم و یا به تفسیر این آیه و خود این آیه مراجعه نکرده بودیم چه زمانی چنین اثری در ذهن ما می‌آمد؟ الان هم که در چندین درس گذشته خواندیم و شنیدیم، تا کلمه «صلاه» را بگوییم، اصلاً در ذهن شما مسأله نهی از فحشاء و

منکر می آید یا نه؟ ولو به عنوان معرّف ولو به عنوان راهنمای آن ماهیت. با شنیدن لفظ صلاه، اصلا این معانی به ذهن انسان نمی آید، تا چه رسد به متشرعه بازاری که اصلا اطلاعی از این آثار و از این خواص و برکات نماز ندارند. اما در عین حال تا کلمه نماز عند المتشرعه مطرح می شود می فهمند که یعنی آن عبادتی که دارای اجزاء و شرایطی است، خصوصیات در آن معتبر است، رو به قبله باشد و دارای شرائط دیگر باشد. این خصوصیات، همه در ذهن متشرعه منتقش است. چه طور می توانیم بگوئیم که جز یک معنای مبهم «یدک و لا یوصف است و اذا وصف» به همین آثار باید توصیف بشود این خلاف آن چیزی است که در خارج، در برخورد با متشرعه ملاحظه می کنیم. لذا کلام ایشان با کمال جنبه های علمی که در آن مطرح بود و به تمام معنا قابل استفاده، اما به نظر قاصر ما قابل قبول نیست.

### پرسش:

۱ - ادعای مرحوم محقق کمپانی (ره) در انحصار راه حل در تصویر جامع را شرح دهید.

۲ - اقسام ماهیات و فرق آنها را بیان کنید.

۳ - اختلاف نظر مرحوم کمپانی (ره) با مرحوم آخوند (ره) را توضیح دهید.

۴ - نقد کلام مرحوم محقق کمپانی (ره) و اشکالات آن چیست؟

ص: ۱۷۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### تصوير جامع بنا بر نظر مرحوم آقای بروجردی (ره)

مرحوم سیدنا الاستاد آیت الله العظمی آقای بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) تصویری برای جامع بنا بر قول صحیحی ذکر کرده اند، که این تصویر را با یک مقدار توضیح و بعضی از تأییداتی که ایشان ذکر فرموده اند، عرض می کنم، بعد بینیم که آیا این تصویر قابل قبول هست یا این هم گرفتار اشکال خواهد بود؟ ایشان می فرمایند: حقیقت نماز و ماهیت «صلاه» عبارت از این اعمال و افعال و اقوالی که ملاحظه می شود، نیست. حقیقت نماز عبارت از رکوع و سجود و تکبیر و تشهد و تسلیم نیست. گرچه اینها را به عنوان اجزاء نماز نامگذاری کرده اند و معنای اجزاء این است که نماز یک مرکبی است و اینها هم اجزاء و شرائط این مرکب هستند. اما واقعیت مسأله این است که نماز یک حقیقت است و یک خضوع خاص و توجه به خداوند به نحو خاصی است که این اجزاء به منزله مواد آن شناخته می شود. اما صورت آن عبارت از همان خضوع خاص و توجه مخصوص است و همان طوری که در فلسفه ملاحظه کردید، «شیئیه الشیء و حقیقه الشیء بصورته لا بماده» آن صورت شیء است که شیئیه شیء را تشکیل می دهد و حقیقت شیء را درست می کند. پس نماز عبارت از آن خضوع خاص و توجه مخصوص است و می فرماید: دلیل بر این مطلب و چیزی که این معنا را تأیید

می‌کند، این است که اگر عنوان نماز، یک عنوان مرکبی بود، مرکب در چه صورتی تحقق وجود پیدا می‌کند؟ آن وقتی که اجزاء مرکب بتمامها وجود پیدا کند، وقتی که اجزاء مرکب به تمامها حتی جزء دهم در مرکب ده جزئی وجود پیدا کرد، آن وقت است که می‌گویند: «وجد المركب»، وجود مرکب در ظرف وجود تمامی اجزاء است، و الاّ اگر یک جزء مرکب هم ناقص باشد ولو این که سایر اجزاء وجود پیدا کرده باشد ما نمی‌توانیم تعبیر بکنیم به اینکه «وجد المركب» بینیم این تعبیری که در رابطه با مرکبات دیگر ما می‌کنیم، آیا در باب نماز هم همین تعبیر است؟ در باب نماز هم مثل سایر مرکبات به همین کیفیت تعبیر می‌کنیم؟ یا این که نه؟ می‌بینیم در باب نماز از همان هنگام شروع، تا هنگام اختتام تعبیرات به این گونه است که وقتی کسی «الله اکبر» گفت: می‌گویند «شرع فی الصلاه»، شروع در نماز کرد. نمازی که بعد از سلام باید تحقق پیدا بکند چرا شما تعبیر می‌کنید به این که «شرع فی الصلاه»، یا اگر کسی در اثنای نماز است و از انسان سؤال می‌کنند که زید چه می‌کند؟ می‌گویید:

«هو فی الصلاه»، صلاه را ظرف برای این مصلی قرار می‌دهید؟ یا بعد از آن که نماز تمام شد تعبیر شما این است که «فلان فرغ من الصلاه» از نماز فارغ شد، آیا بعد از آن که نماز تمام شد باید بگوییم:

«الان وجدت الصلاه» یا نه؟ در مرکبات دیگر قبل از تمامیت اجزاء، هیچ وجود پیدا نکرده، بعد از تمامیت اجزاء، تازه اولین آن وجود مرکب اولین زمان وجود مرکب است. اما در باب نماز چنین تعبیراتی وجود ندارد، «شرع فی الصلاه»، «هو فی الصلاه»، «فرغ من الصلاه» اینها حاکی از این معناست، که نماز یک حقیقتی است ماوراء این اجزاء و شرائط و یک حقیقتی است که به مجرد گفتن تکبیر، تحقق پیدا می‌کند و بعد تا آخر نماز ادامه پیدا می‌کند. این حقیقت با گفتن تعبیر «یوجد و یدوم و یستمر الی ان یتحقق الفراغ من الصلاه الی ان یتحقق التسليم»، این مسأله «یدوم و یستمر» شروع شد و فراغت حاصل شد اینها همه دلیل بر این است که این عنوانش، عنوان مرکب نیست، و الاّ در مرکبات دیگر شما با چنین تعبیری هیچ گونه برخورد نمی‌کنید و هیچ گونه استعمال نمی‌کنید. پس این اجزاء به تعبیر ایشان به منزله موارد هستند، لکن حقیقت «صلاه» عبارت از همان خضوع خاص و خشوع خاص است و این خضوع و خشوع در تمامی نمازها وجود دارد، موارد در حال تغییر است، گاهی کیفی تغییر می‌کند، رکوع معمولی، رکوع مع الایماء این تغییر کیفی است و همین طور سجود. گاهی کما تغییر می‌کند نماز حاضر و مسافر، گاهی نماز مع الوضوء است، گاهی مع التیمم است، این اختلاف در موارد از نظر کمیت و کیفیت هیچ لطمه‌ای به آن حقیقت واحده که عبارت از آن خضوع خاص است و در تمامی نمازهای صحیحه تحقق دارد، نمی‌زند. در نماز چهار رکعتی همان معنای خاص خضوعی وجود دارد که در نماز دو رکعتی هم هست و حتی «صلاه» غریق هم همان معنی خاص خضوعی در آن تحقق دارد، ولو این که صورتاً با هیچ یک از نمازهای دیگر مشابَهت در اجزاء و شرائط ندارد. می‌فرمایند: این است معنای صلاه و ماهیت صلاه و این ماهیت هم تنها در

نمازهای صحیح و وجود دارد، نماز باطل فاقد این توجه خاص و خضوع خاص است. نه این که معنی خضوع آن توجه قلبی باشد، که بگویید چه بسا در نماز فاسد هم این توجه قلبی وجود دارد، نه یک خضوع خاصی است که تنها در محدوده نمازهای صحیح این خضوع خاص تحقق دارد و در نمازهای باطل اصلاً وجودی برای این حقیقت نیست.

اما مؤیدی که ما اضافه بر بیان ایشان عرض می کنیم، آن مطلبی است که چندی قبل هم اشاره به آن مطلب شد و آن این است که از تعبیراتی که در روایات شده و از عنوانی که به «تکبیره الاحرام» داده شده که کلمه تکبیر اضافه به احرام شده و در روایات هم می فرماید: «تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم» معلوم می شود که نماز عبارت از یک حالت احرامی خاص است، مثل همان احرامی که در حج تحقق پیدا می کند؛ در حج با گفتن تلبیه و نیت حج حقیقت احرام محقق می شود. این حقیقت احرام ادامه و استفاده پیدا می کند تا آخر افعال حج، یعنی تا زمانی که محلل بیاید، مسأله حلق و تقصیر مطرح بشود، حلق و تقصیر که آمد آن روز است که انسان می گوید: دیگر از احرام بیرون آمدم، آن حالت احرامی که با شروع احرام محقق شده بود، با حلق و تقصیر تبدیل به حالت محللی پیدا می کند.

در روایات ما همین تعبیر را در نماز می بینیم، «تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم» یعنی «صلاه» را به منزله یک احرام صغیری فرض کرده، که این احرام به مجرد گفتن «تکبیره الاحرام» به قصد نماز، تحقق پیدا می کند. انسان در حالت احرام صلاتی قرار می گیرد و این احرام همین طور استفاده پیدا می کند تا وقتی که نوبت به تسلیم و گفتن «السلام علیکم و رحمه الله و برکاته» برسد. همان طوری که احرام حج یک محرمانی دارد، احرام صلاتی هم محرمانی دارد. احرام صلاتی تکلم در آن حرام است، استدبار قبله حرام است، ضحک حرام است، بکا حرام است و همین طور چیزهای دیگری که در این رابطه ملاحظه می کنیم. پس این روایاتی هم که این جوری تعبیر کرده و از تکبیره اول نماز هم به «تکبیره الاحرام» تعبیر می کنید، همه دلیل بر این است که «صلاه» غیر از این اعمال و افعال و اجزاء و شرائط است. بلکه یک حقیقت دیگری است که به تعبیر ایشان، به عنوان موارد این حقیقت مطرح هستند و «شیئیه الشیء» هم به همان صورت است «لا بمادته و ماده» است. این بیان ایشان انصافاً فی حد نفسه، بیان بسیار جالب و خوبی است.

### مناقشه در کلام مرحوم آقای بروجردی (ره)

اما دو سؤال در این رابطه مطرح است که اگر جوابی داشته باشند، دیگر این بیان تمام است. یک مناقشه این است: شما اجزاء نماز را به مواد تشبیه کردید، یک شیء که دارای ده ماده می باشد، آیا حقیقت آن شیء و به تعبیر شما صورت آن شیء که «شیئیه الشیء بصورته» است، آیا ممکن است به

مجرد تحقق یک ماده تحقق پیدا کند؟ مدعای شما این است که می گوئید: حقیقت نماز به گفتن «تکبیره الاحرام» تحقق پیدا می کند، آن خضوع خاص به گفتن «الله اکبر» حاصل می شود و بقیه اش جنبه استدامه ای دارد، ما می گوئیم: این را چطوری می توانیم تصور کنیم که رکوع هم مثل «تکبیره الاحرام» به عنوان یک ماده در نماز دخالت داشته باشد ولی هنوز این ماده تحقق پیدا نکرده، در خارج حاصل نشده مع ذلك بگوئیم نماز حاصل شد. این که شما می فرمایید: «شیئیه الشیء بصورته لا بمادته» آیا معنای این عبارت این است که ماده اصلا وجودش در شیئیه شیء دخالت ندارد؟ این که معنایش نیست. ماده باید باشد، صورت هم لازم است تحقق داشته باشد، ولی آن چه اساس در «شیئیه شیء» است، صورت است نه ماده. آیا صورت بلاماده می تواند تحقق پیدا بکند تا شیئیه شیء هم دنبالش تحقق پیدا بکند؟ لازمه بیان شما چنین مطلبی است، شما می گوئید: رکوع به عنوان ماده مطرح است، سجود به عنوان ماده مطرح است، تشهد به عنوان ماده مطرح است، از طرفی هم می فرمایید: که به گفتن «الله اکبر» حقیقت نماز تحقق پیدا کرد، چطور قبل از آن که موارد دیگر تحقق پیدا بکند شما حکم به تحقق خود نماز کردید؟ یا بفرمایید: که عنوان، عنوان ماده و صورت نیست و یا این که با تعبیری که شما می فرمایید: اینها را عبارت از موارد می گیرید و نماز را عبارت از آن صورت می گیرید و شیئیه را در رابطه با صورت قرار می دهید. آن وقت این سؤال مطرح است که چطور می شود هم رکوع و سجود به عنوان ماده مدخلیت داشته باشد و هم قبل از آن که رکوع و سجود تحقق پیدا کند، بگوئیم: صلاه تحقق پیدا کرد، دیگر منتظر آمدن رکوع و سجود نباشد، یعنی نیازی کأن به این مواد در خودش نمی بیند. حتی اگر شما به صورت کشف هم بخواهید این مطلب را بفرمایید، کشف می کنیم که از اول نماز تحقق داشته، اما اگر بعد رکوع و سجود نیامد، تشهد و تسلیم نیامد، کشف می کنیم از اول نماز تحقق پیدا نکرده است. می گوئیم: این تعبیر به کشف هم درست نیست، مواد کاشف از این نیست که آن صورت «قبل المواد» تحقق پیدا کرده ولو تمام مواد هم اجتماع پیدا بکند، اما کاشفیت از این معنا ندارد که صوره قبل الماده تحقق پیدا کرده و این شاید از نظر فلسفه مستحیل باشد، چطور ممکن است که صورت قبل الماده تحقق پیدا بکند ولو به صورت کشف؟ لذا اولین سؤال این است که اگر شما مسأله را مربوط به مسأله صورت و ماده کردید، دیگر نمی توان ادعا کرد که قبل از تحقق مواد، صورت محقق شده، حادث شده، منتها «الی آخر الصلاه» ادامه و استدامه پیدا می کند.

### فرق نماز با مرکبات دیگر

سؤال دوم این است، اگر از متشرعه پرسید که آیا نماز غیر از این اجزاء و شرائط، چیز دیگری هست؟ ظاهر این است که این معنا مورد تأیید واقع نمی شود. اگر از متشرعه پرسید که نماز

چیست؟ همین اجزاء و شرائط را بیان می کند، در ذهنش نیست که نماز یک حقیقت دیگری است، آن هم به این کیفیتی که ایشان بیان فرمودند. لذا این بیان با آنچه که در ذهن متشرعه مرتکز است، سازگار نیست. با روایات آنها چه باید کرد؟ آن مؤیدی که خود ایشان ذکر کردند و آن مؤیدی که ما عرض کردیم که می گوییم: از این روایت «تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم»، در حقیقت دو مطلب استفاده می کنیم: یک مطلب این است که این نماز با این که مرکب از مقولات متباین و ماهیات متضاد است، لکن در عین حال یک وحدت اعتباریه بین این مواد ملاحظه شده است، یک وحدت اعتباریه حاکم بر این مقولات متباین و ماهیات متضاد است، همانطوری که در کلام مرحوم محقق اصفهانی هم ملاحظه فرمودید.

### ارتکاز متشرعه و نظر مرحوم آقای بروجردی (ره)

نکته دوم این است که چون در حال صلاه یک سری از امور بر انسان حرام است، صرف این مطلب نیست که انسان تکبیر و قرائت و رکوع و سجود را انجام بدهد، در حالی که اشتغال به انجام این اجزاء را در نماز دارد، یک سری از مسائل هم خداوند تبارک و تعالی برای انسان حرام کرده، مسأله استدبار قبله در حال نماز حرام است، مسأله تکلم و ضحک، بکاء و امثال ذلک در حال نماز حرام است، وجود این محرّمات در حال نماز به ضمیمه آن وحدت اعتباریه ای که حاکم بر نماز است، مصحح این است که بگویند: «تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم» و اگر هم شما بفرمایید: نه اینطور نیست بلکه این تعبیر یک قدری ظهور در بیان مرحوم آقای بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) دارد، می گوییم: همین ارتکاز متشرعه قرینه بر این است که این روایت معنایش به آن کیفیتی که ایشان می خواهند استفاده بکنند، نیست. و علاوه اینکه به آن صورت ظهوری هم انصافاً ندارد، اما ظهور در این دارد که یک وحدت اعتباریه در کار است و در این واحد اعتباری، یک سری از امور حرام است که با شروع نماز حرام می شود و با فراغ از نماز تبدیل به حلیت پیدا می کند و رفع حرمت می شود. و همین وحدت اعتباریه است، آن هم به این جهت.

وحدت اعتباری یک وقت بین یک ماهیاتی می شود که در زمان واحد و در عرض واحد مجتمع هستند. ممکن است چند ماهیت متباین را کنار هم بچینند، مثل کلمه اتومبیل که چیزهای متنوع و مختلف را در عرض هم می چینند و به یک نظر وحدتی به آن نگاه می کنند و اسم واحدی برای آن قرار می دهند. اما یک وقت این است که این مرکب اعتباری یعنی مرکبی که وحدت اعتباریه برایش حاکم است، اجزایش طولی است، یعنی یکی پس از دیگری باید تحقق پیدا کند، در طول زمان باید تحقق پیدا کند، این طور نیست که در عرض واحد و در کنار هم مجتمعا این معنا تحقق داشته باشد، اینجا یک ماهیات متباینه ای داریم که در طول زمان، یکی پس از دیگری باید تحقق پیدا کند و یک

وحدت اعتباری هم حاکم بر این نوع ماهیات است. آیا این مجوز این معنا نیست که به مجرد این که وارد نماز شد، بگوییم: «شرع فی الصلاه»؟ یا اگر در وسط نماز بود بگوییم: «هو فی الصلاه»؟ یا در آخر نماز بگوییم: «فرغ من الصلاه»؟ آیا به لحاظ این طولیت اجزاء و حکومت وحدت اعتباریه مجوزی برای این نوع تعبیرات وجود ندارد؟ یا این که حتما باید معنای نماز را یک معنای دیگری غیر از این اجزاء و شرائط بدانیم تا آن وقت بگوییم: «شرع فی الصلاه»؟

ظاهر این است که با توجه به آن ارتکاز متشرعه و این وحدت اعتباریه و طولیت، این مسأله طولیت از خصوصیات نماز است. طولیت اجزاء این مرکبی که با دید وحدت اعتباری به آن نگاه شده، این مصحح این تعبیراتی است که ایشان ذکر فرمودند. لذا بیان ایشان با اینکه فی نفسه انصافا بیان جالبی است و یک قدری با ذهن انسان مأنوس است و با تعبیرات هم نزدیک است، مع ذلک این دو سؤال در رابطه با بیان ایشان مطرح است که مانع می شود که انسان در مقابل این بیان به تمام معنا خاضع و تسلیم شود. پس به این گونه هم تصویر جامع قابل مناقشه است.

آخرین تصویری که در رابطه با جامع هست تصویری است که سیدنا الاستاذ الاعظم الامام «مد ظله العالی» با ذکر یک مقدمه ای که در این مقدمه جهات مختلفی مطرح شده، تعرض می کنیم و بحث می کنیم، بینیم در این تصویر ایشان مناقشه ای وارد هست یا نه؟ اگر در آن مناقشه باشد آن وقت در مقام تصویر جامع بنابر قول صحیحی، نتوانسته ایم راه به جایی پیدا بکنیم. بیان ایشان را در درسهای بعد ذکر می کنیم.

### دعوت طلاب به حضور در جبهه ها

چند روز تعطیل رسمی حوزه است و یک موقعیتی است خوب است آقایان سری به جبهه ها بزنند، مخصوصا جبهه های جنوب، با شدت نیازی که در جبهه ها به مبلغ وجود دارد و اتفاقا موقعیت تبلیغی جبهه هم الان حائز اهمیت است به حسب فراغت و کثرت بچه های رزمنده که تعدادشان زیاد است. امیدوارم خداوند تبارک و تعالی ما را به انجام وظایف و مسؤولیتها موفق بدارد ان شاء الله.

### پرسش:

۱ - تصویر جامع بنابر نظر مرحوم آقای بروجردی (ره) چگونه است؟

۲ - مناقشات در کلام مرحوم آقای بروجردی (ره) را بیان کنید.

۳ - فرق نماز با مرکبات دیگر در چه چیز است؟

۴ - آیا ارتکاز متشرعه در تأیید نظر مرحوم آقای بروجردی (ره) است؟



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### تصویر جامع بنا بر نظر حضرت امام (مد ظله)

آخرین تصویری که برای جامع، بنا بر قول صحیحی ذکر شده است، تصویری است که سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ظله العالی) بیان فرموده اند. ایشان قبل از بیان جامع مقدمه ای را ذکر کرده اند که در این مقدمه جهاتی ذکر و یا تذکر داده شده است، که این جهات را باید قبلاً در نظر بگیریم و بعد وارد ذی المقدمه و تصویر جامع بشویم. یکی از این جهاتی که در مقدمه ذکر فرموده اند، این است که مسأله صحت و فساد همان طوری که در معنای صحیح و فاسد ملاحظه فرمودید، از عوارض وجود ماهیت است، ماهیت بعد از آن که در خارج وجود پیدا کرد «تاره يتصف بالصحة» و «تاره يتصف بالفساد».

مسأله تقرّب ماهوی؛ اتصاف به صحت و فساد ندارد، همان طوری که در تکوینات هم مسأله صحت و فساد به همین گونه است. ما نمی توانیم این ماهیت را معروض صحت یا معروض فساد ببینیم. اما بعد از آن که در خارج وجود پیدا کرد، گاهی صحیح و گاهی فاسد است. از این جهت، مرکبات اعتباریه مانند صلاه، در هیچ جهت فرقی با تکوینات نمی کند. ما از این راه به یک مطلبی می رسیم و نکته ای بر ما روشن می شود که در معانی الفاظ این عبادات با توجه به این که وضع عام و

موضوع له عام است، معانی این الفاظ، ماهیات و مفاهیم و عناوین و کلیات هستند، قبل از آن که در خارج تحقق پیدا کنند. پس معنای صلاحه را قبل از آن که به مرحله وجود برسد و قبل از آن که صلاحیت معروضیت برای صحت و فساد پیدا کند، باید بررسی کنیم، در آن مرحله باید موضوع له را به دست بیاوریم، در حقیقت صحت و فساد، مربوط به یک مرحله است و مسأله تسمیه و وضع مربوط به مرحله دیگر است. مقام تسمیه و مقام وضع مربوط به مرحله ماهیات است و صحت و فساد مربوط به مقام وجود است که گاهی وجود، اتصاف به صحت پیدا می کند و گاهی اتصاف به فساد، آن هم نه هر وجودی بلکه تنها وجود خارجی است که این صلاحیت و معروضیت در آن وجود دارد.

جهت دوم همان معنایی است که ما عرض کردیم صحت و فساد به معنای تمامیت و نقص نیست. برای این که تمامیت و نقص همان طوری که شواهد و قرائنی ذکر کردیم و موارد استعمالات را ملاحظه کردیم، غیر از عنوان صحت و فساد است، صحت و فساد تقابلهشان، تقابل تضاد است، اما تمامیت و نقص، تقابلهشان، تقابل عدم و ملکه است و این شاهد بر این است که نمی توانیم صحت را به معنای تمامیت بگیریم و فساد را به معنای نقص بگیریم، بلکه معنای صحت و فساد را ذکر کردیم و تقابلهشان هم تقابل تضاد است.

از اینجا انتقال به مطلب سومی پیدا می کنیم و آن این است که اگر تقابل، تقابل تضاد شد، لازمه متضادین این است که نمی توانیم آنها را از امور اضافیه بشماریم و بگوییم: این عمل، «صحیح بالاضافه الی کذا» و در عین حال «باطل بالاضافه الی کذا». یعنی آن طوری که مرحوم آخوند(ره) در ذیل همین بحث صحت و فساد تصریح کرده اند به این که صحت و فساد به اعتبار حالات و به اعتبار اشخاص و به اعتبار موارد فرق می کند، «و یمكن ان یکون عمل صحیحا و فاسدا معا، صحیحا بالاضافه الی حاله و فاسدا بالاضافه الی حاله اُخری». در تقابل تضاد چنین چیزی مطرح نیست، اگر هم گفته اند که متضادین قابل اجتماع نیستند معنایش این است که به هیچ وجه و در هیچ حالتی و به هیچ کیفیتی متضادین نمی توانند با یکدیگر جمع شوند. اگر بین اسود و ابیض تضاد تحقق داشت، دیگر معنا ندارد که در عین این که بین اینها تضاد موجود است، بگوییم: امر اضافی است، یعنی «یمكن ان یکون السواد سوادا بالنسبه الی حاله» و همین سواد «بیاضا بالاضافه الی حاله اُخری»، «سواد بالاضافه الی شخص و بیاض بالاضافه الی آخر». در مسأله تقابل تضاد، دیگر مسأله اضافه و اختلاف که نتیجه اش این بشود که هر دو در یک مورد، امکان اجتماع داشته باشند، لکن به لحاظ حالتین و شخصین و موردین و امثال اینها در باب تضاد امکان ندارد و اگر ما تقابل صحت و فساد را، تقابل تضاد دانستیم طبعاً با صحت و فساد هم همین گونه باید معامله کنیم. این هم جهت سومی است که ایشان تذکر می دهند.

اما جهت چهارم این است، گفتیم که اجزاء «بتمامها» داخل در محل نزاع است و اما شرائط «علی اقسام ثلاثه» یک قسم شرایطی است که امکان اخذ در متعلق داشت و خارجا هم در متعلق اخذ شده بود، مثل اکثر شرائط، مانند: طهارت، ستر، استقبال و امثال ذلک. قسم دوم شرایطی بود که امکان اخذ در متعلق داشت لکن خارجا در متعلق اخذ نشده بود، مثل عدم وجود مزاحم اقوی در مسأله صلاه و ازاله، بنابر قول آنهايي که نماز را با وجود امر به ازاله باطل می دانند. معنای بطلان صلاه این است که یکی از شرائط صحت نماز عدم وجود مزاحم اقوی است. قسم سوم شرایطی بود که نه امکان اخذ در متعلق داشت و طبعاً نه در متعلق اخذ شده بود، چون امکان اخذ نداشت. مثل قصد قربت به معنای اتیان «بداعی الامر» آن هم بنابر عقیده مرحوم محقق خراسانی، که قصد قربت به این معنا را می فرماید: «لا یمکن ان یؤخذ فی المتعلق اصلاً» ما عرض کردیم که قسم اول شرائط بلاشکال داخل در محل نزاع صحیحی و اعمی است.

اما قسم دوم و سوم را مرحوم محقق نائینی (أعلى الله مقامه الشریف) می فرمودند امکان ندارد که داخل در محل بحث باشد و قائل به استحاله دخول اینها در محل بحث بودند، لکن عرض کردیم که قائل به استحاله نمی شویم. اما ظاهر این است که این قسم دوم و سوم از محل بحث خارج است و آن کسی که قائل به صحت است یعنی می گوید: الفاظ برای معانی صحیحه وضع شده است، دو قسم را خارج از مسمی و موضوع له می داند. ایشان می فرماید: مطلب چهارم را متوجه مطلبی می کند و آن این است که آن چه را که صحیحی قائل است، عبارت از این است که این الفاظ برای اجزاء و خصوص شرایط قسم اول وضع شده است، اما همین ماهیت به این کیفیت اگر در خارج تحقق پیدا کرد و لباس عمل پوشید، آیا شما می توانید بگویید: «هذه صلاه صحیحه»؟ اگر در نماز فقط اجزاء و شرائط قسم اول وجود داشت، اما شرائط قسم ثانی وجود نداشت و یا شرائط قسم سوم مثل مسأله قصد قربت بنابر رأی محقق خراسانی وجود نداشت، آیا نمازی را که بدون قصد قربت در خارج تحقق پیدا کند می توانیم بگوییم: «هذه صلاه صحیحه»؟ قوام صحت نماز به قصد قربت است، عمده شخصیت نماز به قصد قربتی است که در آن تحقق دارد. لذا اینجا به این معنا می رسیم که آنچه را که صحیحی به عنوان صحیحی در مقام تسمیه و در مقام موضوع له قائل است، که عبارت از اجزا و شرائط قسم اول است همان مسمی و موضوع له است که به اصطلاح ما از آن تعبیر به صحت می کنیم.

اگر همان در خارج تحقق پیدا کند بدون شرائط قسم دوم و سوم «لا یكون صحیحاً». نماز مزاحم با ازاله «علی القول بالبطلان لا یتصف بالصحه» نماز فاقد قصد قربت معنا ندارد که اتصاف به صحت پیدا بکند.

پس اینجا در حقیقت راهی برای ما باز شد و آن این است که آنچه را که صحیحی در مقام تسمیه معتقد است معنایش این نیست که اگر او در خارج وجود پیدا کرد لا محاله اتصاف به صحت پیدا

می‌کند، برای این که در اتصاف به صحت در خارج تمام اقسام شرائط دخالت دارند. اگر یکی از اقسام شرائط تحقق نداشته باشد معنا ندارد که در خارج اتصاف به صحت پیدا کند. لکن در عین حال، گفتیم که اینها از مقام تسمیه و موضوع له خارج است. پس موضوع له صحیحی آن نیست که اگر در خارج وجود پیدا کرد لا محاله باید اتصاف به صحت پیدا کند و الا باید تمامی شرائط را شما داخل در محل نزاع و محل بحث قرار بدهید.

### اختلاف وضع در اقسام مرکبات

ایشان بعد از ذکر این چهار مقدمه، وارد ذی المقدمه می‌شوند و می‌فرمایند: الفاظی که برای مرکبات، چه مرکبات حقیقه و تکوینی و چه مرکبات اعتباریه وضع می‌شود، چند جور است و نحوه اینها مختلف است. گاهی در این لفظ برای مرکب، هم مواد مخصوص و هم هیأت مخصوص را در نظر می‌گیرند، بطوری که اگر آن مواد، کمترین تغییری به زیاده یا به نقیصه پیدا کند و یا در هیأت کمترین تغییری پیدا شود، موضوع له نخواهد بود. این لفظ برای او وضع نشده است و اگر لفظ را هم بر او اطلاق بکنند به عنوان غیر موضوع له و مجاز و مسامحه باید اطلاق بشود. گاهی مواد مخصوصی در لفظ در نظر گرفته نشده است، لکن هیأت مخصوصی در آن ملاحظه شده است. گاهی هم عکس این معنا است، اینها مهم نیست.

عمده این قسم چهارم است. گاهی ما یک سری مرکباتی داریم که الفاظی در مقابل آنها وضع شده است که نه مواد مخصوصی در آنها مدخلیت دارد و نه هیأت مخصوصی، بلکه به اعتبار اینکه یک غرض خاصی را تأمین می‌کند و یک اثر خاصی بر آنها ترتب پیدا می‌کند لفظ به اعتبار ترتب آن اثر وضع شده است، ماده، هر ماده ای باشد، هیأت، هر هیأتی باشد و این را حتی در مرکبات غیر شرعیه ملاحظه می‌کنیم. مثالی که برای این قسم زده می‌شود، مسأله دار است، یعنی خانه، خانه یعنی محلی که برای سکونت و جهاتی که در سکونت دخالت دارد آماده و مهیا شده است، موادی که این دار را تشکیل می‌دهد هر چه باشد فرقی نمی‌کند، خشت باشد، سنگ باشد، آجر باشد، سیمان باشد، آهن باشد، هیأتی که در این اخذ شده هر هیأتی باشد، مربع باشد، مستطیل باشد، دایره باشد، یک طبقه باشد، پنج طبقه باشد، اینها دخالتی در معنا و موضوع له لفظ دار ندارد. به اعتبار این که وضع دار برای آن مجموعه ساختمانی است که نیاز سکونی انسان را تأمین می‌کند و صلاحیت برای مسکن انسان دارد.

بعد ایشان می‌فرماید: ما که در مثل دار توانستیم چنین چیزی را پیدا کنیم چه مانعی دارد که در باب لفظ صلاه هم چنین مطلبی را ذکر کنیم؟ بگوییم: صلاه لفظی است که وضع شده برای یک مرکب اعتباری شرعی که نه ماده معینی از قبیل قرائت و امثال ذلک در آن دخالت دارد و نه هیأت معینی، قیام

باشد، قعود باشد، هرچه که باشد هیچ کدام بخصوصه در موضوع له لفظ صلاه دخالت ندارد. یک مرکب اعتباری خاص که «لا تكون محدوده من حیث المواد و لا من حیث الهیئات» مثل عنوان دار که شما در مجموعه ساختمانی ملاحظه می کنید. حتی محدودیتش به این نحو هم نیست که کسی بگوید: صلاه آن ماهیتی است که «اذا وجدت فی الخارج لا تنطبق الا علی الافراد الصحیحه»، آن ماهیتی که اگر در خارج وجود پیدا کرد تنها در دایره افراد صحیحه محدود بشود، ایشان می فرماید:

این هم نیست، چرا؟ برای این که ما شرائط قسم دوم و سوم را خارج کردیم، گفتیم: شرائط قسم دوم و سوم از موضوع له و ماهیت صلاه بیرون است. لذا شما نمی توانید بگویید: حتی به این درجه محدودیت دارد که اگر در خارج وجود پیدا کرد حتما باید بر افراد صحیحه انطباق پیدا بکند، نه، نماز بدون قصد قربت هم این ماهیت در آن تحقق دارد، نماز مزاحم با ازاله ای که اقوای از صلاه است باز هم این ماهیت و مسمی در آن تحقق دارد. اما آن چیزی که هست این است که یک مرکب اعتباری خاصی است که بر نماز مسافر صدق می کند، بر نماز حاضر صدق می کند، بر نماز ایستاده و نماز نشسته صدق می کند، بر نماز مستأجر صدق می کند، عرف متشرعه هم به هر کدام از این صلاتها که برخورد کند می بیند که ماهیت صلاه را در آنجا پیاده می کند و حکم می کند «بأنّ زیدا یصلی» مثلا.

### اشکالات وارد بر راه حل امام (مد ظله)

لکن ایشان می فرمایند در عین حال قبول می کنیم که ما دو جا گیر می افتیم که نمی دانیم چه کار کنیم؟ یکی را توجیه می کند، اما یکی دیگر را توجیه هم نمی شود کرد. می فرمایند: یکی مسأله غرقی است که غریق وقتی که با توجه قلبیش نماز می خواند و در ظاهر حتی قدرت ایماء به چشم و ابرو و امثال ذلک ندارد، چطور می توانیم به او بگوییم: «هذه صلاه؟» این چیست؟ آیا عنوان صلاه با این بیانی که ما ذکر کردیم بر آن منطبق است؟ ایشان می فرمایند: اینجا را توجیه می کنیم، می گوئیم: اطلاق صلاه بر صلاه غرقی «لیست علی نحو الحقیقه بل علی نحو المجاز و المسامحه». صلاه غرقی در حقیقت «لیست بصلاه»، همان طوری که آن روز درباره صلاه میت ذکر می کردیم که احتمالا نماز میت از دایره صلاه بیرون باشد. مشکل دومی که ایشان می فرمایند که اینجا دیگر دچار مشکل می شویم، این است که شما شرائط قسم دوم و سوم را از ماهیت و مسمی و موضوع له خارج کردید، اما شرائط قسم اول بلا اشکال در محل نزاع و مقام تسمیه بنابر قول صحیحی دخالت دارد، با این که شرائط، مخصوصا از قبیل طهارت و امثال ذلک است، این چه دخالتی در کیفیت صلاه دارد؟ کسی که ایستاده و «یصلی» وقتی که متشرعه می گویند: «هذا الشخص یصلی» کجای این نوشته که «أنه مع الطهاره؟» مگر طهارت دیدنی است؟ و به عبارت اصطلاحی و علمی، در باب أجزاء، در مثل دار و امثال ذلک و لو اینکه مواد و هیأت خاصی در آن دخالت ندارد اما بالاخره اجزا ملموس و محسوس

است، حالا هر جزئی باشد، هر ماده ای باشد، بالاخره انسان می بیند و احساس می کند.

اما در باب شرائط، خودشان که دخالت در موضوع له و مسمی ندارند، تقییدشان دخالت و مدخلیت دارد و به تعبیر «صلّ مع الطهاره» معیتشان مطرح است، این معیت از کجا احساس می شود و از چه راهی به دست می آید؟ تا ما در آنجایی که نماز با طهارت باشد بگوییم: «هذه صلاه» و آنجایی که فاقد طهارت است بگوییم: «هذه لیست بصلاه». آنچه که فاقد طهارت است از نظر جنبه ترکیبی چه نقصی در آن وجود دارد؟ لذا می فرمایند: ما دچار اشکال می شویم، مسأله را از نظر اجزاء می توانیم به این خصوصیت، که نه ماده ای و نه کیفیتی در آن مدخلیت دارد تمام بکنیم، اما در رابطه با شرائط قسم اول این مشکله برای ما پیش می آید. این هم، بیان ایشان که خوشبختانه با توجه به دو تا اشکال در کلامشان که خودشان مطرح فرموده اند، در حقیقت راه را برای این باز کرده اند که بتوانیم عرض کنیم که این را هم نمی شود به عنوان تصویر جامع مطرح کنیم. برای این که جامعی که مستلزم این است که صلاه غریق را به صورت استثنای منقطع خارج کنیم و مستلزم این است که حتی شرائط قسم اول را کنار بزنیم، در حقیقت باید گفت: «هذا لیس بتصویر الجامع» و الا این که تصویر جامع بکنیم و بعد هم اعتراف به دو اشکال کرده و بگوییم یکی از آنها قابل حل و توجیه نیست، در حقیقت رجوع به این می کند که این هم مثل سایر تصویرات، نمی تواند عنوان تصویر جامع پیدا کند.

ما صلاه غریق را نمی توانیم از عنوان صلاه بودن بیرون ببریم، حتی اگر صلاه میت را هم از عنوان صلاتی بیرون کنیم صلاه غریق را از عنوان صلاه نمی شود خارج کرد به طوری که اطلاق صلاه بر او مسامحه باشد. پس به این کیفیت هم تصویر جامع به نظر می رسد که «لیس بتمام». حالا چه باید کرد؟ شاید یک اشکالی در اصل کبرای مسأله به نظر برسد و آن اینکه چرا ما نیاز به تصور جامع داشته باشیم؟ در این رابطه بحثی را در درس بعد ان شاء الله عرض می کنیم.

### پرسش:

۱ - تصویر جامع بنا بر نظر حضرت امام(ره) را توضیح دهید.

۲ - اختلاف وضع در اقسام مرکبات به چه صورت است؟

۳ - اشکالات وارد بر راه حل امام(ره) را بیان نمایید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام الدين.

### غرض از تصویر جامع در کلام آخوند(ره)

تصویر جامع به این کیفیتی که در کلام مرحوم آخوند(ره) و یا بزرگان از تلامذه ایشان و یا در کلام امام بزرگوار(مد ظله) بود، دچار اشکال بود و در حقیقت ما نتوانستیم بنابر صحیحی یک تصویر جامعی که با تمام شرائط و خصوصیات منطبق باشد، داشته باشیم. لکن یک بحثی به نظر می رسد راجع به کبرای این مسأله و آن این است که ما قدر جامع را برای چه می خواهیم تصویر کنیم؟ یک وقت هدف ما و غرض ما از تصویر جامع بنابر قول صحیحی آن هدفی است که مرحوم محقق خراسانی(ره) در کفایه تعقیب کرده اند که ایشان مقدمتا فرموده اند که هم صحیحی و هم اعمی باید جامعی تصویر بکنند. بعد به دنبال این مطلب در مقام برآمده اند و بنابر قول صحیحی، خود ایشان تصویر جامع کرده اند و در حقیقت فرموده اند که صحیحی می تواند تصویر جامع بکند و بعد نوبت به اعمی که می رسد چند تا قدر جامع بنابر قول اعمی ذکر می کند و همه اش را مورد مناقشه و اشکال قرار می دهد. نتیجه این می شود که ایشان از این راه می خواهند مختار خودشان را ثابت کنند و آن مدعا، صحیحی بودن است، چون در مسأله صحیحی و اعمی ایشان قول صحیحی را اختیار کرده اند. از راه این که صحیحی می تواند تصویر جامع بکند و اعمی نمی تواند تصویر جامعی داشته

باشد در حالی که «علی کلام القولین» تصویر جامع لازم است چه نتیجه می گیرند؟ نتیجه می گیرند که پس حق با صحیحی است، «لأنه يمكن له ان يصور الجامع» صحیحی می تواند تصویر جامع کند به آن کیفیتی که خودشان بیان کرده اند و اعمی نمی تواند. پس چون صحیحی می تواند و اعمی نمی تواند لذا حق با صحیحی است، حق با آن کسی است که عنوان صحیحی را در این مسأله اختیار کرده است. اگر ما مسأله تصویر جامع را در رابطه با این هدف دنبال کنیم و بخواهیم که از راه تصویر جامع اثبات مدعای صحیحی را داشته باشیم و بگوییم: صحیحی چون می تواند تصویر جامع بکند و اعمی نمی تواند، لذا حق با صحیحی است.

اگر ما این جور با مسأله تصویر جامع برخورد کنیم که از کلام مرحوم محقق خراسانی روی هم رفته یک چنین مطلبی استفاده می شود؛ جوابش این است که اصلا شما هم نتوانستید تصویر جامع درست کنید، برای این که هم تصویر شما و هم تصویر اجلای از تلامذه و تلامذه تلامذه شما، همه دچار اشکال و مناقشه بود، شما هم نتوانستید این کار را بکنید. و اشکال دوم به ایشان این است که بحث ما در صحیحی و اعمی مثلا یک قسمت مهمش کانه بحث در حقیقت و مجاز است، آنهایی که قائل به ثبوت حقیقت شرعی هستند وقتی که مسأله صحیحی و اعمی بین آنها مطرح می شود بحث در این است که این حقیقت جدید و این حقیقت شرعی مستحده، آیا معنای حقیقی لفظ صلاه، خصوص صلاتی است که منطبق بر افراد صحیح است؟ یا این که صلاه یک معنایی دارد که به صورت حقیقت هم بر افراد صحیح منطبق می شود و هم بر افراد فاسده؟ کانه بحث در حقیقت و مجاز است.

### ارتباط تصویر جامع و علائم حقیقت و مجاز

اشکالی به مرحوم آخوند(ره) می شود که مگر یکی از علائم حقیقت داشتن تصویر جامع است؟ علائم حقیقت و مجاز؛ یکی تبادر و یکی عدم صحت سلب بود، یکی هم مسأله اطراد «علی اشکال فیه» بود، آیا کسی می تواند علامت چهارمی به نام تصویر جامع برای تشخیص حقیقت از مجاز مطرح کند؟ شما تصویر جامع را برای تشخیص معنای حقیقی می خواهید به دست بیاورید، پس یک علامتی به علائم حقیقت و مجاز به نام تصویر الجامع و عدم تصویر الجامع اضافه کنید. به این بیان مرحوم محقق خراسانی، برای رسیدن به آن هدف دو اشکال به آن وارد است: یکی اصل تصویر جامع به نحوی که ایشان تصویر کرده اند ناتمام است و ثانیاً اینکه تصویر جامع چه ربطی به تشخیص حقیقت از مجاز دارد؟ که اگر مثلاً در عکس این مطلب اگر اعمی می توانست تصویر جامع کند، لکن صحیحی نمی توانست تصویر جامع کند نتیجه این بشود که ما حق را به اعمی بدهیم، «لأنه يمكن له ان يصور الجامع». پس به این صورت اگر ما با مسأله تصویر جامع برخورد کنیم واقعش این است که نه تصویر جامع می توانیم داشته باشیم و نه تصویر جامع، مفید به حال ما واقع خواهد شد.



اما اگر با مسأله طور دیگری برخورد کنیم که قول صحیحی را مثلاً از راه تبادل ثابت کنیم، از راه صحت سلب صلاه از صلاه فاسده ثابت کردیم، گفتیم: نماز، صحت سلب دارد «عن الصلاه الفاسده»، چون که راه اثبات قول صحیحی مسأله تصویر جامع نبود، راه اثبات قول صحیحی همان راه های معمولی بود، تبادل، صحت سلب نسبت به نماز فاسد و امثال ذلک که در حقیقت از آن طرق ما قول صحیحی را به اثبات رساندیم. این بحث پیش می آید که اگر ما از راه تبادل ثابت کردیم که صلاه برای یک معنایی ثابت شده که «لا ینطبق الا علی الافراد الصحیحه» عمده جای حساس بحث اینجاست. ما چکاره ایم که تصویر جامع بکنیم و به ما چه ارتباطی دارد؟ تصویر جامع را شارع باید بکند، واضع و نام گذارنده باید تصویر جامع کند، اما من و شما چه لزومی دارد که بنشینیم و تصویر جامع کنیم؟ شما وقتی که معنای صحیح به ذهنتان متبادر شد، می فهمید که شارع یک جماعی بین افراد صحیحه خودش در نظر گرفته است، چون وضع عام و موضوع له عام است و لفظ صلاه را هم برای او وضع کرده است، اما کدام ضرورتی اقتضا می کند که من و شما بنشینیم و تصویر جامع کنیم؟ مگر آن چه را که شارع متصدی شده، ضرورت دارد که من و شما او را درک کنیم؟ چه ضرورتی دارد که من و شما بنشینیم و بگوییم که جامع چیست؟ هرچه می خواهد باشد. ما می دانیم که شارع یک جماعی را در نظر گرفته است، به لحاظ این که این لفظ وضع عام و موضوع له عام دارد، اما این که آن جامع کدام است لازم نیست که ما پی به آن جامع ببریم، حتی به «آثاره و خواصه» که مرحوم آقای آخوند(ره) ذکر می کنند، از راه آثار هم ضرورتی ندارد که ما آن جامع را به دست بیاوریم.

پس دو مطلب را کنار هم گذاشتیم: یکی این که وضع عام و موضوع له عام است و یکی هم این که مقتضای تبادل یک معنایی است که نمازهای فاسد بیرون است. نتیجه می گیریم که یک جماعی هست و شارع آن جامع را در نظر گرفته است، اما من چه لزومی دارد که تصویر جامع کنم؟ چه ضرورتی اقتضا می کند که من پیرو شارع که قائل به صحیح هستم و متبادر را یک معنای منطبق بر خصوص افراد صحیحه می دانم اما در عین حال باید من بفهمم که جامع چیست؟ ممکن است به ذهن شما این شبهه بیاید که اگر شما جامع را نفهمید پس چطور ادعای تبادل می کنید؟ چه چیزی انساباق به ذهن شما پیدا می کند؟ کسی که مدعی تبادل است و از راه تبادل می خواهد آن معنا را به دست بیاورد چطور می شود که آن معنا برایش ابهام داشته باشد و مع ذلک ادعای تبادل و انساباق به ذهن بکند؟ می گوییم:

هیچ مانعی ندارد، در خیلی از موارد الفاظی هست که معنایی از آنها به طور وضوح و روشن در ذهن انسان می آید، اما اگر کنه آن معنا را بخواهند از انسان پرسند انسان نمی تواند کنه آن معنا را بیان بکند.

نه به معنای این که آن لفظ اجمال و ابهام دارد، نه! معنایش را آدم می فهمد، اما به کنه آن نمی تواند وقوف پیدا بکند. مثل حقیقت وجود، آیا وجود یک لفظ مبهمی است؟ این لفظ مبهم چیست که شما برای معنایش اصالت قائل هستید و اصاله الوجودی می شوید؟ معنایش این است که پس ابهامی

برای شما ندارد، اما در عین این که ابهام ندارد، اگر از شما پرسند که حقیقت وجود و کنه وجود چیست؟ شما نمی‌توانید کنه وجود را بیان کنید، نمی‌توانید روشن کنید که کنه وجود و حقیقت وجود عبارت از چیست؟ لذا منافاتی ندارد که آن جامع به یک معنایی که در باب تبادل مطرح است برای ما روشن است، لذا تبادل پیدا می‌کند. اما اگر «بکنه» از ما پرسند که آن جامع چیست؟ ما نمی‌توانیم این جامع را تصویر بکنیم.

### لزوم تصویر جامع

پس خلاصه‌مطلبی که بعد از این همه تصویرهایی که برای جامع ملاحظه فرمودید، به نظر می‌رسد این است که تصویر جامع را برای چه می‌خواهید؟ آیا برای این می‌خواهید که از این راه قول صحیحی را ثابت کنید؟ دو اشکال به آن وارد است. اما اگر گفتیم: ما نمی‌خواهیم که از راه تصویر جامع قول صحیحی را ثابت کنیم، بلکه از راه تبادل و صحت سلب صلاه از صلاه فاسده مطلب را ثابت می‌کنیم، می‌گوییم: اگر شما از این راه می‌خواهید ثابت کنید چه نیازی به تصویر جامع دارید، شما فقط باید بگویید: وضع عام و موضوع له عام است، از راه تبادل هم صحیحی را انتخاب می‌کنید.

نتیجه این دو تا این است که یک جامعی است و این جامع برای شارع روشن است، اما چه ضرورتی دارد که این جامع را تصویر بکنیم؟ و چه چیزی اقتضا می‌کند که بنشینیم و در مقام تصویر جامع این همه بحث کنیم؟ هیچ ضرورتی در این رابطه ملاحظه نمی‌شود.

در نتیجه با ضمیمه دو مطلب به هم، می‌فهمیم که یک جامعی هست: یکی این که می‌بینیم صلاه مثل انسان می‌ماند، اسم جنس است، وضع عام و موضوع له آن هم عام است. یک مطلب دیگر هم (فرضا، حالا این دومی را نمی‌خواهیم بگوییم که حقا هم این است، از باب فرض می‌گوییم) یک مطلب دیگر هم این که متبادر، خصوص معنای صحیح است، این دو تا را که کنار هم می‌گذاریم «نستکشف» که یک جامع و یک عامی که فقط افراد صحیحه، حتی صلاه غریق را شامل می‌شود این در کار است، اما این که این جامع کدام است؟ چه ضرورتی دارد که من و شما در مقام تحقیق و تصویرش برآییم و آخرش هم بجایی نرسیم؟

(سؤال... و پاسخ استاد): با این فرض؛ ما هم وضع عام و موضوع له عام را حفظ کرده ایم و هم این که متبادر، معنای صحیح است را حفظ کرده ایم، اما این که حالا بدانیم که این جامع چیست حتی «بآثاره»! لازم نیست که بدانیم، این که مرحوم آخوند(ره) می‌گوید: از راه اثر نهی از فحشاء و منکر، این هم ضرورت ندارد، برای این که واضع نیستیم، ما که در مقام تسمیه نقش نداشتیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): ما استکشاف جامع کرده ایم نه تصویر جامع، آخوند(ره) از راه آثار، تصویر جامع کرده است، می‌گوییم: مگر این کلمات برای شما مفهومی روشن نیست؟ بین تصویر

جامع و استکشاف جامع از زمین تا آسمان فرق است، تصویر جامع این است که من خودم به دست آورده ام که جامع چیست. خودم مثل واضعی که در مقام وضع جامع را تصور می کند من هم جامع را تصور کرده ام، اما استکشاف معنایش این است که می فهمیم که یک جامعی بوده و شارع مقدس هم آن جامع را در مقام وضع تصور کرده است و لفظ را هم در مقابل همان جامع قرار داده است، اما آن جامع چیست؟ نمی دانیم.

روی هم رفته آن چه که در این رابطه فکر کردیم به اینجا منتهی شد که ما هیچ ضرورتی ندارد که تصویر جامع کنیم. بله، یک مطلبی اینجا وجود دارد و آن مطلب این است که ما به این تصویر جامعی که شده بود اشکال کردیم که اینها مناقشه و اشکال دارد، آخر هم منتهی شدیم به این که نمی توانیم تصویر جامع بکنیم، اگر مطلب به همین جا ختم بشود همین بود که من عرض کردم. اما اگر کسی مدعی شد که تصویر جامع بنابر قول صحیحی امتناع و استحاله دارد، اصلاً جامع بنابر قول صحیحی «یمتنع و یستحیل»، این یک باب جدیدی را باز می کند، در اینجا دیگر حرف عوض می شود، غیر از آن حرفی است که ما زدیم، که لازم نیست ما تصویر جامع کنیم لکن با ضمیمه دو مطلب می فهمیم که شارع تصویر جامع کرده و جامع برای شارع روشن بوده است.

### مختار در تصویر جامع بنابر نظر استاد

اگر کسی ادعای استحاله کرد و گفت: «لا یعقل الجامع علی قول الصحیحی» و توانست این «لا یعقل» خودش را به اثبات برساند ناچاریم که ما اینجا قول اعمی را انتخاب بکنیم، برای این که روی قول صحیحی اگر جامع ممتنع شد و در حقیقت موضوع له عام و وضع عام امتناع پیدا کرد ناچاریم که قول اعمی را بگیریم که دارای امتناع و استحاله نیست. حالا چه کسی پیدا شده که این حرف را بزند؟ این حرف و این اشکال، اشکالی است که در کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) در همین صفحه اول تصویر جامع بنابر قول به صحیحی مطرح کرده اند، که این مستشکل در مقام اثبات استحاله است، می گوید: روی قول صحیحی جامع، غیر معقول است، اما بنابر قول اعمی «یکون معقولا» این یک راهی می شود برای اثبات قول اعمی اگر بتواند مستشکل، این اشکال خودش را ثابت بکند. حالا اشکالش چیست؟ چون اینجا در کفایه بحث تاین قسمت خیلی مشکل است لذا به این اشکال توجه کنید تا بعد هم به جواب مرحوم محقق خراسانی (ره) و بعد هم اینکه آیا این جواب ایشان تمام است یا ناتمام؟

مستشکل این طور می گوید: این جامع بین نمازهای صحیحه لامحاله از یکی از دو خصوصیت خارج نیست: یا این که امر مرکب است و یا این که امر بسیط است که ما سابقاً می گفتیم: جامع باید بسیط باشد، او می گوید: ما هر دو را فرض می کنیم، جامع بین نمازهای صحیحه «اما ان یکون مرکبا و

اما ان یکون بسیطا» می گوید: هیچ کدامش نمی شود. اگر جامع را بخواهید یک امر مرکب ذات اجزاء بگیریید می گوید: دو تا اشکال دارد: مرکب اگر اجزایش تام باشد «یتصف بالصحه» و اگر بعضی از اجزایش ناقص باشد «یتصف بالفساد» و علاوه بر این مرکب هرچه باشد بنابر آن فرمایشی که خود مرحوم آخوند(ره) هم قبول کرده اند و از این جهت هم مورد قبول است «فی حاله یکون صحیحا و فی حاله یکون فاسدا» پس چطور شما یک مرکبی را به عنوان جامع بین افراد صحیحه فرض می کنید؟ مرکب هرچه باشد «فی حاله صحیح و فی حاله یکون فاسدا» لذا باید دور جامع مرکب را قلم بگیریید و اگر جامع را شما یک امر بسیطی فرض می کنید، می گوید: در آن امر بسیط دو احتمال بیشتر جریان ندارد: یکی این که آن امر بسیط، عنوان «مطلوب» باشد، این منطبق بر خصوص نمازهای صحیحه است. دوم این که آن امر جامع بسیط یک عنوانی باشد که شما نتوانید اسمش را ببرید، لکن ملازم با عنوان «مطلوب» باشد، دیگر شق سوم ندارد.

اگر بخواهید جامع را عنوان «مطلوب» بگیریید می گوید که سه تا اشکال بر آن وارد است: یک اشکال این است که اگر جامع بین نمازهای صحیحه عنوان «مطلوب» شد لازمه اش این است که بین کلمه صلاه و بین کلمه «مطلوب» ترادف در کار باشد، در حالی که مسلم این است که بین این دو لفظ هیچ گونه مرادفه و ترادفی تحقق ندارد.

اشکال دوم این است که عنوان «مطلوب» بعد از تعلق امر تحقق پیدا می کند، در حالی که مقام تسمیه و مقام وضع قبل از تعلق امر است، اول صلاه برای یک چیزی وضع شده است «ثم تعلق به الطلب و الامر» و نمی شود عنوانی را که به واسطه تعلق طلب تحقق پیدا می کند، او را برگردانید و در مقام تسمیه و مسمی به کار ببرید.

### جریان اصاله البرائه العقلیه در اقل و اکثر ارتباطی

مهم اشکال سوم است که می گوید: در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی در باب نماز بین اجزاء نیست. مثلا اگر شك شد که آیا سوره جزء نماز است یا نه؟ محققین در اینجا اجرای اصاله البرائه العقلیه می کنند و حکم می کنند به این که مقتضای براءت عقلی این است که سوره جزئی برای نماز ندارد، در حالی که اگر معنای نماز، عنوان «مطلوب» باشد شما دیگر حق ندارید که اجرای براءت عقلیه بکنید، چرا؟ برای این که اگر مأمور به شما عنوانش مشخص است و شك دارید که در خارج بدون سوره آیا تحقق پیدا می کند یا نه؟ این عنوانش، عنوان شك در محصل و شك در محقق می شود و در مسأله شك در محصل و محقق همه قائل به اصاله الاشغال هستند، قائل به اصاله البرائه نیستند.

پس خلاصه اشکال سوم این شد که اگر معنای صلاه عبارت از عنوان «مطلوب» شد در مسأله شك در جزئیت سوره دیگر جای رجوع به اصاله البرائه نیست، بلکه حتما باید به اصاله الاشغال

مراجعه کرد، در حالی که عمل فقها و بنای فقها برخلاف این معنا است.

این در صورتی است که معنای صلاه عنوان «مطلوب» باشد، اما اگر معنای صلاه آن احتمال دیگر باشد، یک عنوانی که ملازم با عنوان «مطلوب» است و خود عنوان «مطلوب» نیست، مستشکل می گوید که اگر این حرف را بزیند ما هم این اشکال آخری را فقط به شما می کنیم، دیگر مسأله ترادف و مسأله این که «مطلوب» از ناحیه امر آمده، را کنار می گذاریم، چون آن دو تا اشکال دیگر وارد نیست. اما این اشکال آخری را می گوئیم: معنای نماز، عنوانی است ملازم با «مطلوب»، شما در مقام عمل باید یقین کنید که این عنوان ملازم با «مطلوب» تحقق پیدا کرده است و در مسأله شک در جزئیت سوره و به عبارت دیگر دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی اگر نماز را بدون سوره خواندید آیا احراز می کنید که آن عنوان ملازم با «مطلوب» تحقق پیدا کرد؟ یا این که شک شما، شک در محصل و محقق خواهد بود؟ و در شک در محصل و محقق اصاله الاشتغال جاری می شود، در حالی که بنای فقها بر اجرای اصاله البرائه است.

در نتیجه بنا بر قول صحیحی، نه جامع مرکب امکان دارد و نه جامع بسیط، و اگر این اشکال ثابت بشود، همین جا قول صحیحی سقوط می کند. برای این که یک وقت بحث این است که ما نمی توانیم تصویر جامع کنیم، این نتوانستن ما ضربه ای به واقعیت مطلب نمی زند، اما اگر بحث به اینجا کشیده شد که محال است که جامع بین افراد صحیحه وجود داشته باشد دیگر چاره ای نیست جز این که این قول را رد کنیم.

### پرسش:

- ۱ - غرض از تصور جامع چیست؟
- ۲ - ارتباط تصویر جامع و علائم حقیقت و مجاز را بیان کنید.
- ۳ - چرا تصویر جامع لازم است؟
- ۴ - مختار در تصویر جامع بنا بر نظر استاد را بیان کنید.
- ۵ - جریان اصاله البرائه العقلیه در اقل و اکثر ارتباطی چگونه است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### محال بودن جامع بنابر صحیحی

اشکالی مطرح شده که این اشکال، جامع را بنابر صحیحی محال می داند. اگر این اشکال تمام بشود، راهی برای ابطال قول صحیحی خواهد بود، برای خاطر این که «لا محاله» معنای «صلاه» یک معنای عامی است. و اگر ما نتوانیم، یک عمومیتی و یک جامعی بنابر صحیحی و لو امکانا اثبات بکنیم و بلکه قائل به استحاله جامع بنابر این قول بشویم، لا محاله این قول باطل خواهد بود. مرحوم آخوند(ره) که از قائلین به صحیح است و طرفدار این قول هستند. در مقام جواب از این اشکال بر آمده و می فرمایند: از این فروض ثلاثه ای که مستشکل ذکر کرد، ما همان قسم اخیر را انتخاب کرده و می گوئیم: جامع عبارت از یک امر مرکب نیست، جامع عبارت از امر بسیطی که مستقل از مطلوب باشد نیست، بلکه جامع یک امر بسیطی است که ملازم است با مطلوب ما این را اختیار می کنیم.

مستشکل چنین اشکال کرد که اگر این احتمال سوم در کار باشد، لازمه اش این است در دوران بین اقل و اکثر ارتباطی، باید قائل به اصاله الاشتغال بشویم. برای این که عنوان شک در محصل و محقق، تحقق پیدا می کند. اگر مأمور به یک عنوانی شد، یک جامعی شد که با مطلوب ملازم بود، شما نمی دانید که آن عنوان با نماز نه جزء و بدون سوره آیا تحصل و تحقق پیدا می کند یا پیدا نمی کند؟

عنوان، عنوان شک در محصل می شود و در شک در محصل اصاله الاشتغال جریان دارد، در حالی که مشهوری که قائل به صحیح هستند در دوران بین اقل و اکثر ارتباطی اجرای اصاله البرائه می کند.

مرحوم آخوند می فرماید: ما همین احتمال سوم را اخذ می کنیم و در عین حال قائل به جریان اصاله البرائه در شک در جزئیت سوره می شویم. آن جایی که شک می کنیم که نماز ده جزء است و یک جزء بنام سوره یا نه جزء است و سوره جزئیت ندارد، در عین حال ما اجرای برائت می کنیم، چرا؟ چرا جمع بین این دو می کنید؟ می فرمایند: مسأله شک در محصل غیر از ما نحن فیه است. شک در محصل که مجرای اصاله الاشتغال است و در آن جایی است که مأمور به ما مسببی باشد، که این مسبب دارای وجود مستقل است و ما در رابطه با اجزای سبب تردید داشته باشیم، که سبب ما هم خودش یک وجود مستقلی دارد. مسأله سبب و مسبب این طور نیست که اتحاد وجودی داشته باشند. سبب و مسبب تلازم در وجود دارند و معنای تلازم در وجود این است که دو وجود در کار است، یک وجود در رابطه با سبب و یک وجود در رابطه با مسبب. منتها وجود مسبب ملازم با وجود سبب است، لازم وجود سبب است. و الا سبب و مسبب اتحاد در وجود ندارد. معنای سببیت اتحاد در وجود نیست به هیچ وجه.

بعد می فرمایند: شک در محصل و محصل در مورد سبب و مسبب پیاده می شود. مسبب مأمور به است و تردید شما در اجزای سبب است. نمی دانید که این سبب شما نه جزء است و یا ده جزء. و در حقیقت نمی دانید که اگر شما در رابطه با وجود سبب به نه جزء اکتفاء بکنید مسبب در خارج تحقق پیدا می کند و یا در خارج تحقق پیدا نمی کند؟ اینجا به لحاظ این که مأمور به مسبب است و شما چاره ای ندارید که در مقام امثال و فراغ ذمه یقین به تحقق مأمور به باید در خارج داشته باشید، لذا باید آن جزء مشکوک از سبب را هم حتما در خارج ایجاد کنید. و الا بدون آن جزء، شما نمی دانید که مأمور به هست یا نه؟ مسبب در خارج تحقق پیدا کرد یا نه؟ اشتغال یقینی فراغ یقینی لازم دارد، باید بدانید که مسبب در خارج محقق شده مثل این که در باب طهارات ثلاث در باب وضوء این احتمال هم داده شده، اگر کسی بگوید: آن چه در باب وضوء مأمور به است، عبارت از غسلتان و مسحتان نیست، بلکه مأمور به در باب وضوء آن طهارت معنویه و طهارت نفسانیه است. غسلتان و مسحتان است. و آن چیزی که شرطیت برای نماز دارد، همان طهارت نفسانیه و معنویه است. آن که وجود غیریه به آن تعلق گرفته همان طهارت معنویه است. اگر این حرف را ما در باب وضوء زدیم و بعد شما شک کردید که آیا فلان چیز، جزئیت برای وضوء دارد یا نه؟ شرطیت برای وضوء دارد یا ندارد؟ روی قاعده شک در محصل شما چاره ای جز اجراء اصاله الاشتغال ندارید. پس اصاله الاشتغال در شک در محصل آن جایی است که دو تا وجود باشد. کما این که غسلتان و مسحتان یک وجود است و طهارت نفسانیه یک وجود دیگر است و یک امر متحصّل از غسلتان و مسحتان است بنابر این قول.

اینجا جای اصله الاشتغال است.

### سببیت یا مسببیت جامع

مرحوم آخوند(ره) می فرمایند: در ما نحن فیه که ما مسمای نماز را یک عنوان ملازم با مطلوب می دانیم و به عبارت اخری جامع را عبارت از آن عنوان ملازم با مطلوب قرار می دهیم، آیا آن جامع با این عملی که در خارج تحقق پیدا کرده عنوان سببیت و مسببیت دارد؟ آیا آن جامع یک وجود مستقلی دارد؟ و این نمازی که در خارج تحقق پیدا می کند یک وجود دیگری دارد؟ آیا عنوان سببیت و مسببیت بین این نماز خارجی و بین آن جامع تحقق دارد؟ یا این که جامع با این نماز خارجی اتحاد وجودی دارد؟ همان طوری که کلی طبیعی با مصادیقش از نظر وجود متحدند به این معنا که اگر زید در خارج وجود پیدا کرد، ما هم بگوییم: «ان هی هنا وجودان» دو وجود در خارج است: یک وجود در رابطه با انسان است و یک وجود هم در رابطه با زید و فرد انسان است. معنای این که طبیعی وجودش متحد با وجود فرد است، این است که ما در خارج بیش از یک وجود نداریم. این طور نیست که ما دو وجود در خارج داشته باشیم، یکی اضافه به کلی داشته باشد و یکی اضافه به فرد داشته باشد. مرحوم آخوند(ره) می فرماید: مسأله جامع با این «صلاه» نه جزء که در خارج تحقق پیدا می کند عنوانش، عنوان محصل و متحصّل نیست. برای این که ما دو وجود نداریم، سببیت و مسببیت نداریم، آن جامع از نظر وجود متحد با این صلاه خارجی است. لذا اگر شما شک کردید که نماز نه جزء است و یا ده جزء، دیگر شکتان به عنوان شک در محصل مطرح نیست، بلکه شک شما کأنّ شک در خود مأمور به است، که آیا مأمور به ما نه جزء است؟ و یا مأمور به ما ده جزء است؟ لذا چه مانعی دارد که ما «اصاله البرائه» را جاری بکنیم در عین این که جامع را آن امر بسیط ملازم با عنوان مطلوب می دانیم.

پس جواب مرحوم آخوند(ره) از این اشکال به این صورت شد که ما شق اخیر را اختیار می کنیم و تالی فاسدش را که مسأله اصله الاشتغال باشد، نمی پذیریم.

ما برای دو جهت مسأله را سراغ ثمره نزع صحیح و اعم می بریم: یکی این که این دو با هم کاملاً مرتبط است، این جوابی که اینجا مرحوم آخوند(ره) از این اشکال داده اند، با حرفی که در ثمره نزع بین صحیحی و اعمی زده اند که انشاء الله الان عرض می کنم، کاملاً با هم مربوط است. و دیگر این که ما اگر در تصویر جامع بنا بر قول صحیحی تصویرهای مختلفی را عرض کردیم که البته هر کدام ولو این که دارای اشکال بود لکن ثمرات علمی مهمی برایش ترتب پیدا می کرد، لکن در عین حال می خواهیم مسأله را تمام کنیم، از این که بنا بر قول اعمی، چطور می شود تصویر جامع کرد؟ دیگر ما این بحث را ذکر نمی کنیم، چرا؟ برای آن نکته اساسی که عرض کردیم. یا این است که اعمی می تواند تصویر جامع بکند؟ یا این است که نمی تواند تصویر جامع بکند؟ اگر بتواند تصویر جامع بکند،



نفعی از این تصویر جامع نمی برد، برای این که تصویر جامع کردن یکی از علائم حقیقت، شناخته نشده است. حالا- اعمی تصویر جامع کرد، آیا این دلیل بر صحت قول اعمی است؟ دلیل بر این است که ما مجبوریم قول اعمی را بپذیریم؟ ما در صحیح هم عرض کردیم که اگر صحیحی تصویر جامع کرد، ما را ملزم نمی تواند بکند به این که باید این قول اختیار بشود. لذا این وجوه متعدده ای که در کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) به عنوان تصویر جامع بنا بر قول اعمی ذکر شده، گرچه ایشان همه آن وجوه را مورد مناقشه قرار داده لکن ما علی کلا- الفرضین بحث می کنیم و می گوییم: این وجوه ناتمام است، این طوری که مرحوم آخوند (ره) یک یک آن وجوه را ذکر کرده و مورد مناقشه قرار داده، اگر ناتمام شد که اثری برایش بار نمی شود «سلمنا» که بعضی از این وجوه صحیح باشد، یعنی اعمی بتواند تصویر جامع بکند، «ما ذا یستفید من تصویر الجامع» چه چیز می تواند از تصویر جامع استفاده بکند؟

### تصویر جامع بنا بر اعمی و صحیحی

اگر اعمی تصویر جامع کرد، ما هم در مقابل از راه تبادل قول صحیحی را انتخاب کردیم. آیا اعمی می تواند تبادل ما را به هم بزند، می تواند با تصویر جامعش اثبات حقانیت مذهبش را بکند، تصویر جامع که از طرق حقیقت و از علائم حقیقت شناخته نمی شود. علاوه گفتیم: ما چرا تصویر جامع بکنیم؟ مگر ما واضعیم که نیاز به تصویر جامع داشته باشیم، تصویر جامع را واضع و نام گذارنده باید داشته باشد. ما هم از راه تبادل کشف می کنیم که چنین جامعی بوده، اما ما هم باید بفهمیم که آن جامع چه بوده، هیچ ضرورتی اقتضای این معنا را نمی کند، لذا این بحث که دیگر اعمی می تواند تصویر جامع بکند؟ یا نمی تواند تصویر جامع بکند؟ چون هیچ ثمره ای بر هیچ یک از دو طرف مسأله ترتب پیدا نمی کند، لذا این بحث را من مناسب ندیدم، وقت را زیاد بگیرم و تصاویر مختلفه ای که بنا بر قول اعمی ذکر شده اینها را بررسی کنیم و ببینیم که صحیح است یا نه؟ لذا سراغ ثمره ای که بر نزاع صحیحی و اعمی ذکر شده، می رویم.

اجمالی را عرض می کنم تا بعد به اشکال مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) در باب ثمره برسیم. این جور گفته شده که اگر کسی قول صحیحی را اختیار کرد، باید حتما در دوران بین اقل و اکثر ارتباطی قائل به اصاله الاشتغال بشود. اگر کسی قول اعمی را اختیار کرد، باید حتما در دوران بین اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت بشود. وقتی این مسأله را انسان تحلیل می کند به این برمی گردد که مسأله دوران بین اقل و اکثر ارتباطی که در کتاب اشتغال مطرح است، «لیس مسأله مستقلة» که خالی از استقلال است چرا؟ برای این که این دنباله مسأله صحیحی و اعمی است. صحیحی حتما اشتغالی و اعمی حتما برائتی است و اگر یک مسأله ای این نحو تابع مسأله دیگر شد معنایش این است که این

مسأله فاقد استقلال است، در حقیقت ثمره مسأله این است که صحیحی در اینجا حتما اشتغالی در آنجا است. و اعمی در اینجا حتما برائتی در آنجا. این تالی فاسدی این جوری را این به دنبال دارد که آن مسأله را از استقلال ساقط و خارج می کند.

مرحوم آخوند(ره) می فرمایند: ما این ثمره را به این گونه برای نزاع صحیحی و اعمی قائل شدن، قبول نداریم. در حقیقت ایشان می فرماید: آن مسأله به استقلال خودش باقی است و هیچ گونه تفرّع و تبعیتی نسبت به مسأله صحیحی و اعمی ندارد به این معنا که صحیحی در اینجا از نظر دو قول در آنجا آزاد است و اعمی در اینجا هم از نظر دو قول در آنجا آزاد است، یعنی صحیحی اینجا ممکن است آنجا برائتی بشود و اعمی در اینجا ممکن است آنجا اشتغالی بشود که هیچ گونه تبعیتی و توقفی مسأله دوران بین اقل و اکثر نسبتی به مسأله صحیحی و اعمی ندارد، چرا؟ شاهدش هم همین حرفی بود که ایشان در جواب از این مستشکل زده اند، گفتند: ما صحیحی هستیم و جامع را هم عنوان ملازم با مطلوب می دانیم. در عین حال «اصاله البرائه» هم جاری می کنیم برای این که ما نحن فیه شک در محصل نیست، اگر شک در محصل بود حتما باید «اصاله الاشتغال» جاری بشود، اما چون شکی در محصل نیست به اعتبار این که دو وجود مطرح نیست. سبب و مسبب مطرح نیست، محصل و متحصّل مطرح نیست، لذا با این که ما صحیحی هستیم در آن مسأله می توانیم اجرای برائت بکنیم، کما این که مشهور هم همین معنا را قائلند. مشهور در مسأله صحیحی و اعمی، قول صحیحی را انتخاب کرده اند و در مسأله دوران بین اقل و اکثر ارتباطی، قول برائت را اختیار کرده اند و این کاشف از این است که این مسأله به این هیچ ارتباطی ندارد و کاشف از این است که ثمره نزاع صحیحی و اعمی باید اشتغالی بشود و اعمی باید برائتی بشود، این ثمره، ثمره غیر صحیحه است.

صحیحی و اعمی در آن مسأله آزاد است. تنها در یک مورد از اصاله الاشتغال چاره ای نداریم و آن شک در محصل است.

این خلاصه بیان مرحوم آخوند(ره) بود در جواب از این مستشکل و هم در رابطه با ثمره نزاع که این دو را ما وصل به یک دیگر کردیم.

### **نظر مرحوم محقق نائینی(ره) در جریان اشتغال بنابر صحیحی**

اما مرحوم محقق نائینی(اعلی الله مقامه الشریف) معتقدند که اگر کسی صحیحی شد، چاره ای ندارد جز این که در مسأله دوران بین اقل و اکثر ارتباطی اصاله الاشتغال را اجرا بکند، در حقیقت این ثمره ای را که برای نزاع صحیحی و اعمی ذکر شده، ایشان پذیرفتند. صحیحی در اینجا، اصاله الاشتغالی در آن بحث خواهد بود. در مقام تقریب این مطلب، می فرمایند: صحیحی که قائل به این است که موضوع له یک جامعی است که «لا ینطبق الا علی الافراد صحیحه» یا از راه علل و مصالح به

آن راه پیدا می کند و آشنائی با آن جامع از راه علل و مصالح می شود و یا این که آشنائی با آن جامع از راه آثار و لوازم و برکات آن جامع موجب می شود که ارتباط پیدا بکند بالاخره خود جامع را کأن مستقیماً فی نفسها نمی تواند به دست بیاورد. از راه علل و مصالح می فرماید: مثل این که مرحوم آقای آخوند(ره) بیان کردند، که ایشان فرمودند: از راه اثر نهی از فحشاء و منکر ما ارتباط مان را با آن جامع برقرار می کنیم این نهی از فحشاء و منکر وقتی که در رابطه با حکم مطرح می شود جنبه علیت دارد و به عنوان مصلحت مطرح است.

پس در رابطه با نهی از فحشاء و منکر ارتباط از راه علیت و مصلحت برقرار شده و آنهایی که از راه اثر و معلول ارتباط پیدا می کنند، مثل این که بگویند نماز آن چیزی است که «ان قبلت قبل ما سواها» نماز آن چیزی است که فلان مقدار از ثواب برایش مترتب است. و فلان نتیجه برایش ترتب پیدا می کند اینها هم ارتباطشان را با آن جامع از راه «ان قبلت قبل ما سویها» برقرار کردند، آن وقت ایشان می فرمایند: چه طایفه اولی که از راه علت آشنائی با جامع شدند و چه طایفه دوم که از راه معلول آشنائی با جامع شده اند در مورد شک در جزئیت سوره و دوران بین اقل و اکثر چاره ای جز اصاله الاشتغال ندارند حتماً باید اینها اشتغالی بشوند چرا؟ می فرماید: برای این که آن کسی که از راه نهی از فحشاء و منکر رابطه ای با جامع برقرار کرده، اگر شک کرد که سوره جزئیت دارد یا نه؟ و نماز را بدون سوره در خارج اتیان کرد اگر سؤال کردیم: شما که با آن جامع و موضوع له از راه نهی از فحشاء و منکر ارتباط برقرار کردید، می دانید که این نماز بدون سوره نهی از فحشاء و منکر می کند؟ تا از این راه با جامع مأنوس بشوید و بگویید با جامع هم در خارج تحقق پیدا کرد؟ او می گوید: من یقین دارم که این نماز بدون سوره محقق یعنی موجب تحقق همانی است که من از راه نهی از فحشاء و منکر با او ارتباط برقرار کردم؟ آیا می تواند چنین حرفی بزند؟ می تواند قسم بخورد که این همانی است که ما از طریق نهی از فحشاء و منکر با او آشنا شدیم؟ می تواند بگوید این همانی است که در حقیقت نهی از فحشاء و منکر می کند؟ نمی تواند این حرف را بزند. لذا چاره ای ندارد جز این که سوره مشکوکه را در خارج به انضمام سایر اجزاء ایجاد بکند تا یقین بکند که این همانی است که از راه نهی از فحشاء و منکر با او ارتباط برقرار کرده و همین طور آنهایی که از راه اثر و معلول ارتباطی با جامع پیدا کرده اند.

اگر کسی آمد در نمازی که جزئیت سوره مشکوک است، نماز را بدون سوره مشکوکه اتیان کرد.

از پرسیدیم: این نماز نه جزئی که شما خواندید و فاقد سوره محتمل الجزئیه بود این همانی است که می گوید «ان قبلت قبل ماسویها» و از این راه با آن ارتباط برقرار کردید شما یقین دارید که این همان «ان قبلت قبل ماسویها» است. جواب می دهد: نه. پس چاره ای ندارد برای این که این اثر «ان قبلت قبل ماسویها» واسطه و دست گیر این بوده برای این که یقین بکند به این که این اثر تحقق دارد و دیگر

نتیجه آشنائی با جامع و جامع را محقق ببیند باید سوره مشکوک الجزئیة را در خارج اتیان بکند و هذا معنا اصالة الاشتغال. لذا مرحوم محقق نائینی (ره) معتقدند که صحیحی چه از راه علل و مصالح و چه از راه اثر و معلول، رابطه و آشنائی با جامع را برقرار کند در دوران بین اقل و اکثر ارتباطی چاره ای ندارد جز این که قائل به اصالة الاشتغال بشود. این بحث ان شاء الله دنباله دارد.

### پرسش:

- ۱ - چرا جامع بنابر صحیحی محال است؟
- ۲ - سببیت یا مسببیت جامع را توضیح دهید.
- ۳ - تصویر جامع بنابر اعمی و صحیحی چگونه تصور می شود؟
- ۴ - نظر مرحوم محقق نائینی (ره) در جریان اشتغال بنابر صحیحی چیست؟

ص: ۲۰۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### ثمره قول به صحيح يا اعم

مرحوم آخوند(قدس سره) ثمره ای را در بحث صحیحی و اعمی مترتب کردند که اگر کسی صحیحی بشود، «لا محاله» در مسأله دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، باید اشتغالی بشود و اگر کسی در این بحث اعمی شد «لا محاله» در آن بحث باید برائتی بشود. نتیجه این ثمره این بود که بحث اقل و اکثر ارتباطی، استقلال خودش را از دست بدهد و متفرع و مترتب بر بحث صحیحی و اعمی بشود.

مرحوم آخوند(ره) این معنا را انکار کرده اند، در نتیجه ترتب این ثمره را منکر شدند. ایشان فرمودند: هم صحیحی در اینجا، در آن بحث آزاد است و می تواند برائتی بشود و هم اعمی اینجا در آن بحث آزاد است و می تواند اشتغالی بشود. از کلام مرحوم محقق نائینی(ره) استفاده شد که ترتب این ثمره درست است و صحیحی در اینجا حتما باید اشتغالی در آن بحث بشود؛ چه موضوع له و مسمی را از راه علل و مصالح پی برده باشد و چه از لحاظ آثار و توابع به او پی برده باشد، «لا محاله» صحیحی باید در بحث دوران بین اقل و اکثر ارتباطی اشتغالی بشود، بیان ایشان را عرض کردیم. اما آنچه که از کلام استاد بزرگوار، حضرت امام(مدظله) در این رابطه استفاده می شود، یکی این که اگر صحیحی همین طوری که مرحوم محقق نائینی(ره) بیان کرده اند، که یا از راه علل و مصالح راه به آن

مسمی پیدا می کند و یا از راه آثار و توابع راه به آن مسمی پیدا می کند، می فرمایند: صحیحی، همین طور است که مرحوم محقق نائینی (ره) می فرمایند و کلام مرحوم آخوند (ره) هم از همین قبیل است، یا از راه علل و مصالح و یا از راه آثار و توابع راه به آن مسمی پیدا کرده، یعنی در حقیقت امام بزرگوار (مدظله) معتقدند که مرحوم آخوند (ره) حتما باید در آن بحث اشتغالی بشوند، همان طوری که مرحوم محقق نائینی (ره) هم بیان کردند.

مطلب دوم که ایشان می فرمایند: آن طوری که ما تصویر جامع کردیم، که نه از راه علل و مصالح بود و نه از راه آثار و توابع، آن جوری که ما خودمان تصویر جامع کردیم لازمه اش این نیست که ما اشتغالی بشویم. با تصویر جامع می توانیم برائتی بشویم و اصاله البرائه را جاری کنیم. پس دو حرف و دو مطلب شد، هر دو نیاز به اثبات دارد. اول مطلب دوم که در رابطه با خود ایشان هست، عرض می کنیم. می فرمایند: آن طوری که ما تصویر جامع کردیم و گفتیم: یک سنخ مرکباتی داریم که نه ماده معین درش خصوصیت و تعین دارد و نه هیأت مشخص درش اخذ شده و دخالت دارد، بلکه هم از نظر مواد آزاد است و هم از نظر هیأت آزاد است. منتها به لحاظ این که یک غرض خاصی را تأمین می کند و یک هدف خاصی برایش ترتب پیدا می کند، ما این را در حقیقتی مرکب می دانیم و الا هر مرکبی باید حساب مستقلی داشته باشد و مسأله خاصی باشد. اما به لحاظ این که هدفی که بر اینها ترتب پیدا می کند یک هدف است، لذا ما همه اش را مرکب می نامیم. مثل مسأله دار، کلمه دار بر یک مجموعه ای وضع شده که غرض مسکن بودن را تأمین می کند، نه از نظر مواد خصوصیت دارد، از همان روزی که با سنگ و چوب گل می ساختند کلمه دار گفته می شد، حالا هم که با آهن و سیمان و امثال ذلک ساخته می شود، باز هم همین کلمه مطرح است و تغییر در هیأتش هم که هر زمانی هم یک نوع تغییری در هیأت پیدا می شود فرقی نمی کند بالاخره کلمه دار برای چنین مرکبی وضع شده است. نماز هم همین طور است. نه ماده معین درش مدخلیت دارد و نه هیأت معین «من القيام و القعود و الاضطجاع» و امثال ذلک همه اش عنوان صلاتی درش منطبق است. اگر ما شک کردیم، که در صلاحه به این معنا و با تصویر جامع به این معنا، آیا علاوه بر نه جزء، جزء دهمی بنام سوره دخالت دارد یا ندارد؟ چرا ما نتوانیم «اصاله البرائه» را جاری کنیم؟ چرا نتوانیم به مقتضای عقل حکم به برائت کنیم؟

### فرق مسأله دوران بین اقل و اکثر با شک در محصل

این مثل مسأله شک در محصل نیست که مرحوم آخوند (ره) فرمودند. در مسأله شک در محصل همان طوری که ایشان ذکر کرده اند دو وجود تحقق دارد: یک وجود مسبب محقق است و یک وجود سبب در کار است. یک وجود محصل در کار است. و یک وجود متحصّل در کار است. و طبیعتا امر و

تکلیف مولا به آن مسبب متعلق شده به آن متحصل امر تعلق گرفته است. شما شک می کنید که آیا سببی که تأثیر در اصول این مسبب می کند، دارای نه جزء و یا دارای ده جزء است؟ اینجا گفته می شود که اگر شما بر سبب نه جزئی اقتضار و اکتفاء کنید، نمی دانید که مسبب شما در خارج وجود پیدا کرد یا نه؟ با اکتفاء بر سبب نه جزئی، تحقق مسبب در خارج برای شما مشکوک است. چون اشتغال یقینی فراغ یقینی لازم دارد، شما حتما باید آن جزء مشکوک را در ناحیه سبب رعایت کنید تا یقین به تحقق مسبب در خارج داشته باشید.

در مسأله شک در محصل این طور است، اما ایشان می فرمایند: روی مبنای ما مخصوصا با آن تشبیهی که به کلمه دار کردیم، آیا در مسأله دو وجود تحقق دارد؟ محصل و متحصل در آنجا تحقق دارد؟ یا «دار له وجود واحد و لیس ما عدی وجود واحد وجود آخر» ایشان می فرماید صلاحه به این گونه که ما تصویر جامع می کنیم، یک شیء غیر از همین اجزاء نیست یک مطلبی و یک وجودی غیر وجود اجزاء نیست که بگوییم: امر به آن وجود تعلق گرفته و ما شک داریم که آیا نماز نه جزئی می تواند آن وجود را محقق بکند یا نه؟ تا مجبور بشویم که «اصاله البرائه» قائل بشویم. دار، همین اجزاء و خصوصیات است، نماز، همین اجزا و شرائط است. لذا تعلق امر به نه جزء مسلم است و تعلقش به جزء دهم مشکوک است در عین این که ما قائل به صحیحی هستیم نسبت به جزء مشکوک «اصاله البرائه» جاری می کنیم. پس اولین مطلب امام این است که ما اگر تصویر جامع را به کیفیتی که خودمان ذکر کردیم، مطرح بکنیم، دیگر حرف محقق نائینی (علیه الرحمه) اینجا پیاده نمی شود، اینجا ما در عین این که صحیحی هستیم «اصاله البرائه» در مورد شک در جزئیت سوره می توانیم جاری کنیم.

اما مطلب دومشان که این مطلب هم مورد قبول ایشان است و هم مورد قبول مرحوم محقق نائینی (ره). این است که هر دو متفقند که مرحوم آخوند (ره) و کسانی که مثل مرحوم آخوند (ره) هستند، نمی توانند در مورد شک در جزئیت برائتی بشوند، اینهایی که از راه علل و مصالح و یا از راه آثار و توابع با آن جامع و مسمی ارتباط برقرار کرده اند، همان طوری که محقق نائینی (ره) می فرمایند: اینها نمی توانند «اصاله البرائتی» بشوند، برای این که اولاً ما بینیم آنهایی که در آن بحث برائتی هستند، مبنای برائت در آن بحث چیست؟ کار نداریم که مبنایش درست است یا باطل؟ فقط مبنا می خواهیم بینیم چیست؟

### **برائت بر مبنای انحلال در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی**

در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، در مسأله شک در جزئیت سوره آنهایی که قائل به برائت شدند، روی مبنای انحلال قائل به برائت شده اند. می پرسیم که چرا شما برائتی شدید؟ می گویند: این

نماز که نه جزء مسلم جزئیت دارد و جزء دهم مشکوک الجزئیه است، می‌گوییم: امر متعلق به صلاه انحلال پیدا می‌کند به یک قسمت معلوم بالتفصیل و یک قسمت مشکوک، مثل موارد علم اجمالی که گاهی انحلال پیدا می‌کند به علم تفصیلی و شک بدوی، اینجا هم تقریباً مسأله چنین است، ولو این که اجمالاً می‌دانیم امر به صلاه متعلق است. لکن این علم اجمالی به تعلق امر به صلاه انحلال پیدا می‌کند به این صورت که می‌گوییم: نسبت به آن نه جزء معلوم الجزئیه قطعاً امر تعلق گرفته، یعنی تعلق امر به آن نه جزء معلوم، تعلق امر به معلوم بالتفصیل است، با علم تفصیلی می‌دانیم که امر به رکوع و سجود متعلق شده و امر به تشهد و تسلیم و تکبیر و قرائت فاتحه متعلق شده، نسبت به اینها ما علم تفصیلی به تعلق امر داریم. اما نسبت به سوره شک داریم که آیا امر به سوره تعلق گرفته یا نگرفته است؟ حساب سوره از رکوع و سجود جدا است، در آنها تفصیلاً معلوم، تعلق امر به آنها است، اما سوره مشکوک است که آیا امر به آن تعلق گرفته یا نه؟ وقتی علم اجمالی شما انحلال پیدا کرد، می‌گوییم: نسبت به معلوم بالتفصیل که باید حکم علم تفصیلی پیاده بشود، نسبت به مشکوک هم باید حکم شک پیاده بشود، حکم جریان برائت است. شک در تکلیف مجرای «اصاله البرائه» است شک در تکلیف مورد «اصاله البرائه» است.

### جریان انحلال در ترکیب

آیا مثل مرحوم آخوند(ره) که قائل به صحیحی است و صحیحی را به همین کیفیت که خودشان معنا می‌کنند، یعنی از راه علل و مصالح یا آثار و توابع پیش می‌روند، آیا می‌توانند برائتی بشوند یا نه؟ از مرحوم آخوند(ره) می‌پرسیم که به نظر شما جامع چیست؟ ایشان گفتند: جامع یک امر بسیط ملازم با عنوان مطلوب است. و از راه نهی از فحشاء و منکر و امثال ذلک، ما ارتباط با این جامع پیدا کردیم و آشنای با این جامع شدیم. اگر کسی جامع را به این کیفیت یک امر بسیط ملازم با عنوان مطلوب می‌داند لابد مأمور به همین عنوان بسیط است. متعلق امر همین عنوان بسیط است، همین امر، سبب می‌شود که مسأله از انحلال جدا بشود. برای این که ماهیت انحلال در مورد مرکب تحقق پیدا می‌کند. مرکب است که قابلیت انحلال دارد که بگوییم نه جزء اش معلوم، یک جزء اش مشکوک است. اما اگر ما مسأله ترکیب را کنار گذاشتیم و گفتیم: مأمور به یک عنوان بسیط ملازم با عنوان مطلوب است، چطور می‌توانیم دلیل برائت آنجا را اینجا پیاده کنیم؟ از چه راهی انحلال در آنجا را روی این قول بتوانیم پیاده کنیم؟ انحلال فرع ترکیب است. انحلال در مورد متعدد تصور می‌شود. و الاّ معنا ندارد انحلال به علم تفصیلی و شک بدوی. اگر تعدد و ترکیب در کار نباشد، «ما معنی الانحلال»؟ آیا می‌شود کسی مأمور به را عنوان بسیط ملازم با عنوان مطلوب بداند و در عین حال روی پایه انحلال برائتی بشود؟ اینجا به حسب ظاهر جور در نمی‌آید. بساطت با انحلال سازگار



نیست. بساطت با انحلال قابل اجتماع نیست.

پس در حقیقت هم امام بزرگوار (مدظله) و هم مرحوم محقق نائینی (قدس سره الشریف) متفقند که مرحوم آخوند (ره) که مأمور به را عنوان بسیط می داند، مسمی و موضوع له را عنوان بسیط می داند، نمی تواند در آنجا قائل به برائت بشود، در حقیقت اشکالی هم به مرحوم آخوند (ره) متوجه می شود. از کلام مرحوم آخوند (ره) استفاده می شد که مسأله «اصاله الاشتغال» در مورد شک در محصل پیاده می شود و شک در محصل آنجایی است که دو وجود در کار باشد یک وجود مسبب و یک وجود مسبب. این بزرگان کأنّ به ایشان اشکال می کنند که مسأله «اصاله الاشتغال» انحصار ندارد به شک در محصلی که درش دو وجود مطرح است، بلکه روی مبنای خودتان که دو وجود مطرح نیست باز هم باید قائل به اشتغال شد، برای این که شما که اینجا مسأله شک در محصل و متحصل را مطرح نمی کنید؟

نماز این طور نیست که مثل طهارات ثلاثه احتمال دو واقعیت درش جریان داشته باشید و اگر هم داشته باشد شما چنین احتمالی را ندادید. آن وقت چرا دایره اصاله الاشتغال را منحصر به شکی در محصل کردید؟ نه، روی مبنای خودتان با این که شک در محصل نیست مع ذلک باید اینجا اصاله الاشتغالی بشوید، برای این که مأمور به عنوان بسیط است، این عنوان بسیط حتما باید در خارج محقق بشود و انحلال هم در عنوان بسیط تعقل ندارد. مبنای برائت هم در بحث آینده روی پایه انحلال است انحلالی در اینجا نیست تا اینکه شما بتوانید قائل به برائت بشوید. پس در حقیقت هم امام بزرگوار و هم مرحوم محقق نائینی (ره) متفقند که مرحوم آخوند (ره) با این تصویری که از جامع کرده اند هیچ چاره ای جز قول به اصاله الاشتغال ندارند.

(سؤال... و پاسخ استاد): از راه علل، مسمی را به دست آوردید، اما مسمی با این که شما در خارج می خوانید دو تا است، خود مرحوم آخوند (ره) مسأله تعدد را گفت که ما نحن فیه را خارج بکند که بگوید: ما نحن فیه چون جزء مسأله تعدد نیست لذا اینجا اصاله البرائتی می شویم.

### بیان استاد در دفاع از کلام آخوند (ره)

مطلبی در دفاع از مرحوم آخوند (ره) بنظر من آمده و آن این است که اینهایی که مثل مرحوم آخوند (ره) می گویند: مأمور به عنوان بسیط است، حالا یا مطلوب و یا ملازمه با مطلوب و یا هر چیزی دیگر این عنوان بسیط با این مرکبی که در خارج وجود پیدا می کند بنظر اینها اتحاد وجودی دارد یا تغایر وجودی؟ آن چیزی که ما در خارج می بینیم یک مرکب است. آن هم مرکبی از مقولات مختلفه و اجزاء متباین بالذات. این بسیطی که معنای و مسمی نماز است، مأمور به مولا است، آن بسیط با این مرکب چه نسبتی دارد؟ آیا دو وجود است؟ که خود مرحوم آخوند (ره) نفی کرده اند، در

همین مسأله شك در محصل و متحصل فرمودند: ما نحن فيه تعدد وجودی ندارد، مسأله سبب و مسبب نیست. یا يك وجودند؟ حتما يك وجود است.

ممکن است کسی معقولیت این مطلب را مناقشه بکند و بگوید چطور می شود بسیط و مرکب اتحاد وجودی داشته باشند؟ چطور می شود که يك بسیط «فی کمال البساطه» با يك مرکب از اجزاء و مقولات متباینه اتحاد وجودی داشته باشند؟ مثل اتحادی که بین انسان و زید است. اتحادی که بین طبیعی و افراد است، بین کلی و مصادیق است. يك وقت کسی در معقولیت این معنی مناقشه می کند، ولی این دو بزرگوار از کلامشان استفاده می شود که در معقولیت این تردید نکردند، و الا حق این بود که از همین راه به مرحوم آخوند(ره) اشکال بکند، بگویند: ما نفهمیدیم شما از يك طرف مسمی را بسیط می دانید از يك طرف می گویند: همین که در خارج تحقق پیدا می کند، نماز است، چطور می شود بسیط با مرکب اتحاد وجودی داشته باشد؟ اگر این مسأله مورد اعتراض این دو بزرگوار بود، حق این بود که همین جا مسأله را خاتمه بدهند که اصلاً معقول نیست اتحاد بسیط و مرکب. اما از این که روی این نکته تکیه نکردند و اعتراضی در این رابطه به مرحوم آخوند(ره) نکردند معلوم می شود که به نظر این دو بزرگوار مانعی نداشته که يك شیء در عین این که بسیط است، اتحاد با مرکب داشته باشد و دو تا وجود نیست، اتحاد است. نه سبب و مسبب و تعدد و تغایر وجود، نه، یکی است. بسیط همین مرکب است مرکب همین بسیط است، تا اینجایش به نظر می رسد از اینکه اینها اعتراضی به مرحوم آخوند(ره) نکردند این معنا را پذیرفته اند، که بسیط با مرکب اتحاد دارد. اگر بسیط با مرکب اتحاد دارد، چرا انحلال درش تصور نمی شود؟ این انحلالی که شما گفتید روی مبنای ترکیب تحقق پیدا می کند اینجا هم که بسیط و مرکب متحدند «فلم لا- یکون ههنا الانحلال»؟ همان انحلالی که مبنای «اصاله البرائه» در دوران بین اقل و اکثر ارتباطی است ما همان انحلال را اینجا پیاده می کنیم بعبارت دیگر.

به نظر ما فرقی بین قول آن کسی که نماز را مستقیماً يك امر مرکبی می داند، مثل امام بزرگوار(مد ظله) و بین مرحوم آخوند(ره) که نماز را يك امر بسیطی می داند و در عین حال این امر بسیط را متحد با مرکب می داند، نمی باشد و شما هم در این اتحاد ایشان را تأیید کردید و هیچ گونه اعتراضی در این رابطه به ایشان نکردید؟ اگر يك امر بسیطی اتحاد با مرکب پیدا کرد، چرا انحلال درش جریان پیدا نکند؟ انحلال در آنجایی جریان ندارد که ما يك بسیطی داشته باشیم که با مرکب متحد نباشد، مثل يك جاهای دیگری که يك امر بسیطی در کار است و اتحاد با مرکب ندارد، آنجا شما بگویید:

جای اصاله البرائه نیست، چون انحلال تصور نمی شود. اما در ما نحن فيه صرف مسأله بساطت نیست، «البساطه المتحدده مع المركب» و بساطت متحدده با مرکب یجری فيه الانحلال. لذا به نظر می رسد که می توانیم از مرحوم آخوند دفاع بکنیم و حکیم بکنیم به اینکه ایشان موضوع له و مسمی

را بسیط می داند مع ذلک قائل به «اصاله البرائه» در مسأله ای دوران بین اقل اکثر ارتباطی بشود.

نتیجه این طور شد که این ثمره ای که بر این بحث مترتب کرده اند، این ثمره باطل. برای این که هم صحیحی روی تصویر جامع به کیفیتی که امام بزرگوار مطرح کردند توانست در آن بحث برائتی بشود که خودشان هم فرمودند و هم مرحوم آخوند توانست با این که مسأله بسیط را مطرح کرده ولی چون بسیط متحده با مرکب در کار است، ایشان هم می تواند در آن بحث برائتی بشود. پس در نتیجه مسأله برائت و اشتغال در آنجا، هیچ ابتدائی بر صحیحی و اعمی در اینجا ندارد. صحیحی در اینجا در آن مسأله آزاد است می تواند اشتغالی بشود و می تواند برائتی و همین طور اعمی در اینجا هم در آن مسأله آزاد است می تواند برائتی بشود و می تواند اشتغالی، فبالنتیجه این ثمره مهمی که برای بحث صحیحی و اعمی ذکر شده این ثمره ناتمام است تا ثمره دوم که آن هم ثمره مهمی است که مسأله تمسک به اطلاق و عدم تمسک به اطلاق است که او را فردا ان شاء الله عرض می کنیم.

### پرسش:

- ۱ - ثمره قول به صحیح یا اعم در اقل و اکثر ارتباطی چیست؟
- ۲ - فرق مسأله دوران بین اقل و اکثر با شک در محصل را توضیح دهید.
- ۳ - قول به برائت بر مبنای انحلال در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی را شرح دهید.
- ۴ - مراد از جریان انحلال در ترکیب چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### تمسک به اطلاق لفظیه در عبادات برای صحیحی و اعمی

ثمره دیگری برای بحث صحیحی و اعمی ذکر شده که اگر این ثمره تمام باشد به لحاظ این که در قسمت عمده فقه جریان دارد، ثمره مهمی خواهد بود و اگر این ثمره مانند ثمره گذشته مورد مناقشه و اشکال واقع شود نتیجتاً بحث صحیحی و اعمی بلاثمره خواهد بود، لذا به این ثمره باید بیشتر اهمیت بدهیم.

گفته اند: اگر کسی در بحث صحیحی قائل شد که الفاظ عبادات برای خصوص معانی صحیح و وضع شده یا استعمال شده، چنین کسی تمسک به اطلاقات لفظیه نمی تواند داشته باشد و اما اگر اعمی شد، می تواند به اطلاقات لفظیه تمسک کند. تمسک برای این که اگر یک جزئی مشکوک الجزئیه شد، برای رفع جزئیت و عدم جزئیت، به اطلاق تمسک شود، همان طوری که اگر مولا می گفت: «اعتق رقبه» و شما شک می کردید که آیا قید ایمان هم در رقبه دخالت دارد یا نه؟ به مقتضای اطلاق «اعتق رقبه» و اصاله الاطلاق که در اینجا حاکم است، حکم می کنید به این که «تمام متعلق التکلیف عتق الرقبه» است و قید دیگری در متعلق تکلیف دخالت ندارد. در نتیجه، قید ایمان هم مدخلیتی در این تکلیف ندارد. اعمی اگر شک کرد که سوره جزئیت دارد یا ندارد؟ روی قاعده

می تواند به اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک کند. البته این که می گوئیم: به اطلاق می تواند تمسک کند، در صورتی است که شرائط تمسک به اطلاق که عبارت از جریان مقدمات حکمت و وجود مقدمات حکمت است، تحقق داشته باشد. یعنی مولا در مقام بیان باشد و قرینه ای بر تقييد اقامه نکرده باشد و قدر متيقن در مقام تخاطب روی قول آنهايي که می گویند: این هم جزو مقدمات حکمت است، تحقق نداشته باشد. اگر مقدمات حکمت در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تحقق پیدا کرد، شرائط تمسک به اطلاق، تحقق پیدا کرد، اعمی می گوید: متعلق تکلیف و مامور به صلاه است، یک قیودی را از خارج فهمیدیم و یک اجزایی را از خارج استفاده کردیم اما این جزء دهم به نام سوره را شک داریم که دخالت دارد یا ندارد، مدخلیت دارد یا ندارد؟ به اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک می کنیم و حکم می کنیم به این که «لا تجب السوره فی الصلاه».

اگر اعمی برای ارکان نماز به عنوان جامع در مسمای نماز مدخلیت قائل بود لازمه اش این بود که اگر ما در یک جزئی به عنوان رکیت تردید داشته باشیم، دیگر نتوانیم به اطلاق «اقیموا الصلاه» تمسک بکنیم برای اینکه نماز بدون این «محتمل الجزئیه بوصف الرکنیه» نمی دانیم که «یطلق علیه الصلاه ام لا یطلق؟» پس اعمی اگر ارکان را به عنوان جامع و مسمی معین بکند، اگر پای احتمال رکیت این جزء محتمل الجزئیه در کار باشد، اعمی هم نمی تواند به اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک بکند، اما در غیر اجزاء رکنیه مثل سوره و اشباه سوره، راه تمسک به اطلاق برای اعمی کاملاً باز است و هیچ مناقشه و اشکالی به او توجه ندارد و اما صحیحی متأسفانه در هیچ یک از اجزاء، اگر احتمال داد که سوره جزئیت دارد، نمی تواند به اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک بکند و نفی بکند جزئیت این محتمل الجزئیه را. چرا؟ برای این که تمسک به اطلاق، قبل از مقدمات حکمت، یک شرط واضحی دارد و آن شرط واضح این است که عنوان مطلق احراز شده باشد، شما بدانید که «هذه رقبه» اما اگر در رقبه بودن رقبه، تردید داشته باشید دیگر به اطلاق «اعتق الرقبه» نمی توانید تمسک بکنید، کما این که در مورد عموم، وقتی که مولا می گوید: «اکرم کل عالم» شما در چه موردی می توانید تمسک به عموم داشته باشید؟ در آنجایی که عالم بودن زید محرز باشد اما شک در وجوب اکرام زید داشته باشید، مقتضای عموم «اکرم کل عالم» این است که زید عالم مشکوک وجوب اکرامه، وجوب اکرام دارد، اما اگر در زید تردید داشته باشید که «هل هو عالم او لیس بعالم؟» دیگر تمسک به «اکرم کل عالم» جایز نیست، برای این که این تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عامه است و تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام را هیچ کسی تجویز نکرده است، آن چه مورد بحث واقع شده در بحث عام و خاص، تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص است. اما تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام، هیچ کس او را تجویز نکرده و راهی هم برای تجویز وجود ندارد، برای این که تمسک به هر دلیلی، فرع احراز موضوع آن دلیل است و الا اگر موضوع دلیل مشکوک است، نمی دانید که موضوع

تحقق دارد یا ندارد؟ دیگر جایز نیست کسی تمسک به دلیل بکند.

پس تمسک به عام در شبهه مصداقیه خودش جایز نیست، در باب مطلق هم همین طور است، «يجوز التمسك به» مطلقاً! اما کجا؟ آنجایی که رقبه بودن احراز شده، لکن شما شک دارید که قید ایمان، «زائدا علی عنوان الرقبه» آیا دخالت دارد در وجوب و حکم یا دخالت ندارد؟ اما آنجایی که اصل رقبه بودن، محل تردید شماست، احتمال می دهید که این شخص حرّ باشد و احتمال هم می دهید که رقبه باشد و در مورد شک در رقیبت و حریت، شک در رقبه بودن و غیر رقبه بودن، معنا ندارد کسی تمسک به اطلاق بکند و از «اعتق رقبه» چیزی استفاده نکند. صحیحی در ما نحن فیه در رابطه با «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» همین حکم را دارد، برای این که او نمی داند که نماز بدون سوره، آیا «صلاه ام لیست بصلاه؟» برای این که صحیحی تمام اجزاء را چه رکعت داشته باشد و چه رکعت نداشته باشد، در مسمی و موضوع له برایش مدخلیت قائل است، به حیثی که اگر یکی از این اجزاء کنار برود «و لو كان غير ركن لا يصدق عنوان الصلاه» و همین طور شرائط قسم اولی که در محل بحث بود اگر نظرتان باشد مثل طهارت و استقبال و ستر و امثال ذلك، اینها اموری هستند که اگر یکی از آنها کنار برود و فقدان بر او تحقق پیدا بکند، اصلاً «لا يصدق عنوان الصلاه».

### عدم جواز تمسک صحیحی در شک در جزئیت

نتیجه این طور می شود که اگر صحیحی شک کرد در این که آیا سوره جزئیت دارد یا ندارد؟ جایز نیست که به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک بکند و لو مقدمات حکمت هم در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» وجود داشته باشد، اما اعمی در غیر اجزاء رکنیه می تواند به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک بکند و همانطور که در «اعتق رقبه» رجوع به اطلاق می شد، برای عدم مدخلیت قید ایمان، این هم رجوع به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»

می کند برای عدم مدخلیت سوره در نماز و عدم جزئیت سوره برای نماز. این ثمره بسیار مهمی است و در باب عبادات ارزش فوق العاده ای دارد چون صحیحی دستش از تمسک به اطلاقات لفظیه کوتاه است، اما اعمی به اطلاقات لفظیه در غیر اجزاء رکنیه می تواند تمسک بکند و نفی جزئیت و شرطیت، نسبت به جزء مشکوک و شرط مشکوک بکند. این ثمره را مرحوم آخوند پذیرفته اند، به خلاف آن ثمره گذشته که مورد انکار ایشان بود و حق هم با ایشان بود که آن ثمره صحیح نبود و قابل انکار بود، اما این ثمره را ایشان پذیرفته اند که یک چنین ثمره مهمه ای ترتب پیدا می کند.

### اشکال تمسک صحیحی به اطلاق

لکن درباره ترتب این ثمره سه اشکال شده که اگر جواب داده شوند، ثمره بسیار مهمی خواهد بود، اما اگر اشکالات بلا جواب بماند، دیگر بحث صحیحی و اعمی، ثمره مهمی بر او بار نمی شود

مگر همان مثال نذری که مرحوم آخوند(ره) می فرمایند این به عنوان ثمره یک مسأله اصولیه نمی تواند مطرح بشود.

یک اشکال این است: مستشکل می گوید که شما مثل این که دارید یک شبه ای در مقابل یک امر مسلم واقعی ذکر می کنید و یک مطلبی برخلاف آنچه که در واقع تحقق دارد و عیبت دارد، مطلبی ذکر می کنید.

می پرسیم: آن مطلب مسلم واقعی چیست؟

می گوید: این مطلب این است که شما به فقه مراجعه کنید، به موارد این چنینی که می گوید: این ثمره در آنجا ظاهر می شود. مراجعه کنید، ببینید آیا صحیحی ها تمسک به اطلاقا نمی کنند؟ ما که به فقه مراجعه می کنیم می بینیم در باب تمسک به اطلاقا، هیچ فرقی بین صحیحی و اعمی وجود ندارد، یعنی همان طوری که اعمی تمسک به اطلاقا دارد، ما به رأی العین در خارج در ابواب عبادات در فقه ملاحظه می کنیم که صحیحی ها هم تمسک به اطلاقا می کنند و در تمسک به اطلاقا، هیچ فرقی بین صحیحی و اعمی وجود ندارد و می گوید: مخصوصا در باب صلاه یک روایتی است به نام روایت «حماد» که شاید مفصل ترین روایت کتاب و سائل باشد.

این روایت موردش این است که یک کسی خدمت امام صادق(علیه السلام) آمد و شروع کرد به نماز خواندن، یک نماز سر و پا شکسته ای خدمت امام صادق(علیه السلام) خواند، امام صادق(علیه السلام) فرمودند که چقدر زشت و قبیح است که یک مسلمانی هفتاد سال از عمر او بگذرد و نتواند یک نماز صحیح انجام بدهد! بعد خودشان به نماز ایستادند به عنوان تعلیم «من اوله الی اخره» نماز خواندند.

این روایت حماد در مسأله صلاه خیلی مورد استدلال واقع می شود، آنجاهایی مورد استدلال واقع می شود که شک می کنند در این که فلان چیز جزئیت دارد یا نه؟ بعد می گویند: مراجعه کنیم به صحیح حماد، اگر صحیح حماد تعرضی نسبت به او داشته باشد، فبها، اما اگر تعرضی نداشت، کان از اطلاق استفاده می کنیم عدم مدخلیت را، مثل این که مثلا شک کنیم که آیا استعاذه «اعوذ بالله» گفتن، در نماز وجوب دارد قبل از قرائت فاتحه یا نه؟ می گویند: به صحیح حماد مراجعه می کنیم.

اگر در صحیح حماد، مسأله استعاذه مطرح شده باشد، می فهمیم که دخالت دارد، اما اگر در صحیح حماد مسأله استعاذه مطرح نشده باشد «لا مدخلیت للاستعاذه فی الصلاه» و در این رابطه، یعنی در استدلال به صحیح حماد، مستشکل می گوید: هیچ فرقی بین صحیحی و اعمی ملاحظه نکردیم، هم اعمی ها به صحیح حماد برای رفع جزئیت مشکوک الجزئیه و شرطیت مشکوک الشرطیه، استدلال می کنند و هم صحیحی ها، پس این چه ثمره ای است که شما ذکر کردید؟ بنابر این واقعیت خارج، در فقه، برخلاف این ثمره است، چه در تمسک به آیات قرآنی و چه در تمسک به روایات، مخصوصا این روایت معروف حماد در باب اعمال و اقوال و خصوصیات نماز، پس این ثمره شما

## بررسی ابواب فقهی و رد اشکال اول

آیا این اشکال تمام است یا نه؟ ما حساب می‌کنیم می‌بینیم این اشکال را نمی‌توانیم بپذیریم. برای این که آن مطلبی که ملاک برای این بود که صحیحی نمی‌تواند به اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک کند، یک ملاک متزلزلی نبود که بتوانیم از آن دست برداریم، روی یک مبنای محکم و یک مبنای غیر قابل تزلزل بود، یعنی ما به این مستشکل می‌گوئیم: شما می‌گویید که تمسک به اطلاق در شبهه مصداقیه خود مطلق جایز است یا می‌گویید: تمسک صحیحی به اطلاق از این قبیل نیست؟ کدام یک از این دو را می‌گویید؟ آیا می‌گویید: تمسک صحیحی به اطلاق، از قبیل تمسک به مطلق در شبهه مصداقیه خودش نیست؟ می‌گوئیم: نمی‌توانید این معنا را انکار کنید، برای این که صحیحی اگر در شرائط قسم دوم و سوم بگوید: در مسمی و موضوع له مدخلیتی ندارد اما در رابطه با تمام الاجزاء و در رابطه با شرائط قسم اول که اکثریت شرائط را هم، همین شرائط قسم اول تشکیل می‌دهد، می‌گوید:

همه اینها دخالت در مسمی دارد، بطوری که اگر یک شرط کنار برود، یک جزء کنار برود، اسم صلاه و عنوان صلاه تحقق ندارد. پس این معنا را که کسی نمی‌تواند بگوید که مسأله تمسک صحیحی به مطلقات، غیر از تمسک به مطلقات در شبهات مصداقیه خود مطلق است و اگر بخواهید حرف دوم را بگویید: تمسک به عام و مطلق در شبهه مصداقیه خودش جایز است، اولاً، از نظر علمی درست نیست. ثانیاً، احدی قائل به این معنا نشده است. چه کسی این حرف را زده که شما «اکرم کل عالم» را در مورد شک در عالمیت هم می‌توانید استفاده کنید؟ «اعتق رقبه» را در مورد شک در رقبه بودن هم می‌توانید به عنوان اصله الاطلاق به او تمسک بکنید؟ و اصولاً عرض کردیم: این امکان ندارد، شما که به اصله الاطلاق می‌خواهید تمسک بکنید، نباید موضوعش را احراز کنید؟ نباید بدانید که «هذه رقبه فینطبق علیه اعتق رقبه»؟ آیا با شک در رقبه بودن هم «ینطبق علیه اعتق الرقبه»؟ لذا این یک حرفی نبود که روی یک پایه غیر محکمی بنا شده باشد که شما بگویید: خیر، صحیحی تمسک به اطلاق می‌کند. خوب روی چه پایه ای صحیحی می‌تواند تمسک به اطلاق بکند؟ روی چه مبنایی می‌تواند تمسک به اطلاق داشته باشد؟ پس اصل حرف را که نمی‌شود در آن مناقشه ای وارد کرد و مورد اشکال قرار داد.

باید فقه را بررسی کنیم شما می‌گوئید: صحیحی در فقه تمسک به اطلاق می‌کند. می‌گوئیم: اولاً، برای ما که روشن نیست که صحیحی تمسک کرده باشد. ثانیاً، اگر صحیحی هم تمسک بکند، شاید مبنای خودش را فراموش کرده و الا با توجه به مبنای خودش در اصول و این که صحیحی قائل به صحت است، چطور به خودش اجازه می‌دهد که به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک داشته باشد؟ ما باید عمل



این صحیحی را توجیه کنیم، باید بگوئیم: یادش رفته که در فقه صحیحی است و صحیحی هم نمی تواند تمسک به اطلاق داشته باشد. باید این طوری توجیه کنیم عمل یک صحیحی را در رابطه با تمسک به اطلاق.

اما صحیحۀ حمّاد را که شما به عنوان مثال آوردید، خلط در مسأله شد، صحیحۀ حمّاد اطلاقش جدا از محل بحث ماست و نمی بایست صحیحۀ حمّاد در این رابطه آورده شود. برای این که بحث ما در اطلاق لفظی است، از اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» می خواهیم بینیم آیا صحیحی می تواند استفاده بکند یا نه؟ اما در صحیحۀ حمّاد، اطلاق لفظی وجود ندارد، آنچه در صحیحۀ حمّاد وجود دارد، اطلاق مقامی است. (اطلاق مقامی همانی است که مرحوم آخوند هم در کفایه ذکر می کنند) اطلاق مقامی معنایش این است اگر مولا در یک مقامی در صدد بیان اجزاء و شرائط بود، به صدد معرفی اجزاء و شرائط بود، دیدیم که یک قسمت اجزاء و شرائط را تعرّض کرد و قسمت دیگر را سکوت کرد، این سکوت در مقام بیان، به عنوان اطلاق مقامی، قابلیت تمسک دارد، حتی تا این حدّ قابلیت تمسک دارد که مرحوم آخوند(ره) در کفایه در مسأله قصد قربت، یعنی اتیان بداعی الامر، آنجایی که بحث می کند که آیا قصد قربت می شود در متعلق امر اخذ بشود یا نه؟ با آن حدّت و شدّت انکار می کند، می گوید: قصد قربت پایش را نمی تواند در متعلق امر بگذارد و حتی مولا از طریق دو امر هم نمی تواند مسأله قصد قربت را در دایره متعلق امر بیاورد، مرحوم آخوند(ره) اینجا خیلی حدّت و شدّت به خرج داده اند و در حقیقت مسأله قصد قربت را در رابطه با امر بکلیّ جدا کرده اند، ولی در آخر کلامشان می فرمایند: بله، اگر یک اطلاق مقامی وجود داشته باشد، می توانیم به این اطلاق مقامی تمسک کنیم که قصد قربت در فلان چیز اعتبار ندارد و اطلاق مقامی به همین کیفیت است که من عرض کردم، گاهی مولا بدون این که مسأله امر و نهی در کار باشد، بدون این که مسأله تکلیف در کار باشد، در مقام این برآمده که اجزاء و شرائط مامور به را مشخص بکند، مثل این که در همین صحیحۀ حمّاد امام صادق(علیه السلام) کاری به امر ندارند، می خواهند نماز را بیان کنند، مامور به را مشخص کنند، اگر مولا در مقام بیان اجزاء و شرائط باشد، ما دیدیم که مسائلی را به عنوان اجزاء و شرائط مطرح کرد، اما اسمی مثلا از سوره نیاورد یا در مقام عمل، سوره را در نماز قرائت نکرد، از این اطلاق در مقام بیان می توانیم استفاده بکنیم که «السوره لیست بجزء» و این استفاده اختصاص به اعمی ندارد، هر کسی چه صحیحی باشد، چه اعمی باشد، چه در رابطه با اجزاء باشد، چه شرائط قسم اول باشد، چه شرائط قسم دوم باشد و چه شرائط قسم سوم مثل قصد قربت، از اطلاق مقامی قابلیت استفاده و صلاحیت استفاده در او وجود دارد.

در جواب می گوئیم: اشکال شما به خارج از محل بحث ما توجه پیدا کرد، بحث ما در اطلاق لفظی است، شما پای صحیحۀ حمّاد را پیش کشیدید که اطلاقی که در آن روایت مطرح است به

عنوان اطلاق مقامی مطرح است و هم صحیحی می تواند به آن تمسک کند و هم اعمی. نتیجتاً این اشکالی که بر ترتب این ثمره ذکر شد، غیر وارد است. لکن دو اشکال دیگر هم باز ذکر شده که باید این دو اشکال را ملاحظه کنیم تا بینیم وضع ترتب ثمره به چه صورت خواهد بود؟

### پرسش:

۱ - آیا تمسک به اطلاق لفظیه در عبادات برای صحیحی و اعمی یکسان است؟

۲ - آیا تمسک صحیحی در شک در جزئیت جایز است؟

۳ - اشکال اول در ترتب ثمره یعنی تمسک صحیحی ها به اطلاق را بیان کنید.

۴ - چگونگی بررسی ابواب فقهی و رد اشکال اول را شرح دهید.

ص: ۲۱۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### علت عدم جواز صحیحی به اطلاق

مهمترین ثمره در بحث صحیحی و اعمی عبارت از این معنا بود که صحیحی در مطلقات ولو این که شرائط تمسک به اطلاق هم وجود داشته باشد و مقدمات حکمت تحقق داشته باشد، مع ذلك، نمی تواند تمسک به اطلاق کند، چون عنوان مطلق احراز نشده، عنوان مأخوذ در دلیل احراز نشده، اما اعمی در موارد شک در جزئیت و شرطیت، می تواند تمسک به اطلاق داشته باشد، زیرا که عنوان مطلق، از نظر اعمی احراز شده و اگر شرائط تمسک به اطلاق هم وجود داشته باشد، دیگر برای اعمی مانعی در کار نیست. این ثمره اگر ثابت بشود، در حقیقت بحث صحیحی و اعمی دارای ثمره خواهد بود و الا نه.

اشکالاتی بر ترتب این ثمره ذکر شده بود.

ما یک اشکال را عرض کردیم که مستشکل می گفت: هم صحیحی می تواند تمسک به اطلاق کند و هم اعمی، برای این که عملاً در فقه دیده ایم که در تمسک به اطلاق مسأله را روی مبنای صحیحی و اعمی مترتب نمی کنند، بلکه هم صحیحی تمسک می کند و هم اعمی. جواب از این اشکال را ما عرض کردیم.

اما اشکال دوم این است که مستشکل می گوید: ما قبول داریم صحیحی نمی تواند تمسک به اطلاق بکند و اعمی می تواند تمسک به اطلاق بکند، لکن کدام اطلاق محل بحث است؟ لابد آن اطلاقی که شرائط تمسک به اطلاق در آن وجود داشته باشد، مقدمات حکمت در رابطه با آن اطلاق تمامیت داشته باشد، چون شرط تمسک به اطلاق، چنین معنایی است، مستشکل می گوید: ما مدعی هستیم که در هیچ لفظی از الفاظ عبادات، در کتاب و سنت جایی نداریم که اطلاق باشد در این رابطه و شرائط تمسک به اطلاق وجود داشته باشد، مثلاً در قرآن ملاحظه می بینید «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» خیلی ذکر شده، شاید متجاوز از صد جای کتاب، مسأله «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ذکر شده، اما این «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»

در مقام بیان نیست، بلکه به نحو اجمال می خواهد حکم و وجوب متعلق به صلاه را بیان کند. به عبارت دیگر: در مقام بیان ایجاب صلاه است به نحو اجمال، اما این که «ما هی الصلوه و ما هی المامور به فی هذه الایات؟» این «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ها در مقام بیان ماهیت صلاه و تفصیل متعلق امر نیستند، فقط به نحو اجمال تعلق امر را به صلاه و ایتاء زکات ذکر کرده اند. در «آتُوا الزَّكَاةَ» هم مسأله به همین کیفیت است. آن وقت ادعا می کنند که هیچ کجا، «لا فی الكتاب و لا فی السنّه، من السنه النبویه و الروایات عن الائمه الطاهره علیهم السلام» هیچ کجا ما یک لفظ عبادتی که بطور اطلاق ذکر شده باشد و شرائط تمسک به اطلاق در آن وجود داشته باشد، نداریم.

در حقیقت خلاصه این اشکال این می شود که اگر چنین اطلاق داشتیم، بین صحیحی و اعمی فرق وجود داشت ولی صغرای این معنا وجود ندارد، به مقتضای تبعی که شده حتی یک مورد، یک مصداق، یک لفظ عبادت، نه در کتاب، نه در سنت پیدا نشده که در مقام بیان باشد و ما بتوانیم فرق بین صحیحی و اعمی را آنجا به کار ببریم.

در مقام جواب از این اشکال گفته اند: بالاخره معنایش این نیست که شما ثمره را قبول ندارید، این معنایش این است که ثمره مصداق ندارد، ثمره صغری ندارد اما کبری ثمره را شما پذیرفته اید که صحیحی نمی تواند تمسک به اطلاق کند و اعمی می تواند، اما اطلاق پیدا می شود یا نمی شود؟ این دیگر به مسأله ترتب ثمره ارتباطی ندارد، این کبری و این فرق و این ثمره، در جای خودش محقق است، حالا صغری برای این کبری پیدا می شود یا پیدا نمی شود؟ دیگر چه ارتباطی به مسأله ترتب ثمره می تواند داشته باشد؟

### عدم صغری دلیل بر عدم وجود ثمره

اما به نظر می رسد که این حرف درست نیست، شما کبرایی را به عنوان ثمره مطرح کنید، اما یک

صغری نتوانید برای این کبری نشان بدهید و بلکه معتقد باشید که یک صغری هم وجود ندارد، این چه ثمره عملیه ای خواهد شد؟ یک بحث با این طول و تفصیل، یک بحثی که یکی دو ماه وقت انسان و فکر انسان را می گیرد، آیا برای یک چنین ثمره ای است که هیچ صغری ندارد و مصداقی نمی توانیم برایش پیدا کنیم؟ ظاهرش این است که در این صورت، این بحث نمی تواند ارزشی داشته باشد. لذا باید مقداری با خود این اشکال و مستشکل روبرو بشویم، ببینیم آیا واقعیت همین است که ایشان ذکر کرده یا نه؟

اولاً به این مستشکل می گوئیم که الفاظ عبادات، منحصر به صلاه نیست که شما در قرآن با «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» های مکرر برخورد کردید و دیدید هیچ کدام در مقام بیان نیستند، در قرآن لفظ صلاه را ملاحظه کردید، آیا محل نزاع در باب صحیحی و اعمی منحصر به لفظ صلاه است یا در این بحثی که ما بالفعل وارد هستیم، همه الفاظ عبادات محل بحث است، حتی آن عباداتی که وجوب غیری دارد، آن عباداتی که جنبه شرطیت دارد؟

ثانیاً، این حرفی که شما می زنید، از نظر عقلاً، شاید قابل قبول نباشد. آیا واقعا شما تمامی روایات در باب عبادات در باب نماز و روزه و حج و زکات و صوم و امثال ذالک را واقعا با دقت بررسی کردید، دیدید نه در باب صلاه اطلاق وجود دارد، نه در باب زکات، نه در باب صوم اطلاق وجود دارد، نه در باب حج با آن گستردگی که در روایات حج وجود دارد و گاهی یک روایتش یک هفته وقت انسان را می گیرد تا انسان بخواهد به مفاد آن روایت پی ببرد، شما همه اینها را با دقت دیدید و دیدید هیچ کجا ولو یک روایت، در یک عبادت، یک لفظ مطلق که شرایط تمسک به اطلاق در آن وجود داشته باشد، وجود ندارد؟ این ادعا خیلی بزرگ است. اصلاً شاید از یک نفر به صورت عادی، محال باشد که چنین بررسی کامل به این صورت داشته باشد که در تمام منابع «من الکتاب و السنه فی جمیع الفاظ العبادات» بتواند چنین ادعای عجیب و غریب بکند. ظاهرش این است که این محال عادی است که یک نفر یک چنین تبعی و توانایی در او وجود داشته باشد و شاید از چند نفر هم اگر دست به دست هم بدهند نتواند یک چنین تتبع کامل دقیق، نه صرف نگاه کردن روایت، دقت در معنای روایات و این که بفهمیم این روایت در مقام بیان هست یا نه؟ شرایط تمسک به اطلاق در آن وجود دارد یا نه؟ شما همه اینها را بررسی کردید، دیدید هیچ کجا ولو یک روایت در یکی از عبارات یک چنین اطلاق در آن تحقق ندارد، آیا این ادعا قابل قبول است فی نفسه؟ و ثانیاً، حالا ما که در مقابل شما ادعایی نمی کنیم، ما همین قسمت از قرآن را بررسی می کنیم. شما می فرمایید: در «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» اطلاق وجود ندارد. در آیه وضو چرا اطلاق وجود ندارد؟ آیه وضو که شروع می کند وضو را برای ما مشخص کردن «یا أَيُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِیْكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» این وضو که عبارت از غسلتان

است و آیه دارد این وضو را برای شما بیان می کند، اگر ما در یک جهتی شک کردیم، این می گوید:

«فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» شک کردیم که مثلاً آیا غسل الوجه باید از بالا به پایین تحقق پیدا کند یا از پایین به بالا هم می شود؟ با قطع نظر از روایات چرا ما نتوانیم تمسک به اطلاق «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ»

بکنیم؟ می گوئیم: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» می گوید: صورتتان را بشوید، مثل دستوری که شما نسبت به یک بچه صادر می کنید که برو کنار حوض صورتت را بشوی، او دلش می خواهد که صورتش را از بالا شستشو بدهد یا از پائین به بالا شستشو بدهد.

این آیه هم اطلاقش یک چنین معنایی را اقتضاء می کند، هرچه در مقابل این اطلاق ما دلیل مقید داشته باشیم، اخذ به دلیل مقید می کنیم، اما اگر دلیل مقید نداشتیم این اطلاق چه اشکالی دارد کسی به آن تمسک کند؟ و تصادفاً در مباحث وضو که ما هم خوانده ایم و هم نوشته ایم کثیراً ما، دلیل عبارت از اطلاق آیه وضو و استفاده از آیه وضو است. آیا وضو از الفاظ عبادات و در قرآن نیست؟ آیا تمسک به اطلاق در آن جایز نیست؟ و همین طور آیه تیمم «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» و بعد هم تیمم را معنا می کند «فَامْسِجُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ» ماهیت تیمم، مسح صورت و مسح دست است. در موارد شک، به همین اطلاق «فَامْسِجُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ» کاملاً در مباحث تیمم استدلال می شود، این از نظر اطلاق چه کسری دارد؟ همین طور اگر یک مقدار بالاتر برویم به نظر می رسد که حتی در مثل آیه صوم هم تمسک به اطلاق مانعی ندارد، یعنی شرایط تمسک به اطلاق وجود دارد «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» این را با یک چیزی که در نظر بگیریم و با هم مقایسه کنیم، می خواهیم بینیم چه فرقی بین این دو است؟ شما در کتاب مکاسب از اول تا آخرش می بینید مرحوم شیخ (ره) و فقهاء به «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک می کنند، کسی آنجا مناقشه نکرده که «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» در محل بیان نیست، گفته اند: آن چه مورد امضای خداوند است «احل» به معنای «احل» ی وضعی است یعنی «امضی الله البیع» آنکه متعلق امضای خداست «البیع» است، اما نگفته اند: «البیع اذا كان ایجاباً عربياً» اصلاً نگفته اند: «البیع اذا كان له ایجاب و قبول»، «البیع» شامل معاطات هم می شود «البیع» ایجاب و قبول غیر عربی را هم می گیرد و همین طور سایر مباحثی که در باب بیع مطرح است.

### فرق بین «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»

آیا به نظر شما بین «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» فرقی وجود دارد؟ «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» در مقام بیان هست و همه جای مکاسب هم قابل تمسک است، اما «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» در مقام بیان نیست، هیچ کجای کتاب صوم هم قابل تمسک نیست. چه فرقی است بین «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»؟ آیا مجرد اینکه بیع معامله است و یک معنای عقلایی غیر شرعی دارد و صیام یک معنای شرعی است، سبب می شود که در این جهت، بینشان اختلاف تحقق داشته باشد؟ یعنی چون

بیع معنای عقلایی است، عقلانیت اقتضا می کند که «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» در مقام بیان باشد، اما صیام چون یک معنای شرعی است، این شرعی بودنش اقتضا می کند که در مقام بیان نباشد، آیا این حرف درست است؟ این طوری بین «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» فرق قائل بشویم یا این که این فرق دخالتی در آن جهت مورد بحث ما ندارد، جهت مورد بحث ما این است که شرائط تمسک به اطلاق که عمده اش عبارت از این است که متکلم در مقام بیان باشد، چه شد که در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» در مقام بیان است و در «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» در مقام بیان نیست با این که چه بسا اولویت در رابطه با یک نکته، اقتضاء می کند که «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» در مقام بیان نباشد و آن این است که در مقابل «حَرَّمَ الرِّبَا»

قرار گرفته است، که به ذهن انسان می آید که خداوند اجمالا می خواهد بیع را در مقابل ربا، حکم به حلیت و نفوذش کند، اما دیگر در مقام بیان نیست که «تمام الماهیه المتعلقة لامضاء الله تعالی ماهیه البیع باطلاقها» اگر در آنجا هست در «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» هم عینا همین معنا وجود دارد.

لذا مسأله این طور نیست که تا دیدیم «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ها در مقام بیان نیستند، بگوییم: در کل الفاظ عبادات «فی الكتاب و السنه و جمیع الروایات النبویه و غیر النبویه» یک جا یک دانه اطلاقی وجود ندارد که به عنوان ثمره این بحث و صغرای ثمره این بحث، بتواند مطرح شود. موارد زیاد است و شاید اگر کسی در روایات تتبع کند بیشتر از اینها مواردی را برخورد می کند در عبادات مختلف که شرائط تمسک به اطلاق در آنجا محقق است. لذا این اشکال هم انصافا وارد نیست.

### اشکال سوم: مرحله ترتب ثمره

اما مهمترین اشکال این است که مستشکل می گوید: نزاع بین صحیحی و اعمی در چه مرحله ای است و این ثمره ای را که شما مترتب کردید مربوط به چه مرحله ای است؟ نزاع بین صحیحی و اعمی در رابطه با مقام تسمیه و موضوع له است، اگر مسأله وضع و حقیقت شرعیه را قائل شوید، نزاع در این است که آیا موضوع له مسمی عبارت از خصوص معانی صحیحه است، معانی ای که فقط بر افراد صحیحه انطباق پیدا می کند، یا موضوع له و مسمی عبارت از یک معنایی است که هم افراد صحیحه و هم افراد فاسده مصداق آن هستند، پس نزاع بین صحیحی و اعمی مربوط به مقام وضع و به مقام تسمیه است، اما این ثمره ای را که شما می خواهید ذکر کنید، در رابطه با این ثمره و مرحله این ثمره، اعمی و صحیحی با هم دعوا ندارند اصلا. چرا؟ برای این که این مرحله ای که مربوط به ثمره است، مرحله تعلق امر است، مرحله تعلق تکلیف مولا- است. در مرحله تعلق تکلیف، آیا اعمی و صحیحی دو تا هستند یا هر دو می گویند: تکلیف به نماز صحیح متعلق شده است؟ شما اگر به اعمی مراجعه کنید و بگوئید: ایها الاعمی، ما اول ظهر که می شود وظیفه مان چیست؟ جواب می دهد:

وظیفه تان این است که نماز بخوانید ولو فاسدا یا وظیفه، نماز صحیح است، مامور به، عبارت از نماز

صحیح است، متعلق تکلیف، صلاه صحیح است و ثمره هم مربوط به همین مرحله است، بحث در آن صلاه متعلق امر است، در آن صوم متعلق تکلیف است، صلاه متعلق امر، بین صحیحی و اعمی، اتفاق است که مقصود از آن صلاه صحیحه است، «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» را اگر به صحیحی مراجعه کنید، می گوید: «اقیموا الصلاه الصحیحه» اگر به اعمی هم مراجعه کنیم می گوید: «اقیموا الصلاه الصحیحه» می گوئیم: شما که اعمی بودید! می گوید: آن اعمی مربوط به مقام وضع است، مربوط به مقام نام گذاری است، اما در مقام تعلق امر و تعلق تکلیف، ما که جرأت نمی کنیم بگوئیم: مکلف به نماز فاسده است، مکلف به نماز صحیح است ولو اینکه در مقام وضع و تسمیه اعمی باشیم.

پس نتیجه این شد که مستشکل می گوید که در آن مرحله ای که دعوی بین صحیحی و اعمی است آنجا که جای تمسک به اطلاق نیست، مرحله وضع و تسمیه که اطلاق وجود ندارد و در آنجایی که اطلاق وجود دارد که عبارت از آنجایی است که امر تحقق دارد، تکلیف تحقق دارد، در آنجا بین صحیحی و اعمی اصلاً نزاعی وجود ندارد، هر دو می گویند: «اقیموا الصلاه ای اقیموا الصلاه الصحیحه» و چون با هم دعوا ندارند نتیجه این می شود که نه صحیحی و نه اعمی، نمی توانند تمسک به اطلاق بکنند، برای این که در مقام تعلق امر، هر دو مأمور به را نماز صحیح می دانند.

پس در حقیقت این اشکال، درست نقطه مقابل اشکال اولی است. در آن اشکال اول می گفت: هم اعمی می تواند تمسک به اطلاق داشته باشد و هم صحیحی، اما در این اشکال عکس آن را می گوید که نه صحیحی و نه اعمی، نمی توانند تمسک به اطلاق داشته باشند. این اشکال بسیار مهمی است، شما برای جواب دقت فرمایید ان شاء الله در درس بعد جوابش را عرض می کنیم. فردا درس هست مسائل راه پیمایی و اجتماع در فیضیه ان شاء الله صبح برگزار می شود.

### پرسش:

۱ - علت عدم جواز صحیحی به اطلاق را توضیح دهید.

۲ - مراد از اطلاق در اشکال دوم را بیان نمایید.

۳ - فرق بین «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» در چیست؟

۴ - مرحله ترتب ثمره یعنی اشکال سوم را شرح دهید.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### وحدت نظر اعمی و صحیحی در تمسک به اطلاق در مقام تعلق امر

اشکال مهمی درباره ترتب این ثمره مهمه، که عبارت از تمسک به اطلاق بنا بر قول اعمی و عدم جواز تمسک بنا بر قول صحیحی است، این بود که اختلاف بین صحیحی و اعمی در مرحله وضع و در مقام تسمیه است، صحیحی می گوید: موضوع له و یا مسمی خصوص معنای صحیح است و اعمی می گوید: یک معنای اعم است. اما مسأله تمسک به اطلاق مربوط به مقام تعلق امر است، مربوط به مقام تعلق تکلیف است و در این مقام بین صحیحی و اعمی، هیچ گونه نزاعی وجود ندارد؛ یعنی هر دو معتقدند که متعلق امر عبارت از نماز صحیح است و هیچ کسی نمی تواند توهّم بکند که اعمی قائل به این معناست، که امر به ماهیت «صلاه» متعلق شده است و همان طوری که فرد صحیح مصداق مامور به است، فرد فاسد هم مصداق مامور به است. اگر فرد فاسد مصداق مامور به است پس دیگر فساد یعنی چه؟ و اثر فساد عبارت از چیست؟ مثل این می ماند که «أَقِيْمُوا الصَّلَاةَ» در مقام تعلق امر، تفسیرش از نظر صحیحی و اعمی یکسان است، هم صحیحی «أَقِيْمُوا الصَّلَاةَ» را به «صلاه» صحیحه تفسیر می کند و هم اعمی «صلاه» مامور به را به «صلاه» صحیحه تفسیر می کند بعد از آن که بین صحیحی و اعمی در مقام تعلق امر اختلافی نبود نتیجه این می شود که همان طور که صحیحی

نمی تواند به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک کند اگر شرائط تمسک به اطلاق در آن وجود داشته باشد، که حالا بحث ما آن جهت نیست همان طوری که صحیحی نمی تواند به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک بکند برای این که نمی داند که نماز فاقد سوره اصلا عنوان «صلاه» برش منطبق است یا نه؟ اعمی هم نمی تواند. چرا؟ برای این که اعمی می گوید: نماز بدون سوره «صلاه» اما «صلاه» مامور به نیست، ماهیت اعم از صحیح و فاسد مامور به نیست، آنچه که مأمور به است نماز صحیح است و انطباق نماز صحیح بر نماز فاقد سوره مشکوک است. اگر ما بخواهیم بنابر قول اعمی تمسک کنیم، این تمسک به مطلق، در شبهه مصداقیه خود عنوان مطلق است، این را احدی جایز ندانسته و نمی شود کسی قائل به جواز بشود.

انصاف این است که این اشکال مهمی است و اگر تمام بشود نتیجه اش این است که ثمره ای بر بحث صحیحی و اعمی ترتب پیدا نخواهد کرد، برای این که هیچ کدام تمسک به اطلاق نمی توانند بکنند. لکن یک دقتی در اینجا لازم است که به مقتضای این دقت، ما باید معترف و معتقد بشویم به این که بین صحیحی و اعمی فرق است، ولو این که در مقام تعلق امر هر دو معتقدند به این که مامور به عبارت از «صلاه» صحیح است هیچ شکی در این معنا نیست.

### فرق نظر اعمی و صحیحی در تکلیف

ما وقتی «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را در اختیار صحیحی می گذاریم، می گوید: خود مفهوم «صلاه» و ماهیت «صلاه» یک معنایی است که جز بر افراد صحیحی نمی تواند انطباق پیدا کند و تنها در محدوده نمازهای صحیح، این ماهیت پیاده می شود. اما از این محدوده که بگذریم، از این افراد که بگذریم دیگر ماهیت «صلاه» تحقق ندارد، عنوان «صلاه» تحقق ندارد. لذا «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» وقتی که در اختیار صحیحی قرار می گیرد و از طرفی صحیحی شک دارد که آیا سوره در نماز به عنوان جزئیت مطرح است یا این که مثل سایر اجزا نماز نیست که جزئیت داشته باشد؟ حالا در مورد شک در سوره صحیحی می خواهد به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک کند، از طرفی می گوید: ماهیت «صلاه» یک ماهیت خاصی است که جز بر نماز صحیح انطباق ندارد. می پرسیم نماز بدون سوره از نظر شما چطور است؟ می گوید: «مشکوک الصحه» است در حقیقت شک در صحت بنابر قول صحیحی مساوی با شک در عنوان «صلاه» است، این دو از هم جدا نمی شود. هر کجا شک در صحت پیدا کرد، معنایش این است که من نمی دانم که «هنده صلاه ام لیست بصلاه؟» این طور نیست که موصوفش محرز باشد و صفت مشکوک باشد، شک در صفت صحت مساوی با شک در عنوان اصل «صلاه» است و چون شک در عنوان اصل «صلاه» وجود دارد، لذا صحیحی در مورد شک در سوره و مثل آن، نمی تواند به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک کند. این شک در مصداق است شک در مصداق عنوان «صلاه» است و معنا

ندارد با شك در مصداق عنوان «صلاه»، کسی تمسك به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» کند.

همان طوری که در باب عام و خاص هم مسأله به این صورت است. حساب صحیحی که علی القاعده روشن است. از اول هم ما این حرف را زدیم ما که این ثمره را می خواهیم بپذیریم. گفتیم:

باب تمسك به اطلاق برای صحیحی منسَد است. اما عمده مسأله روی اعمی است، که اعمی هم در مقام تعلق امر، مثل صحیحی، مأمور به را نماز صحیح می داند. او چطور نماز صحیح را مأمور به می داند؛ یعنی می گوید کلمه «الصلاه» با این که به مقتضای مثلاً- وضع شرعی و به مقتضای حقیقت شرعیه برای ماهیت اعم از صحیح و فاسد وضع شده، اما در مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» کلمه «صلاه» در غیر موضوع له استعمال شده در غیر آن معنایی که کلمه «صلاه» برای او نامگذاری شده، استعمال شده است.

می گوید: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» غیر آن «صلاه» موضوع له است، صلاه موضوع له معنای عام است «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» معنای خاص است، لفظ موضوع برای عام اگر در خاص استعمال بشود، لفظ موضوع برای مطلق اگر در خصوص مقید استعمال بشود، این استعمال، بلا- اشکال مجاز است. آیا اعمی همه این استعمالات را مجازی می گوید؟ این همه «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» در قرآن وجود دارد آیا اعمی می تواند ملتزم بشود به این که این استعمالات همه مجازی است؟ و وجه مجاز هم این باشد که «صلاه» از نظر وضع و از نظر تسمیه معنای اعمی را دلالت دارد؛ لکن مراد از این آیه شریفه خصوص نماز صحیح است، مثل همان لفظ موضوع للعام در خاص استعمال بشود و یا تعبیراتی شبیه این؛ آیا اعمی می تواند چنین معنایی را ملتزم بشود؟ نه، کما این که یک چیز دیگر را هم نمی تواند ملتزم بشود و آن یک احتمال دیگری است که ممکن است به ذهن بیاید که بگوییم: در تمامی موارد که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ذکر شده یک وصف صحیحه دنبال آن است و حذف شده؛ تمام «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ها؛ یعنی «اقیموا الصلاه الصحیحه». پس این کلمه صحیحه کجا رفته است؟ بگوییم:

در این تعبیرات و آیاتی که در لسان مبارک قرآن مجید است، حذف شده؛ آیا کسی چنین معنایی را ملتزم می شود که عنوان صحیحه به عنوان یک وصف به دنبال کلمه «صلاه» در تمامی مواردی که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ذکر شده، محذوف است؟

ظاهراً «لا ینبغی ان یتفوه به عاقل» به قول مرحوم آخوند(ره) فضلاً عن فاضل و عالم. پس چطور صحیحی و اعمی می گوید: مقصود از «صلاه»، «صلاه» صحیحه است «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را چه جوری برای ما معنا می کند؟ چون ریشه حرف اینجاست این اقیموا الصلواتی که اعمی از یک طرف معنای «صلاه» را اعم می داند و از طرف دیگر مأمور به را خصوص صحیح می داند و مسأله مجازیت هم مطرح نیست، مسأله حذف هم مطرح نیست.

این که به چه کیفیت است؟ این باید برای ما روشن بشود.

ظاهر این است که کیفیت در اینجا همان کیفیت استعمال مطلق و وجود دلیل بر تقييد است. به عبارت روشن تر وقتی که یک دلیل مطلقى می گوید: «اعتق رقبه» و در مقابل یک دلیل مقیدی می گوید: «لا تعتق الرقبه الکافره»، این «لا تعتق الرقبه الکافره»، چه نقشی روی «اعتق رقبه» دارد؟ آیا «لا- تعتق رقبه کافره»، دلیل بر این است که رقبه در «اعتق الرقبه» در خصوص رقبه مومنه مجازا استعمال شده است؟ آیا استعمالات اطلاقی که در مقابلش دلیل بر تقييد وجود دارد، معنایش این است که این مطلقات به اجمعها به نحو مجاز در مورد غیر به کار رفته و استعمال شده اند؟ یا این مطلبی که مرحوم آخوند(ره) در بحث عام و خاص خیلی لطیف بیان می کنند؛ در باب مطلق و مقید هم مسأله به این کیفیت است. یعنی در باب مطلق دو جور اراده وجود دارد: یک اراده استعمالیه و یک اراده جدیه وجود دارد.

«اعتق الرقبه» از نظر اراده استعمالی متعلق حکمش عبارت از یک مطلق است. «ماهیت الرقبه و طبیعه الرقبه من دون قید و شرط اصلا» حتی اگر صد دلیل بر تقييد پیدا بشود و قیود مختلف اعتق الرقبه را احاطه بکند، وجود این ادله بر تقييد کاشف از این نیست که رقبه در این رقبه مشتمل بر قیودی که در ضمن ادله تقييد وجود دارد، استعمال شده است. «اعتق الرقبه» چه دلیل بر تقييد داشته باشد و چه دلیل بر تقييد نداشته باشد، از نظر اراده استعمالی در مطلق الرقبه استعمال شده است. اما جایی که دلیل بر تقييد پیدا می شود، این تقييد تصرف در اراده استعمالی نیست، تصرف در اراده جدی است؛ یعنی اراده استعمالی به مطلق، به عنوان بیان حکم کلی؛ متعلق به عنوان قانون است. اما اراده جدی تابع این معناست که آیا دلیل بر تقييد وجود دارد یا ندارد؟ اگر دلیل بر تقييد وجود نداشت، اراده جدیه هم تابع اراده استعمالیه خواهد بود. اما اگر دلیل بر تقييد وجود داشت، اینجا اراده جدی دیگر تابع اراده استعمالی نخواهد بود. دایره اراده جدی محدود می شود و در رابطه با قیود ضیق پیدا می کند، اما اراده استعمالی به همان حالت اول باقی است.

ثمره بقای اراده استعمالیه این است که «تقييد المطلق لا یوجب تجوزا فی المطلق» موجب این نمی شود که «اعتق الرقبه» استعمال مجازی بشود. پس در حقیقت تقييد تصرف در اراده جدی است همان طوری که در «تخصیص العام» هم تصرف در اراده جدی است. و الا- اراده استعمالی هم در عام و هم مطلق به همان نحو عموم و اطلاق محفوظ است، نه تخصیص عام موجب تجوز در عام می شود و نه تقييد مطلق موجب تجوز در دلیل مطلق می شود. بعد از این مقدمه، روی «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»

بنابر قول اعمی باید ببینیم «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» را چه طوری معنا می کند؟

اعمی در مقام تصویر جامع راههای مختلفی را ذکر کرده است، یک راه را به عنوان نمونه و روشن شدن مطلب عرض می کنیم که می گوید: «صلاه» برای خصوص ارکان وضع شده است. ارکان نماز، موضوع له لفظ «صلاه» است. موضوع له، ارکان خمسه در باب نماز است. بعد می گوید: معنای «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» چیست؟ یعنی «اقیموا هذه الارکان الخمسه» این اطلاق دارد یعنی نسبت به غیر این ارکان خمسه این «اقیموا» از نظر اراده استعمالیه هیچ دلالتی ندارد و در حقیقت اطلاق دارد؛ یعنی غیر از این ارکان خمسه چیز دیگری باشد یا نباشد، هیچ دخالتی در مسأله ندارد. پس «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» به مقتضای این که «صلاه» بر حسب نظر اعمی برای خصوص ارکان وضع شده است، لذا روی این قول این نکته را به صورت حاشیه عرض کنم این اعمی اگر جامع را عبارت از ارکان بدانند، خودش می گوید: اگر ما احتمال رکنیت در یک جزئی بدیم، حق نداریم به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک کنیم، مثل صحیحی در رابطه با تمام اجزا می شود. اما اگر مسأله رکنیت در یک جزئی مطرح نیست اما احتمال جزئیت در آن هست، مثل سوره که یقین داریم «علی تقدیر کونها جزءا» هم «لا- یکون رکنا»، رکنیت مطرح نیست، مسأله این است که آیا یک جزئیت غیر رکنی برای نماز دارد یا نه؟ ما می خواهیم بگوییم: اینجا اعمی می تواند به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک کند چرا؟ برای این که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»

می گوید: ارکان را اقامه کنید، موضوع له لفظ «صلاه» و مسمای «صلاه» عبارت از ارکان است. اعمی می گوید: نماز بدون سوره به لحاظ این که واجد ارکان خمسه هست، «هذه صلاه قطعاً» و ما نمی توانیم تردید داشته باشیم که نماز بدون سوره «هل هی صلاه ام لا؟»، «صلاه» بودنش مسلم است.

اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» این معنا را شامل می شود برای این که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» می گوید: ارکان خمسه، «سواء كان معها سوره ام لم تكن معها سوره» این اطلاق است. اگر شما بگویید پس چطور گفتید:

اعمی می گوید: نماز صحیح باید در خارج اقامه بشود؟ می گوییم: این به این معنا نیست که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» به معنای «صلاه» صحیح است، بلکه به این معناست که اعمی می گوید: با «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ارکان خمسه باید اتیان بشود. «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» می گوید: حتماً باید فاتحه الكتاب خوانده بشود. «لا صلاه الا بطهور» می گوید: طهارت باید همراه نماز باشد و در حقیقت «لا- صلاه الا- بفاتحه الكتاب» مقید اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است و مثل «لا تعتق الرقبه الكافره» اطلاق «اعتق الرقبه» را در رابطه با اراده جدید تقیید می کند، «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» از نظر اراده استعمالیه می گوید:

ارکان خمسه را بیاور. از نظر اراده جدید چطور؟ «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» می گوید: فاتحه الكتاب هم لازم است، «لا صلاه الا بطهور»، می گوید طهور هم لازم است. «لا صلاه الا بالتشهد» می گوید:

تشهد هم لازم است.

پس در حقیقت اعمی استفاده ضمیمه اجزا دیگر را غیر از ارکان که در ماهیت و حقیقت «صلاه»

دخالت دارد. از ادله مقیده استفاده می کنیم، از «لا صلاة الا بفاتحه الكتاب» استفاده می کنیم. اما معنای «لا صلاة الا بفاتحه الكتاب» بنا به قول اعمی، این نیست که فاتحه الكتاب در اراده استعمالیه «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» نقش دارد! فاتحه الكتاب در اراده استعمالیه «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» نقش ندارد، «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» همان ارکان خمسه، لیس الا است اما چون اطلاق دارد، معنایش این است که می خواهد فاتحه الكتاب باشد. «لا صلاة الا بفاتحه الكتاب» از نظر اراده جدی جلوی این اطلاق را می گیرد «لا صلاة الا بطهور» از نظر جدی جلوی این اطلاق را می گیرد. مثلا «لا صلاة الا بالتشهد» از نظر اراده جدی جلوی این اطلاق را می گیرد. آن مقداری که دلیل بر تقييد در مقابله «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» بنا بر قول اعمی قائم شده ما آن مقدار واجب را بگیریم، آن ادله و مقیدات را ملاحظه کنیم. اما درباره سوره چون دلیلی نداریم که بگوید: «لا صلاة الا مع السوره» اینجا ملجاء ما چه خواهد بود؟ مرجع ما چه خواهد بود؟ مرجع ما «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است مثل این که در مقابل اعتق الرقبه يك دليل می آید قيد ايمان را داخل می کند، يك دليل می آید مثلا قيد علم را برایش مدخلیت قائل می شود اما نسبت به يك قيد سوم، شما شك می کنید که آیا این قيد سوم دخالت در وجوب العتق دارد یا ندارد؟ با این که اعتق الرقبه با آن دو دليل اول تقييد شده، اما نسبت به مطلب سوم چاره ای ندارید جز این که به اصاله الاطلاق در اعتق الرقبه تمسك بکنید.

### تصحیح تکلیف از نظر اعمی به نحو اطلاق و تقييد

در حقیقت از يك طرف اعمی قائل به این معناست که مامور به، نماز صحیح است. اما نه به این عنوان که کلمه «صلاه» در «صلاه» صحیح استعمال شده مجازا، نه به این عنوان که وصف صحیح در آیات قرآنی حذف شده، مجاز است؛ بلکه به نحو الاطلاق و التقييد «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» فقط در محدوده ارکان، غیر ارکان، تابع دليل است. هر مقداری که دليل برایش دلالت کرده «يجب الاخذ به و الاتيان به في مقام الامثال و مقام الموافقه»، اما آن مقداری که دليل بر آن قائم نشده، اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» که غیر از ارکان اربعه را ندارد، این اقتضا می کند که «السوره لا يجب الاتيان بها في الصلاه» هم اعمی می گوید: نماز صحیح باید خوانده بشود و هم تمسك به اطلاق بنا بر قول اعمی کاملا روشن می شود. پس درست است که صحیحی و اعمی هر دو می گوید: مامور به نماز صحیح است، اما کیفیت صحت چگونه است؟ صحیحی خود «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را به «صلاه» صحیحه معنا می کند و در حقیقت عنوان صحیحه و اشباه صحیحه را داخل در ماهیت «صلاه» و معنای «صلاه» می داند. اما اعمی که این حساب را برای نماز، باز نکرده، فقط مسأله مطلق و مقید و این که تقييد مطلق مستلزم مجازیت نیست و اگر مطلق با بعضی از قيود تقييد بشود، باز در مورد شك در غیر زائد مرجع ما اصاله الاطلاق خواهد بود. در نتیجه ثمره مهمی برای بحث اعمی و صحیحی ثابت کردیم که

صحیحی در باب الفاظ عبادات در موارد شك در جزئیت و شرطیت نمی تواند تمسك به اطلاق داشته باشد. اما اعمی در مورد شك در جزئیت و شرطیت كاملاً می تواند تمسك به اطلاق كند و این ثمره مهم در فقه آثار زیادی دارد. بحث بعدی ادله طرفین است كه ان شاء الله بعد ملاحظه می كنید.

### پرسش:

۱ - وحدت نظر اعمی و صحیحی در تمسك به اطلاق در مقام تعلق امر را بیان كنید.

۲ - فرق نظر اعمی و صحیحی در تكلیف چگونه است؟

۳ - تصویر جامع بنا بر اعم را شرح دهید.

۴ - چگونه تصحیح تكلیف از نظر اعمی به نحو اطلاق و تقیید امکان پذیر است؟

ص: ۲۳۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### وجه جمع صحیحی بین تبادر و تصویر جامع

بعد از روشن شدن مقدمات بحث و ثمره بحث در باب صحیحی و اعمی نوبت به ادله طرفین می رسد. مرحوم آخوند صاحب کفایه (قدس سره) قول صحیحی را اختیار فرموده، ادله ای را در رابطه با این قول و نفی قول دیگر اقامه می فرمایند: یکی از آنها مسأله تبادر است. ایشان می فرمایند:

آن چه که در تمامی الفاظ عبادات، چه «صلاه» و چه «صوم» و چه «زکاه» و امثال ذلك انسباق به ذهن پیدا می کند؛ معانی صحیحه است، متبادر به ذهن و منسبق الی الذهن، همان معانی صحیحه هستند و تبادر هم «علی ما ثبت فی محله، من علائم الحقیقه». بلکه شاید تنها علامت حقیقت باشد. بعد کأنه به ایشان اشکال می شود که این تبادر و انسباق معنا الی الذهن چگونه می تواند با آن چیزی که در رابطه با تصویر جامع بنا بر صحیحی ذکر فرمودید که در تصویر جامع، صحیحی مستقیما و مبینا نمی تواند خود جامع را به دست بیاورد، اجتماع پیدا بکند؟ صحیحی راهی برای این که بدون واسطه به جامع برسد، ندارد، بلکه از راه یک قسمت از آثار، مثل معراجیت و قربان کل تقی بودن، نهی از فحشاء و منکر و امثال ذلك، می تواند دریچه ای به سوی آن جامع باز کند. در حقیقت تنها از راه آثار، جامع را پیدا می کنیم. و الا خود جامع فی نفسه بنا بر قول صحیحی قابل شناسایی نیست. بین این دو چه



جوری جمع می شود؟ ایشان می فرمایند: مانعی ندارد. چنانچه جامع به طور کلی مبین بود، اگر حتی از طریق آثار نمی توانستیم راه شناسایی به سوی آن داشته باشیم، با تبادل منافات داشت. کما این که اعمی ها چنین هستند. اعمی ها ولو اینکه وجوه مختلفی را برای تصویر جامع ذکر کرده اند؛ لکن تمامی آن وجوه محل ایراد و اشکال بود و نتیجه این شد که اعمی نمی تواند تصویر جامع بکند.

اگر اعمی ادعای تبادل کند، این اشکال به او هم وارد است، که شما می گوید: متبادر از لفظ «صلاه» چیست؟ جامع را که به هیچ وجه نتوانستید تصویر کنید و حتی شما اعمی ها از طریق آثار هم راهی برای تصویر جامع، نداشته اید. در حقیقت جامع که معنای موضوع له است، بنابر قول اعمی نه به ذات متبیین است و نه بالآثار متبیین است. چیزی که نه ذاتا متبیین باشد و نه بالآثار متبیین باشد دیگر کسی نمی تواند در رابطه با آن ادعای تبادل بکند، بگوید: از لفظ «صلاه» چه چیزی به ذهن می آید و چه چیزی انسباق به ذهن پیدا می کند؟ جامع باید انسباق به ذهن پیدا کند. جامع که نه متبیین به ذات است و نه متبیین بالآثار است.

لذا اساس حرف اعمی را ایشان منهدم می کند، می فرماید: درست است که می گوید: متبادر اعم است، اما اگر تحلیل بکنیم معنا ندارد اعمی ادعای تبادل بکند. اما ما صحیحی ها می توانیم ادعای تبادل بکنیم، برای اینکه جامع اگر به ذات متبیین نیست، لااقل بالآثار متبیین است و از دریچه آثار یک راهی می توانیم به سوی این جامع باز کنیم و همین مقدار در مقام تبادل کفایت می کند. پس ما می توانیم مسأله تبادل را پیش بکشیم، اما اعمی به هیچ وجه نمی تواند دست به دامن تبادل بزند. این بیان مرحوم آخوند(ره) در کفایه با توضیح مختصری که بیان کردم.

### **اشکال حضرت امام(ره) بر بیان مرحوم آخوند در تأخر وجود از ماهیت**

لکن اشکال مهمی به مرحوم آخوند(ره) متوجه شده که این اشکال را سیدنا الاستاذ الاعظم الامام «مدظله العالی»، بیان فرمودند. عجیب این است که اگر راه حلی برای این اشکال، درست نشود، نه تنها مسأله تبادل مرحوم آخوند(ره) از بین می رود، بلکه دلیل دومش که عبارت از صحت سلب نسبت به نماز فاسده است، هم از بین خواهد رفت و دو دلیل بلااثر خواهند بود.

ابتدائاً امام بزرگوار(مدظله) مقدمه ای ذکر می فرماید که ماهیات و حقائق در عالم ماهیت و ماهوی خودشان، قبل از مرحله وجود و قبل از رتبه وجود دارای یک وعاء و ظرفیتی هستند، وعاء ماهیت در عرض تحقق وجود و در ردیف تحقق وجود نیست، بلکه وعاء ماهیت به عنوان یک موصوف، از نظر رتبه تقدم بر وعاء و رتبه وجود دارد. این که شما می گوید: «الماهیه من حیث هی لیست الاهی لا موجوده و لا معدومه»؛ یعنی ماهیت در وعاء ماهوی خودش نه ارتباط خاصی با مسأله وجود دارد و نه ارتباط خاصی با مسأله عدم دارد، بلکه عدم و وجود به عنوان دو وصف،

عارض بر ماهیت می شوند، وصف ماهیت قرار می گیرند. لذاست که فلاسفه در تعییرات خودشان می گویند: «الماهیة قد تكون موجودة و قد تكون معدومه». یا می گویند: «الماهیة موجودة». اما مطلب را عکس نمی کنند، «الموجود ماهیة» مسأله صفت و موصوف و تقدم موصوف بر صفت، ولو در عالم رتبه نه در عالم تحقق، اقتضا می کند که مسأله ماهیت و وجود مثل «زید عالم» باشد، وقتی شما می گوید: «زید عالم» زید را به عنوان یک موصوف مطرح می کنید و عالم را به عنوان یک صفت برای زید مطرح می کنید، مسأله وجود هم نسبت به ماهیت، چنین عنوانی را دارد. پس ماهیت در وعاء ماهوی و تقرّر ماهوی خودش یک مرحله قبل از وجود است. نمی خواهیم بگوییم: معنایش این است که ماهیت اصالت دارد تا اینکه شما بگوئید: بزرگان فلسفه ثابت کردند که «ان الوجود عندنا اصیل» مسأله اصالت و غیر اصالت، غیر از این مسأله ای است که ما عرض می کنیم. «ماهیة متقدمه علی الوجود رتبه» و لذا «قد يعرض له الوجود و قد يعرض له العدم» همان طوری که در جسم نسبت به بیاض، مسأله معروضیت و عرضیت، اقتضای تقدم رتبه معروض را بر عرض می کند، لذا رتبه جسم تقدم بر رتبه بیاض دارد. در رابطه با ماهیت و وجود هم مسأله چنین است. همان طوری که همین ماهیت اگر با لوازم خود ماهیت مقایسه بشود، برای این که ما در بین لوازم یک لوازمی داریم که از آن تعبیر به «لازم الماهیة» می کنیم مثل زوجیت نسبت به اربعة، که زوجیت لازمه ماهیت اربعة است. در مسأله لازم و ملزوم ولو این که هر دو مربوط به ماهیت است، اما رتبه لازم، تأخر از رتبه ملزوم دارد. رتبه خود اربعة مقدم بر رتبه زوجیت است ولو این که هیچ کدام هم ارتباط و کاری با مسأله وجود ندارند. اما چون مسأله لازم و ملزوم است، مسأله وصف و موصوف است لذا لا محاله باید بپذیریم که رتبه اربعة تقدم بر رتبه زوجیت دارد.

پس همانطوری که «لازم الماهیة متاخر عن الماهیة الوجود و هم متاخر عن الماهیة»، بلکه تأخر وجود از ماهیت روشن تر از تأخر لازم الماهیة عن الماهیة است باری این که در لازم الماهیة انفکاک تحقق ندارد. بین اربعة و زوجیت نمی توانیم هیچ انفکاک قائل بشویم، اما در مسأله وجود و ماهیت انفکاک امکان دارد برای این که ممکن است ماهیت اصلا وجود پیدا نکند «لا فی عالم الذهن و لا فی عالم الخارج». لذا تأخر وجود از ماهیت یک تأخر روشنی است و حتی از تأخر زوجیت نسبت به اربعة روشن تر می باشد.

اما نسبت به وجود، اگر این وجود هم لوازمی داشته باشد که از آن تعبیر به «لازم الوجود» می کنیم نه «لازم الماهیة». وجود یک ماهیتی اگر ملزوم واقع شد برای لوازمی که از آنها تعبیر به لوازم الوجود می شود؛ یک تقدم و تأخر دیگر هم مطرح می شود، برای این که اگر وجود لوازمی پیدا کرد، لوازم الوجود متاخره عن الوجود. برای این که وجود ملزوم است و اینها لوازم هستند و رتبه ملزوم چه در ماهیت و چه در وجود، تقدم بر رتبه لازم دارد. پس لوازم الوجود هم متاخره عن الوجود. اگر

بخواهیم لوازم الوجود را با ماهیت مقایسه کنیم، روی این حساب که بحث شد، دو رتبه تقدم و تأخر مطرح است؛ یعنی «الماهیه متقدمه علی الوجود و الوجود متقدم علی لوازمه» در نتیجه، ماهیت دو رتبه تقدم بر لوازم وجود دارد. اگر ماهیت را نسبت به لوازم خود ماهیت حساب کنیم، یک رتبه تقدم و تأخر است. اما اگر ماهیت را با لوازم الوجود مقایسه کردیم، اینجا دو رتبه تقدم و تأخر هست:

«الماهیه قبل الوجود و الوجود قبل اللوازم؛ فالماهیة متقدمه علی لوازم الوجود به مرتبتین و رتبتین».

بیان ایشان را با توضیحات و احیاناً حرفهای دیگر ضمیمه می‌کنم تا اشکال ایشان روشن شود.

### لزوم داشتن منشأ در انتقال از شیء به شیء دیگر

یک مقدمه دیگر هم این است که آیا انسان از هر چیزی می‌تواند انتقال به شیء دیگر پیدا کند؟ انسان بخواهد از «حیوان الناطق» انتقال به حجر پیدا کند، انتقال از چیزی به چیز دیگر این جهت و علت لازم دارد و الا بدون جهت و علت معنا ندارد که انسان از شیئی انتقال به شیء دیگر پیدا کند. در باب ماهیت و لوازم الماهیه گفته اند: انتقال درست است. شما وقتی که اربعه را تصور می‌کنید، روی کثرت انس و ارتباطی که بین اربعه و زوجیت تحقق دارد، ذهن شما از اربعه انتقال به زوجیت پیدا می‌کند، این انتقال منشاء دارد. منشأ آن کثرت انس و ارتباطی است که بین زوجیت و اربعه هست، به طوری که زوجیت را به عنوان لازم ماهیت اربعه مطرح کرده است. اما اگر جهتی وجود نداشته باشد، راه انتقال بر شما مسدود و بسته است، بی جهت نمی‌شود از یک شیئی به شیء دیگر انتقال پیدا کرد.

### اقسام برهان در منطق

در منطق با دو قسم برهان برخورد می‌کنیم: از یکی تعبیر به برهان لمّی و از دیگری تعبیر به برهان ائی می‌کنیم. در یکی از این دو برهان از راه علت منتقل به معلول می‌شویم و در دیگری از معلول انتقال به علت پیدا می‌کنیم. اینجا یک نکته ای قابل توجه است. شما که از معلول انتقال به علت پیدا می‌کنید، به چه چیز علت انتقال پیدا می‌کنید؟ آیا از راه وجود معلول، تنها وجود علت را کشف می‌کنید؟ یا از راه وجود معلول ماهیت علت را هم کشف می‌کنید؟ آیا در برهان «لم و ان»، شما به ماهیت معلول و ماهیت علت می‌رسید یا در برهان لم و ان، مسأله وجود مطرح است، ما از وجود علت، وجود معلول را کشف می‌کنیم. اما ماهیت معلول برای ما روشن است، قبلاً روشن بوده که معلول دارای چه حقیقت و چه ماهیتی است. آنچه برای ما مشکوک است، وجودش است، وجودش را از راه وجود علت کشف می‌کنیم. در عکس مسأله هم مطلب این طور است، شما در کشف علت از وجود معلول، چه چیز علت را کشف می‌کنید؟ آیا ممکن است از راه وجود معلول، ماهیت علت را کشف کنید؟ یا این که نه برهان لم روی این معنا استوار نشده برهان روی این معناست که شما از راه

وجود معلول وجود علت را کشف می کنید. اما ماهیت علت قبلا برای شما روشن و مبین بوده است.

آنچه که برای شما مشکوک بوده، عبارت از وجود علت است. شما می گوئید: چون تفکیک بین علت و معلول عقلا محال است، «اذا كان المعلول موجودا نستكشف وجود العله» و «اذا كانت العله موجوده نستكشف وجود المعلوم» در نتیجه این انتقالی که در این دو برهان در منطق است، تنها در رابطه با وجود است و الا معنا ندارد کسی بگوید: من از راه وجود علت، ماهیت معلول را کشف می کنم، یا از راه وجود معلول ماهیت علت را کشف می کنم.

اما کسی نباید مسأله برهان *إنّ و لمّ* را مطرح کند! چون آنها در رابطه با دو وجود است، که البته بینشان تقدم و تأخر رتبی تحقق دارد و وجود علت تقدم بر وجود معلول فی عالم الرتبه دارد.

پس اگر انسان بخواهد انتقال به یک ماهیتی پیدا بکند، وجه و جهت لازم دارد، ملاک لازم دارد.

ایشان خطاب به مرحوم آخوند(ره) می فرمایند: شما فرمودید: ما از راه آثار انتقال به ماهیت پیدا می کنیم، باز این نکته را هم عرض کنیم. این مسأله ای که ما بحث داریم و مسأله صحیحی و اعمی را که می خواهیم از راه تبادل ثابت کنیم، مربوط به عالم ماهیت و به عالم وضع است به لحاظ این که الفاظ عبادات مثل اسماء اجناس هستند که برای ماهیات وضع شده اند؛ یعنی همان طوری که معنای انسان مربوط به ماهیت و وعاء ماهیت است، معنای «صلاه» هم مربوط به ماهیت و وعاء ماهیت است بحث در این است که آن ماهیتی که لفظ «صلاه» برای او وضع شده یا نام گذاری شده، چه ماهیتی است؟ لذا نتیجه می گیریم که مسأله تبادل، ارتباط به وجود ندارد این صرفا مرتبط به مقام ماهیت است. اگر بخواهیم شبیهی برایش پیدا بکنیم مسأله تبادل مثل یک کتاب لغت می ماند. شما وقتی که به کتاب لغت مراجعه می کنید و می خواهید معنای یک کلمه را درک بکنید، تمام همّ شما متوجه ماهیت آن موضوع له است اصلا کاری ندارید به این که این ماهیت در خارج وجود دارد یا نه؟ و چه بسا ماهیت هم از ماهیاتی باشد که در خارج وجود ندارد و یا استحاله وجود در خارج دارد، لکن شما کاری با مقام وجود ندارید شما در مراجعه به کتاب لغت می خواهید ببینید که آن ماهیتی که این لفظ و این مصدر برایش وضع شده، چیست؟

### ترتیب آثار بر وجود خارجی

ایشان می فرمایند: وقتی این مقدمات را به هم ضمیمه کردیم، درباره نماز و موضوع له نماز چه دارید؟ ایشان می گویند: آثار. می گوئیم: این آثار، آثار چیست؟ این لوازم، لوازم چیست؟ آیا معراجیت، قربانیت و امثال ذلک به ماهیت «صلاه» ارتباط دارد؟ در ماهیت «صلاه» عنوان معراجیت و قربانیت هست؟ یا این که این آثار، آثار وجود نماز است آن هم متأسفانه نه هر وجودی، وجود ذهنی «صلاه» هیچ معراجیت و مقربیت ندارد. شما اگر صدبار هم ماهیت «صلاه» را در ذهنتان لباس

وجود ذهنی بیوشانید، هیچ به درد نمی خورد، سر سوزنی مقریبت و معراجیت و نهی از فحشاء و منکر ندارد. پس آثار هر وجودی هم نیست. آیا اثر وجود خارجی است؟ آن هم ان قلتی دارد، هر وجود خارجی «صلاه»، اتصاف به این آثار و لوازم ندارد، بلکه آثار و لوازم بر وجودات و افراد خارجیة صحیحه ترتب دارد. نتیجه این می شود که ما اولاً فاصله بین این آثار و بین ماهیت را ببینیم چقدر زیاد است، ماهیت قبل الوجود خارجی است، وجود خارجی هم قبل از این آثار است، آن جهت دیگر را هم مطرح نکنیم که هر وجود خارجی معروض این آثار و لوازم نیست.

سؤال این است، آنچه شما از نماز در اختیارتان است، آثار وجودات خارجیة ماهیت «صلاه» است. شما روی چه ملاکی از این آثار انتقال به ماهیت «صلاه» پیدا می کنید؟ روی چه حسابی انتقال به ماهیت پیدا می کنید؟ اصلاً از راه خود وجود هم نمی شود انتقال پیدا کرد، برای این که وجود عارض قابل انفکاک ماهیت «صلاه» است یک عرض قابل انفکاک یک عرضی که «یمكن ان يتحقق و يمكن ان لا يتحقق» چطور می تواند انسان را منتقل به معروض بکند؟ ملاک انتقال از عرض به اصطلاح مفارق نه عرض لازم - ممکن است کسی در عرض لازم مثل همان لازم الماهیه یک حرفی بزند - یک عرض مفارق «قد یكون و قد لا یكون» علت انتقال از این عرض به معروض چیست؟ ملاک انتقال چیست؟ تا چه برسد به این که این عرض هم ملاک نباشد. لوازم عرض در دست شماسست، معراجیت و مقریبت در دست شماسست، نهی از فحشاء و منکر و امثال ذلک در دست شماسست، چطور این لوازم وجود خارجی ماهیت «صلاه» می تواند دست شما را بگیرد و در رابطه با تبادر که مربوط به عالم ماهیت است فقط لیس الّاه گشای شما نسبت به تبادر باشد؟ در حقیقت همان اشکالی که شما مرحوم آخوند(ره) به اعمی ها می کنید، به خود شما وارد است. شما به اعمی ها می گوید: تصویر جامع نکردید، با عدم تصویر جامع چطور ادعای تبادر معنای اعم از صحیح و فاسد می کنید؟ به شما همین حرف را می گوئیم: شما راهی برای انتقال به عالم ماهیت که دو مرحله تقدم بر لوازم وجود دارد آن هم یک سنخ از وجود، وجود خارجی، آن هم شعبه ای از وجود خارجی که عبارت از خصوص نمازهای صحیحه است. این آثار بر خصوص نمازهای صحیحه بار است. و الّا اگر ما این عبارت را دست اعمی بدهیم که «الصلاه معراج المومن» با حفظ اعمی بودن، اعمی نمی گوید: «کل صلاه یكون معراجا للمومن» می گوید: صلاتی که صحیحه باشد «یكون معراجا للمومن» و الّا اعمی قائل به این نیست که بر نماز فاسد شیء از این آثار ترتب پیدا می کند. لذا آنچه که از کلام استاد(مد ظله) به عنوان اشکال در رابطه با تبادر مرحوم آخوند(ره) استفاده می شود، در درجه اول مسأله استحاله است. ایشان می فرمایند: محال است از راه تبادر این لوازم الوجود انتقال به ماهیت پیدا کند، چه مناسبتی است بین ماهیت و بین لوازم الوجود با تقدم و تأخر به دو رتبه ای که در اینجا تحقق دارد. لذا این اشکال مهم از ناحیه ایشان شده که مسأله تبادر و همین طور مسأله صحت

سلب را هم زیر سؤال می برد.

### عدم صحت سلب در بیان مرحوم آخوند(ره)

به مرحوم آخوند(ره) این طور گفته می شود که شما راهی برای صحت سلب ندارید، می گوید:

«الصلاه الفاسده لیست بصلاه» می گوئیم مگر ماهیت «صلاه» برای شما متبیین است که می گوئید:

«الصلاه الفاسده لیست بصلاه» اگر می خواهید بگوئید: «الصلاه الفاسده لیست بصلاه صحیحه» این را اعمی هم که قبول دارد و می گوید: «الصلاه الفاسده لیست بصلاه صحیحه» اما اگر کلمه صحیحه را برداشتید و به جایش ماهیت «صلاه» را گذاشتید، می گوئید: «الصلاه الفاسده لیست بماهیت الصلاه» سؤال می کنیم شما ماهیت «صلاه» را از کجا به دست آوردید؟ شما که نتوانسته اید تصویر جامع مستقیم داشته باشید از راه آثار هم دو رتبه فاصله وجود دارد، معقول نیست که از لوازم الوجود انسان انتقال به ماهیتی که دارای وعاء خاص هست پیدا کند. لذا هم مسأله تبادر زیر سؤال می رود به این کیفیتی که ایشان مطرح فرمودند و هم مسأله صحت سلب. البته بعد ایشان راه حلی ذکر می کنند که مقداری مسأله را از جنبه عقلی بودن محض تنزل می دهد و حل اشکال می شود. لکن در عین حال دلیل مرحوم آخوند(ره) از جهت دیگر مورد اشکال قرار می گیرد که این جهتش را ان شاء الله در بحث بعد بیان می کنیم.

### پرسش:

۱ - وجه جمع صحیحی بین تبادر و تصویر جامع را بیان کنید.

۲ - اشکال حضرت امام(ره) بر بیان مرحوم آخوند(ره) در تأخر وجود از ماهیت چیست؟

۳ - چرا حتی در ماهیات منشأی برای انتقال لازم است؟

۴ - آیا ترتب آثار فقط بر وجود خارجی ممکن است؟ توضیح دهید.

ص: ۲۳۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### اشکال حضرت امام(مد ظله) در استحاله تبادر بر مبنای مرحوم آخوند(ره)

اشکالی را سیدنا الاستاذ الاعظم الامام(مد ظله العالی) بیان فرمودند، ما حصل این اشکال این بود که تبادر به نحوی که مرحوم آخوند(ره) ادعا می کنند با تصویر جامع به همان کیفیتی که ایشان بیان کرده اند، «یکون مستحیلاً» نتیجه آن استحاله تبادر با تصویر جامع، با آن کیفیت بود. لکن خود ایشان یک راه حلی را بیان کرده اند، این راه حل مطلب را از استحاله به امکان می رساند، اما در عین حال دلیلی بر وقوع هر ممکنی نداریم. پس امکان مسأله ثابت می شود اما «لیس کل ممکن بواقع» باید برای وقوع ممکن دلیل اقامه بشود و راه اثبات برای وقوع ممکن پیدا بشود. راه حل ایشان همین مقدار را نتیجه می دهد که آن استحاله تبدیل به امکان پیدا می کند. اما مفید هم خواهد بود برای مرحوم آخوند(ره) و امثال ایشان معلوم نیست. راه حل ایشان دو مقدمه کوتاه دارد که به بعضی از آنها اشاره شد.

یکی این که غرض از وضع در باب الفاظ، عبارت از تفهیم و تفهّم بسهولة است. برای این که بشر ملاحظه کرد اگر بخواهد مقاصدش را از راه اشاره به دیگران تفهیم و تفهّم کند، کار مشکلی است.

علاوه گاهی از اوقات اشاره امکان ندارد، مثل این که زید دیروز منزل شما آمده، الآن شما در مدرسه

هستید، می خواهید به عمر و بگویید: زید دیروز منزل ما آمد، به حسب عادت نمی شود این مقصود را با اشاره تفهیم کرد. حالا اگر مراد انسان حاضر باشد، انسان می تواند با اشاره به «ید» و یا بعضی اشارات دیگر مطلب را برساند، اما در امور غائبه، تفهیم و تفهیم به وسیله اشاره یک امری نشدنی یا خیلی مشکل است. لذا بهترین راه استفاده از الفاظ است به این کیفیت که الفاظی را در برابر معانی وضع بکند، (حالا واضح هر که باشد)، این الفاظ رمز هدایت به آن معنا باشد، دلالت بر آن معنا کند، این هم یک مطلب جعلی و اعتباری است و هیچ گونه علقه ذاتی بین لفظ و معنا هم وجود ندارد. این مباحث را قبلا گذراندیم.

### عدم لزوم معلومیت ماهیت در وضع

مقدمه دیگر این است که آیا واضعی که می خواهد لفظی را در برابر یک معنای کلی وضع کند، یک ماهیت و حقیقتی را موضوع له قرار دهد، آیا اصلا ضرورت دارد که این معنا با تمام خصوصیات بجنسه و فصله و سائر جهاته، معلوم برای واضع باشد، باید مشخصی برای واضع باشد، یا این که در باب اسمای اجناس هم وضع شبیه وضع در باب اعلام شخصیه است. مثلا خداوند به پدری، فرزندی می دهد، پدر برای او نامی قرار می دهد، همه جهات این فرزند برایش روشن است. آیا این پدر عوام می داند که این جنسش حیوان و فصلش ناطق است؟ می داند که فرزندش دارای چه خصوصیات خلقیه است حتی گاهی بعضی از خصوصیات خلقیا این بچه هم برای پدر روشن نیست. اما می گوید: برای این موجود خارجی کلمه زید را قرار می دهم و نام می گذارم. آیا باید همه چیز این مولود خارجی خلقا و خلقا، جنسا و فصلا و امثال ذلک مشخص باشد تا بتواند کلمه زید را وضع کند؟ نه. در باب اجناس هم همین طور است مثلا اگر خواستند کلمه انسان را برای همین ماهیت یک بشری وضع کنند، آیا آن بشر اولیه ای که واضع بوده «من باب شهرت» یعرب بن قحطان که کلمه انسان را برای این موجود؛ یعنی این ماهیت خاصه وضع کرده، او قبلا- منطلق خوانده بود و می دانسته که ماهیت انسان حیوان و ناطق است؟ حیوان به عنوان جنس مطرح است ناطق به عنوان فصل مطرح است، آیا اینها را می دانسته و یا در باب وضع اصلا این معانی لازم نیست؟ بلکه یعرب بن قحطان از باب مثال وقتی می خواسته لفظ انسان را برای این ماهیت قرار بدهد، فرض کنید گفته:

اسم برای خودم و مشابه خودم تا روز قیامت، انسان است. «جعلت لفظ الانسان» برای خودم و مثل خودم، اگر این طوری وضع بکند چه اشکالی در حقیقت وضع پیدا می شود؟

می گوییم شما چه واضعی هستی که نمی دانی ماهیت موضوع له چیست؟ چرا نرفتی منطق بخوانی و جنس و فصل انسان را به دست بیاوری. در مقام وضع ضرورت ندارد، چنین معنایی تحقق داشته باشد. این تقریبا به عنوان دو مقدمه بود. نتیجه ای که ما از این دو مقدمه می گیریم این است،



می‌گوییم: البته الفاظ عبادات علی تقدیر الحقیقه الشرعیه چون واضعش شارع مقدس است. شارع مقدس مثل یعرب بن قحطان نیست، او عارف به حقیقت موضوع له است و احاطه کلی به معنای موضوع له خودش دارد، چیزی لا ینغیب عنه اصلا. درست است که چنین است، اما این گونه وضعی در وضع دخالت ندارد «لو لا العلم بهذا النحو» هم می‌توانست وضع کند، مثل همان وضع لفظ انسان که کلمه صلاه و سایر الفاظ عبادات هم شبیه همان اسماء اجناس است؛ یعنی یک معنای کلی را در نظر گرفته لفظ را برای همان معنای کلی وضع کرده است. آیا آن معنای کلی حتما باید برای واضع تبیین و تشخیص داشته باشد و روشن باشد؟ این دیگر ضرورتی در مقام وضع ندارد.

اما در مانحن فیه مطلب این طور است که چون واضع شارع است، شارع احاطه علمی به موضوع له دارد، ماهیت صلاه را با تمام جزئیات و خصوصیات می‌داند. اما وقتی نوبت به تبادل می‌رسد که محل بحث ما هم مسأله تبادل است، می‌گوییم: تبادل هم مثل وضع می‌ماند، همان طور که در وضع «لا یلزم ان یکون الواضع عالما بحقیقه الموضوع له و واقفا علی ماهیه الموضوع له» در مقام تبادل هم مسأله این طور است. لازم نیست آن چیزی که به ذهن می‌آید، یک ماهیت روشن معلوم من جمیع الجهات باشد. همان طوری که پیش عوام، از کلمه انسان معنایی متبادر است که جز بر انسان صادق نیست، در حالی که آنها هیچ جنس و فصل نمی‌فهمند، اگر در بازار بگویی جنس، خیال می‌کند جنس بزازی مقصود شما است، هیچ از جنس و فصل سر در نمی‌آورد، آیا چون از جنس و فصل سر در نمی‌آورد، از انسان هم چیزی به ذهن او تبادل نمی‌کند؟ ما بگوییم: شما حق ندارید ادعای تبادل کنید، برای این که چطور شما که ماهیت را با خصوصیات نمی‌دانید، مسأله تبادل را مطرح می‌کنید؟

آیا می‌شود این حرف را در باب این سنخ الفاظ زد؟ در باب الفاظ عبادات هم مسأله این طور است. ممکن است حقیقت صلاه و آن ماهیت موضوع له به تمام جهات برای متشرعه روشن نباشد.

اما این منافات ندارد که متشرعه از کلمه صلاه یک معنای خاصی به ذهنش می‌آید که آن معنای خاص با صوم مغایرت دارد، آن معنی خاص با زکاه مغایرت دارد. آن معنای خاص با سایر عبادات مغایرت دارد.

پس ضمن این که حقیقت روشن نیست و ماهیت را کاملا نمی‌داند، مع ذلک مسأله تبادل هم در جای خودش محفوظ است برای این که مسأله تبادل از مسأله وضع نخواهد بود. در باب خود وضع گفتیم لازم نیست که حقیقت معنای موضوع له، معلوم للواضع باشد، ولو این که حالا در مانحن فیه معلوم است. اما این معلومیت دخالت ندارد، شرطیت ندارد. پس همان طوری که در مقام وضع، علم به ماهیت موضوع له دخالت ندارد، تبادل که مقامش از وضع بالاتر نیست؛ پس در تبادل، هم تبادل تحقق دارد و هم علم به حقیقت موضوع له و جمع بین این دو امکان پذیر است.

نتیجه این می شود که مرحوم آخوند(ره) می تواند ادعای تبادل کند، در حالی که جامع برای او روشن نباشد، بلکه آثار و لوازم متأخر از وجود که وجود متأخر از ماهیت است و دو رتبه فاصله تحقق دارد، تنها آن آثار روشن است و آن آثار برای ما تحقق دارد. امام می فرمایند: این مسأله امکان است. این تبادل به این کیفیت ممکن و درست است. اما آیا واقعیت این تبادل است؟ صحیحی ادعای تبادل می کند، اعمی هم ادعای تبادل می کند، شمای صحیحی می گوید: «الصلاه الفاسده لیست بصلاه» ادعای صحت سلب می کنید، اعمی در همین مورد ادعای عدم صحت سلب می کند، می گوید: نه «الصلاه الفاسده صلاه» شما چه برهانی دارید که تبادل شما درست است و تبادل اعمی درست نیست؟ و یا اعمی چه برهانی دارد که تبادرش درست است و تبادل شما درست نیست؟ اگر انسان فی ما بینه و بین وجدانه بخواهد مسأله را بررسی کند واقعش این است که هیچ کدام تبادل ندارد، نه صلاه به عنوان صحیح از آن معنایی متبادل می شود که «لا ینطبق الا علی الافراد صحیحه» و نه یک معنای اعمی که حتما «ینطبق علی الافراد فاسده». لذا وجدانا نه مسأله تبادل در این طرف نقش دارد و نه در آن طرف. صحت سلب در این طرف نقش ندارد، عدم صحت سلب در طرف دیگر. نقشی ندارد، بلکه باید ادله دیگر ملاحظه شود و از راه ادله دیگر ببینیم که آیا حق با صحیحی و یا با اعمی است؟

### استدلال صحیحی به اخبار

یکی از ادله ای که قائلین به صحیحی به آن استدلال کرده اند، روایات است. این دو طایفه روایات است که دو لحن دارند: یک طایفه روایاتی است که به حسب ظاهر یک سری آثار را بر ماهیت و مسمی بار کرده، مثل همان روایاتی که مرحوم آخوند(ره) در مورد آثار ذکر می کردند، «الصلاه معراج المؤمن» ظاهر این است که این معراجیت حمل بر ماهیت صلاه شده، حمل بر مسمی به اسم صلاه شده یا «الصلاه قربان کل تقی» یا «الصلاه خیر موضوع» و یا «الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر». یک سری روایات این جور است. چطور به این روایات می شود استدلال کرد؟ طایفه دوم روایاتی است که ظاهرش این است که حقیقت و ماهیت را در مورد نبودن بعضی از شرائط، یا در مورد نبودن بعضی از اجزاء غیر رکنیه، نفی می کند چون اگر اجزاء رکنیه باشد، اعمی و صحیحی در این جهت مشترکند. اما در مورد اجزای غیر رکنیه بعضی از روایات نفی ماهیت کرده گفته: «لا- صلاه الا- بفاتحه الكتاب»؛ یعنی با نبود فاتحه الكتاب که جزء غیر رکنی است، این حقیقت تحقق ندارد. این ماهیت تحقق ندارد، یا «لا صلاه الا بطهور» که با نبودن شرط نفی ماهیت کرده و نفی حقیقت کرده

است که تقریب استدلال به این دو دسته باید روشن بشود.

اما طایفه اولی که صحیحی چطور می تواند به این تمسک کند؟ دو تقریب برای استدلال به این دست از روایات به نفع قول صحیحی در کار است. یک تقریب، تقریبی است که از ظاهر کفایه استفاده می شود و آن این است که ما از یک طرف ظاهر این تعبیر را ملاحظه می کنیم، می بینیم موضوع را «الصلاه» قرار داده است؛ یعنی ماهیت، یعنی مسمی؛ یعنی حقیقت و محمول را معراجیت قرار داده است. نکته ای را یادآوری می کنیم، دیروز بیان شد: بین ماهیت و لوازم وجود دو رتبه فاصله و تقدم و تأخر مطرح است. اگر دو رتبه تقدم و تأخر مطرح است؟ پس چطور شما ماهیت را موضوع قرار می دهید و لوازم الوجود را محمول قرار می دهید؟ آیا این سری و این سنخ قضیه حملیه که موضوع با محمول از نظر رتبه تقدم و تأخر داشته باشد، آیا تقدم و تأخر به دو رتبه درست است؟ جواب این است که مسأله قضیه حملیه غیر از مسأله تبادر است که در درس قبل عرض کردیم و امام بزرگوار (مد ظله) آن اشکال مهم را کردند. برای این که در قضیه تبادر مسأله انتقال مطرح بود، شما می خواستید از لوازم الوجود انتقال به ماهیت پیدا کنید. ما جلوی شما ایستادیم و باب این انتقال را به روی شما سد کردیم، گفتیم: روی چه جهت شما از لوازم الوجود انتقال به ماهیت پیدا می کنید؟ خود وجود نمی شود ما را منتقل به ماهیت بکند، برای این که وجود لازم مفارق است، مثل زوجیت نسبت به اربعه نیست که یک اتصال دائمی و عدم انفکاک دائمی مطرح باشد. لذا پایه تبادر روی مسأله انتقال بود که در این جا هم راهی برای انتقال تصور نمی شود.

اما در قضایای حملیه مسأله انتقال مطرح نیست، مسأله اتحاد مطرح است و در اینجا مسأله اختلاف رتبه هیچ مانعی ندارد که یک رتبه اختلاف داشته باشند. مگر شما نمی گوید: «الماهیه موجوده» وجود که تأخر از ماهیت دارد به حسب رتبه. اما این تأخر در تشکیل قضیه حملیه «الماهیه موجوده»، هیچ نقصی به وجود نمی آورد. همان طوری که شما می گوید «زید عالم» تا این که صفت تأخر از موصوف دارد مع ذلک در تشکیل قضیه حملیه این تقدم و تأخرها نقش ندارد، لذا درست است که موضوع ماهیت صلاه باشد و محمول بعضی از لوازم وجود ماهیت باشد. بگوییم: «الصلاه معراج المؤمن» موضوع ما ماهیت است و محمول، معراجیت است، که معراجیت من لوازم وجود صلاه آن هم نه هر وجودی است، بلکه وجود خارجی صلاه این لازم را دارد، در حالی که ماهیت دارای دو وجود است: هم وجود خارجی، هم وجود ذهنی. لذا کسی در اصل این قضیه حملیه از نظر تقدم و تأخر رتبه اشکالی به ذهنش نیاید، به عنوان قضیه حملیه ما مشکلی نداریم که موضوع ما ماهیت باشد و محمول ما بعضی از لوازم وجود خارجی ماهیت باشد.

مرحوم آخوند (ره) بعد می فرماید: از یک طرف موضوع ماهیت قرار داده شده و محمول بعضی از لوازم الوجود. این یک طرف قصه، از طرف دیگر وقتی که این لوازم را بررسی می کنیم، می بینیم این

لوازم در رابطه با وجود خارجی نماز صحیح است. نماز باطل معراجیت ندارد، نماز باطل نهی از فحشاء و منکر نمی کند و بالاتر نماز باطل نمی شود خیر موضوع باشد، پس این طرف مسأله، مطلب روشن است. اینجا چه کار کنیم؟ این لوازم، لوازم وجود نماز صحیح است. موضوع هم مسمی است.

باید یکی از دو کار را بکنیم: چاره ای نداریم یا باید بگوییم به دنبال کلمه صلاه یک وصف صحیح به عنوان تقدیر و اضمار حذف شده؛ یعنی واقع مسأله این است که «الصلاه الصحیحه معراج کل مؤمن» اگر این راه نشد طی شود، به لحاظ این که کسی بگوید این خلاف ظاهر است ظاهر این است که حذف و تقدیر در موارد ضرورت مطرح است، همین طور که نمی توانیم در کلمات تصرف کنیم و مسأله حذف و اضمار را پیش بکشیم. وقتی که این راه کنار رفت یک راه فقط باقی می ماند و آن این است که بگوییم: اصلاً ماهیت صلاه مساوق با خصوص نماز صحیح است. ماهیت نماز؛ یعنی نماز صحیح، بدون این که حذفی در کار باشد، بدون این که تقدیری در کار باشد. «الصلاه»؛ یعنی مسمی به این اسم، مسمی به این اسم چیست؟ معنای نماز صحیح است. آن موضوع محمولش هم معراج کل مؤمن، قربان کل تقی و خیر موضوع و امثال ذلک.

### رد استاد بر استدلال مرحوم آخوند(ره)

پس خلاصه تقریب مرحوم آخوند(ره) در استدلال به این طایفه از روایات به این کیفیت است که از یک سو مسمی موضوع قرار گرفته، حذف هم خلاف ظاهر است این لوازم هم لوازم نماز صحیح است و در نماز باطل این لوازم و آثار وجود ندارد. جمع بین این حرفها این است که بگوییم:

«ماهیه الصلاه قربان کل تقی، ماهیه الصلاه معراج کل مؤمن». با این که نماز برای خصوص معنای صحیح وضع شده باشد، هیچ راه دیگری در اینجا وجود ندارد. به حسب ظاهر بیان ایشان خوب است، اما استدلال کامل نیست برای این که ما به مرحوم آخوند(ره) عرض می کنیم که شما فرمودید:

تقدیری در کار نیست. قبول داریم، فرمودید: که این لوازم، لوازم خصوص افراد صحیحه است، قبول داریم. اما نتیجه این حرفها چه شد؟ این شد که مراد از صلاه در «الصلاه معراج المؤمن» خصوص نماز صحیح است. بحث ما در یک دیگری است، بحث ما در یک بعد دیگری است و آن این است که این کلمه «الصلاتی» که در اینجا در معنای خصوص نماز صحیح استعمال شده، آیا به نحو حقیقت استعمال شده و یا به نحو مجاز؟ اگر شما ثابت کردید که کلمه «الصلاتی» که اینجا موضوع قرار گرفته، استعمالش در خصوص نماز صحیح است که یک صورت حقیقت است، استدلالتان تمام است. اما اگر ما آمدیم این معنا را ابداع کردیم و این احتمال را مطرح کردیم که نحن نعلم به اینکه مراد از این صلاه، صلاه صحیحه است. اما من الممكن که به صورت مجاز لفظ صلاه در صلاه صحیحه استعمال شده باشد و قرینه مجاز هم علم شما است به این که این آثار مال نمازهای

صحیحه است. اگر این علم را نمی داشتید، ما بر این مجاز قرینه ای نداشتیم، اما این علم خارجی شما به این که این لوازم و آثار مربوط به خصوص نمازهای صحیح است، این هم «قرینه علی هذا المجاز».

شما در مقابل این حرف چه جواب می دهید؟ یک وقت مبنای مرحوم سید مرتضی (ره) را قائل می شویم که می فرماید: اصل در استعمال حقیقت است؛ یعنی هر کجا شما یک استعمالی دیدید و شک کردید در این که این استعمال حقیقت یا مجاز است؟ اصل در استعمال بما هو استعمال حقیقت بودن است. اگر این مبنا را پذیرفتیم حق با مرحوم آخوند (ره) است. اما شما خودتان این مبنا را نپذیرفتید، شما حرف مشهور را که «الاستعمال اعم من المجاز» استعمال شاهد بر حقیقت بودن نیست، استعمال هم با حقیقت بودن و هم با مجاز بودن سازگار است، پذیرفتید، به شما عرض می کنیم: مسلم این صلاه در «الصلاه معراج المؤمن» مستعمل فیه اش صلاه صحیح است هیچ تردیدی ندارد، اما «ما نحو الاستعمال»؟ آیا استعمالش بنحو حقیقت است؟ شما از کجا می فهمید می فرماید «یمكن ان يكون الاستعمال في الصلاه صحيحه بنحو المجاز و الشاهد و القرينه علی المجاز» همان علم خارجی شما به این که این لوازم فقط بر خصوص نمازهای صحیح ترتب دارد؟ آیا اگر این عبارت واقعا این طور باشد، که صلاتش در صلاه صحیحه مجازا استعمال شده باشد و قرینه اش همان قرینه خارجی که عبارت از علم شما باشد، به کجای عبارت لطمه می خورد و کجا ما خلاف ظاهری مرتکب شدیم که شما خلاف ظاهر دانستید؟ لذا این استدلال و این تقریب که از کفایه استفاده می شود در رابطه با دسته اول از روایات، دچار این اشکال است. تا ان شاء الله به تقریب دوم برسیم.

### پرسش:

۱ - اشکال حضرت امام (ره) در استحاله تبادر بر مبنای مرحوم آخوند (ره) را شرح دهید.

۲ - آیا در وضع لازم است ماهیت کاملا معلوم باشد؟ توضیح دهید.

۳ - چرا ادعای تبادر در صورت اطلاع از آثار و لوازم کافی است؟

۴ - رد استاد بر استدلال مرحوم آخوند (ره) را بیان نمائید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### استدلال صحیحی به روایات

بحث ما در ادله صحیحی ها بود، گفتیم که یک دلیل اینها را روایات تشکیل می دهد و روایاتی که در این باب وارد شده و قابل تمسک هست دو طایفه از روایات است: یک طایفه روایاتی است که آثاری را بر مسمیات و ماهیات بار می کند، مثل «الصلاه عمود الدين»، «الصلاه معراج المؤمن» و هکذا روایاتی از این قبیل و دسته دوم روایاتی بود که ظهور در این معنا داشت که با نبودن بعضی از اجزاء غیر رکنی، نفی ماهیت این عبادات را می کرد، مثل «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» و امثالها. حالا بحث ما در طایفه اولی از روایات بود، در مثل «الصلاه معراج المؤمن» و «الصلاه عمود الدين» و اشباه اینها بود.

گفتیم: برای استدلال به این طایفه، دو تقریب وجود دارد و دو جور می شود به این روایات استدلال کرد: تقریب اول را در بحث قبلی ذکر کردیم و مناقشه ای هم به آن تقریب وارد بود و در حقیقت جواب از آن تقریب بود، آن هم مطرح شد، ترتیب بحث به اینجا رسید که تقریب دوم استدلال به این روایات را مطرح کنیم و ببینیم آیا به این گونه اگر به این روایات استدلال شود، قول صحیحی را می تواند اثبات کند یا نمی تواند؟

ظهوری در نفس این روایات و این تعبیرات وجود دارد، وقتی که می فرماید: «الصلاه معراج المؤمن» ظهور در این معنی دارد که یک ضابطه و قاعده کلیه را افاده می کند که «کل ما هو مسمی باسم الصلاه فهو معراج المؤمن» آیا ظهور این عبارت و روایت را در این معنی می شود انکار کرد؟ وقتی که ما می بینیم ماهیت، موضوع قرار می گیرد، وقتی که می بینیم مسمی، موضوع قرار می گیرد، کلمه بعض و کلمه فی جمله، در کار نیست، نمی گوید: «بعض ما هو صلاه یكون معراجا للمؤمن» نمی گوید: «الصلاه فی جمله یكون معراجا للمؤمن» وقتی که ماهیت را موضوع قرار داد، معنایش این است که «کل ما هو مسمی بهذا الاسم» که این اسم برای ماهیت وضع شده و برای طبیعت وضع شده، این «یكون معراجا للمؤمن»، «یكون قربانا لكل تقی» و هکذا سایر آثاری که در کار است. ظهور این تعبیرات را در این عنوان کلی ما نمی توانیم انکار کنیم.

در کنار این تعبیرات، یک مسأله مسلم مورد قبول صحیحی و اعمی وجود دارد که نماز فاسد پیشیزی ارزش ندارد، نماز فاسد لیس بمعراج مؤمن، لیس بقربان کل تقی و لیس موضوعا لشیء من امثال هذه الآثار، حتی اعمی هم قائل است، اگر از اعمی سؤال کنیم که نماز فاسد چه ارزشی پیش شما دارد؟ همین جواب را می دهد که نماز فاسد هیچ ارزشی ندارد. ما این مطلب مسلم را کنار روایاتی می گذاریم که ظهور در این معنی داشت که «کل ما هو مسمی باسم الصلاه یكون معراجا للمؤمن»، یک حالت تردید و دورانی به وجود می آید که آیا خروج نمازهای فاسد از «الصلاه معراج المؤمن» به نحو تخصیص است یا تخصیص؟ اگر ما در بحث صحیحی و اعمی قائل به صحت شدیم و قول صحیحی را اختیار کردیم، می گوئیم: خروج نمازهای فاسد از «الصلاه عمود الدین» تخصص است، «لأن الصلاه الفاسده لیست بصلاه اصلا» آن نماز نیست اصلا و چیزی که نماز نیست، «لا یكون معراجا للمؤمن». لذا آن مطلب که کنار روایت قرار می گیرد، خروجش جنبه تخصص پیدا می کند.

اما اگر اعمی شدیم و گفتیم: نماز فاسد هم مصداق نماز هست، آن وقت خروج نمازهای فاسد از «الصلاه عمود الدین» و اشباه ذلك تخصیص می شود، مثل خروج زید عالم از اکرم العلماء، به واسطه قول مولا که می گوید: «لا تکرّم زیدا العالم». پس اگر اعمی شدیم، خروج جنبه تخصیص پیدا می کند و اگر صحیحی شدیم، خروج عنوان تخصیص پیدا می کند. امر دایر بین تخصص و تخصیص است، اگر صحیحی شدیم، خروج نمازهای فاسد به عنوان تخصص و اگر اعمی شدیم، خروج به عنوان تخصیص است، اینجا صحیحی استفاده می کند و می گوید که اگر ما تردید داشته باشیم، در جایی دوران بین تخصیص و تخصیص باشد، تخصص تقدم بر تخصیص دارد، مرجح تخصص بر تخصیص چیست؟ این است که اگر تخصص مطرح باشد، اصاله العموم، ضربه نمی خورد، اما اگر

تخصیص باشد، معنایش این است که اصالة العموم در رابطه با مورد تخصیص ضربه خورده، نه برای این که تخصیص مستلزم مجازیت است، مسأله مجازیت مطرح نیست، لکن هر تخصیصی مستلزم یک ضربه ای به اصالة العموم است، در تخصیص هیچ گونه ضربه ای وارد نشده، اما در تخصیص ضربه وارد شده است و اذا دار الامر بین این که یک شیء عنوان تخصیص پیدا کند یا تخصیص؛ در حقیقت روی همین ملاک، تخصیص اولی از تخصیص است و اگر تخصیص اولی از تخصیص شد، استدلال صحیحی تمام می شود. برای این که صحیحی می گوید: معنای «الصلاة معراج المؤمن» این است که «کل ما هو مسمی بهذا الاسم الشریف فهو معراج المؤمن» می گوئیم که با نمازهای فاسد چه می کنید؟ می گوید که نمازهای فاسد، نماز نیستند تا معراج مؤمن باشند، نماز نیستند تا این که عمود دین باشد، لذا خروج آنها به عنوان تخصیص است و در حقیقت این «کل ما هو مسمی باسم الصلاة» که از این عبارت استظهار می شود، به عموم خودش باقی است و هیچ ضربه ای به آن وارد نشده است.

این تقریب هم درست نیست، برای این که مسأله دوران بین تخصیص و تخصیص و این که تخصیص تقدم بر تخصیص دارد، یک مطلب مسلمی پیش عقلا است. اما در جای خودش، ببینیم همه جا تقدم تخصیص بر تخصیص مطرح است؟ یا در یک مورد خاصی این مسأله از نظر عقلاء - اصالة العموم هم خودش یک اصل عقلایی است - مطرح است؟ موردش کجاست؟ آیا ما نحن فیه موردش هست یا نه؟

### تبیین اختلاف میان موارد اجرای قاعده تقدیم تخصیص بر تخصیص

قبل از تطبیق بر ما نحن فیه؛ دو مثال عرض می کنم که روشن می شود، در یکی از این دو، مسأله تقدیم تخصیص بر تخصیص مطرح است. اما در مثال دومش مطرح نیست. کما این که مرحوم آخوند(ره) هم در کفایه یکجا اشاره به این معنی می کند. اگر مولا گفت: «اکرم العلماء» یک حکم عام کلی را مولى ابتداء بیان کرد، بعد در یک دلیل منفصلی گفت: «لا تکرّم زیدا» زید را اکرام نکن. بعد ما دیدیم که در خارج دو تا زید داریم: یک زید معمم عالم داریم، یک زید بازاری داریم که «لیس بعالم اصلا». اینجا مردد شدیم این که مولى گفت: «لا تکرّم زیدا» آیا مقصودش آن زید معمم عالم بود یا آن زید کاسب بازاری بود؟ اگر مقصود مولى از «لا تکرّم زیدا» آن زید عالم روحانی باشد، معنایش این است که «اکرم کل عالم» تخصیص خورده باشد، اما اگر نظر مولى از «لا تکرّم زیدا» آن زید کاسب بازاری باشد، خودش یک حکم مستقلی است، ارتباطی به «اکرم کل عالم» ندارد و موجب تخصیص آن نمی شود و خروج آن زید بازاری از «اکرم کل عالم» به نحو تخصیص است، «هو لیس بعالم حتی یخرج من اکرم کل عالم».



اینجا دوران بین تخصیص و تخصص است، عقلا- می گویند که تخصص تقدم دارد؛ یعنی مقصود مولی همان زید جاهل است. خصوصیتی در اینجا وجود دارد که مسأله ترجیح تخصص بر تخصیص، در راه استکشاف مراد مولی به کار می رود؛ یعنی از این راه مراد مولا- را می فهمیم. قبل از این که این مسأله در کار باشد، ما نسبت به مراد مولی جاهل بودیم، «لا تکرم زیدا» ابهام داشت. اما با مسأله تقدم تخصص بر تخصیص «لا تکرم زیدا» از ابهام بیرون می آید، مراد مولی روشن می شود و معلوم می شود که مقصود مولی از «لا- تکرم زیدا»، آن زید بازاری جاهل است، در نتیجه عنوانی که ما می توانیم به این مورد بدهیم، این است که ترجیح تخصص بر تخصیص در رابطه با کشف مراد مولی مطرح است، از این راه مراد مولی را ما می توانیم استکشاف کنیم. این یک مورد که مسأله تقدم تخصص بر تخصیص در آن قطعا جاری است.

اما مثال دیگری که مرحوم آخوند(ره) در بعضی از مباحث عام و خاص ذکر می کند؛ اگر مولی گفت: «اکرم کل عالم» بعد هم گفت: «لا- تکرم زیدا» ما در خارج دیدیم یک زید بیشتر نیست، هرچه گشتیم من الصدر الی الذیل، یک زید بیشتر ندیدیم، «لا تکرم زیدا» قطعا در این زید پیاده می شود.

چون مسمی به زید تعدد ندارد، لکن یک تردیدی برای ما هست که این زید خارجی منحصر، آیا عالم است و از «اکرم کل عالم» خارج شده یا غیر عالم است؟ ما آشنایی به حال او نداریم، شک در علم و جهلش داریم. مولی گفته: همین زید خارجی نباید اکرام بشود، تردید در مراد مولی نیست، اما تردید در این است که این زید خارجی غیر واجب الاکرام، هل یکون عالما، حتی یکون خروجه عن اکرم کل عالم بنحو التخصص، أم یکون - همین زید خارجی منحصر - جاهلا حتی یکون خروجه، عن اکرم کل عالم بنحو التخصص؟ تردید داریم. اینجا هم دوران بین تخصیص و تخصص است بلا اشکال، این زید خارجی، «اذا کان عالما، یکون خروجه بنحو التخصص و اذا کان جاهلا- یکون خروجه بنحو التخصص». پس اینجا هم امر دایر بین تخصیص و تخصص است، آیا در اینجا هم مسأله تقدم تخصص بر تخصیص مطرح است یا نه؟ اینجا یک سؤال پیش می آید که شما مسأله تقدم تخصص بر تخصیص را برای چه می خواهید؟ چه استفاده ای از این مسأله می کنید؟ آیا این تقدم تخصص بر تخصیص را در رابطه با کشف مراد مولی می خواهید مطرح کنید؟ شما در مراد مولی که تردید ندارید، شما یقین دارید که این زید خارجی لا- یجب اکرامه و غیر این زید، هر عالمی وجود داشته باشد، یجب اکرامه، در مراد مولی چه تردیدی دارید؟ شما می خواهید با این تقدم تخصص بر تخصیص، یک رفع جهلی از خودتان کنید، آن هم نه در رابطه با مراد مولی، در رابطه با این که می خواهیم بینیم این زید عالم است یا جاهل؟ اگر تقدم تخصص بر تخصیص مطرح باشد، شما می فهمید که این زید جاهل است. پس یک جهلی از خودتان در رابطه با عالم بودن و جاهل بودن این زید خارجی را می خواهید برطرف کنید.

اینجا عقلاء تقدم تخصص را بر تخصص قبول ندارند و اگر هم کسی بگوید که به چه دلیل؟ می‌گوییم: دلیل نمی‌خواهد، ما شک داریم، همین که شک داشته باشیم که عقلاء قبول دارند یا نه؟ برای ما کافی است. آن کسی که می‌خواهد بگوید که اینجا هم تقدم تخصص بر تخصص مطرح است، باید اقامه دلیل کند. اما برای ما فرق نمی‌کند، ما چه یقین داشته باشیم که اینجا مطرح نیست و چه تردید داشته باشیم، در این که عقلاء اینجا هم مسأله تقدم تخصص را بر تخصص مطرح می‌کنند یا نه؟ شک برای ما کافی است.

پس در این دو مورد ملاحظه کردید که ما نمی‌توانیم چشم را روی هم بگذاریم و بگوییم که هر کجا که دار الامر بین تخصص و تخصص، تخصص تقدم دارد، ضابطه آنجایی است که تقدم تخصص بر تخصص، در رابطه با کشف مراد مولی مطرح باشد، برای این که در قسم اول ما نمی‌دانستیم وقتی که مولی می‌گوید: «لا تکرّم زیداً» آیا مقصودش این است که این زید معمم اکرام نشود یا مقصودش این است که زید بازاری جاهل اکرام نشود؟ چون تردید در مراد مولی بود، تقدم تخصص بر تخصص ما را راهنمایی به مراد مولی می‌کرد. اما در این قسم دوم که مراد مولی هیچ گونه ابهامی در آن وجود ندارد؛ یک ابهامی در خارج از دایره مراد مولی برای من وجود دارد که این زید واحدی که مولی گفت: «لا تکرّم زیداً»، آیا عالم او جاهل؟ در نتیجه هر کجا که مسأله تقدم تخصص بر تخصص پیش آمد، نمی‌توانیم بگوییم یک قاعده کلیه‌ای در اینجا وجود دارد، اگر از قسم اول باشد، آنجا تقدم قطعی است، در قسم دوم یا نیست یا مشکوک التحقق است.

ما نحن فیه از کدام قسم است؟ ما نحن فیه که مبتنی بر مسأله تقدم تخصّص بر تخصص بود، آیا از قبیل قسم اول است که مراد مولی معلوم نیست یا از قبیل قسم دوم است که شما می‌خواهید رفع شکی در رابطه با یک مسأله دیگری برای خودتان کنید، بدون این که کاری به مراد مولی داشته باشد؟ ظاهر این است که ما نحن فیه از همین قسم دوم است، برای این که وقتی که «الصلاه معراج المؤمن» را شما به لحاظ آن مطلب خارجی مسلم که کنارش می‌گذارید، هر طوری که می‌خواهد باشد، چه چیز برای شما مشکوک است؟ مراد مولی مشکوک است، یعنی شما احتمال می‌دهید که مولی می‌خواهد بگوید: نماز فاسد هم معراج مؤمن است؟ اینکه یک مطلب خارجی مسلم است، شما فقط تردید در این معنا دارید که آیا نماز فاسد هل یکون مسمی باسم الصلاه ام لا؟ آن چه ارتباط به این روایت دارد، می‌گوید: «الصلاه معراج المؤمن» خارجاً هم می‌دانید آن نمازی که معراج مؤمن است، نماز صحیح است، حالا نماز فاسد به نحو تخصص خارج شده، تا لازمه خروجش این باشد که کل ما هو مسمی باسم الصلاه، انطباق بر نمازهای صحیح پیدا کند یا خروجش به نحو تخصص باشد و معنایش این است که عبارت اطلاق دارد و همه را شامل می‌شود. اینها یک مسائلی نیست که در رابطه با مراد مولی از این روایات و عبارات مطرح باشد، مراد هم برای شما روشن است و هم برای اعمی

روشن است، هیچ کس در مراد مولی تردید ندارد. منتهی بحث در نحوه خروج نمازهای فاسد است که آیا به نحو تخصص است یا به نحو تخصیص؟ مثل همان «لا تکرّم زیداً» معلوم نیست با این که زید واحد است، هل هو عالم حتی یكون خروجه به نحو تخصیص ام جاهلاً حتی یكون خروجه به نحو تخصص؟

### خلاصه نقد استاد بر تقریب دوم

در نتیجه این طور شد که این استدلال در صورتی درست است که ما یک قاعده کلی داشته باشیم که هر کجا امر بین تخصص و تخصیص است، تخصص تقدم دارد. ولی ما چنین قاعده عقلانی نداریم، از شیوه عقلی چنین استفاده می شود که این قاعده را در رابطه با استکشاف مراد مولی به کار می برند، کما این که در اصالة الحقیقه گفتیم اصالة الحقیقه برای کشف مراد است، اما برای کیفیت استعمال، آنجایی که مراد مولی روشن باشد، لکن نفهمیدیم که آیا نحوه استعمال به نحو حقیقت است یا به نحو مجاز؟ برای کیفیت استعمال، اصالة الحقیقه هیچ نقشی نمی تواند از نظر عقلاء داشته باشد.

### اشکال مشترک بر هر دو تقریب استدلال

اشکالی بر هر دو تقریب وارد است که ما به صحیحی که به این روایات استدلال می کند، چه به تقریب اول و چه به تقریب دوم، اگر از اشکالات قبلی صرف نظر کنیم، این اشکال را به او می کنیم که این دلیل بر مدعای شما منطبق نمی شود، برای این که شما مگر در تعیین محل نزاع نگفتید که ما که صحیحی هستیم؛ یعنی صحیحی من حیث الاجزاء و صحیحی من حیث الشرائط قسم اول. اما شرائط قسم دوم که امکان اخذ در متعلق داشت، لکن شارع اخذ نکرده بود، عقل می فهمید، مثل عدم ابتلاء صلاه به مزاحم اقوایی مثل ازاله، در بحث صلاه و ازاله، قسم ثالث شرائط، آنهایی بود که اصلاً امکان اخذ در متعلق نداشت، مثل قصد قربت به معنای داعی الامر بر مبنای مرحوم آخوند(ره) در کفایه، شما می گفتید که این دو قسم آخر خارج از محل نزاع است؛ یعنی صحیحی، صحت مطلقه نمی گوید، صحت من حیث الاجزاء و من حیث الشرائط قسم اول مثل طهارت و استقبال و طهارت از حدث و خبث و امثال ذلك. پس مدعای شما چنین معنایی هست، اما دلیلتان «الصلاه معراج مؤمن» است، آیا شما از این دلیل استفاده می کنید که صلاتی که اجزاء و شرائط قسم اول را دارد ولو اینکه قسم دوم و سوم را ندارد، یكون معراج مؤمن؟ بنابر عقیده مرحوم آخوند(ره) که قصد قربت را جزء شرائط قسم ثالث می داند، شما باید بگویید که نماز بدون قصد قربت هم یكون معراج المؤمن، آیا با این دلیل درست می شد؟ آن نمازی که معراج مؤمن است، آن است که جمیع اجزاء و جمیع

شرائط در آن وجود دارد، شما می گوید: فقط در اجزاء و شرائط قسم اول، مدعای شما با این دلیل تطبیق نمی کند.

در حقیقت از قائلین به صحیح سؤال می کنیم که شما با وصف این که صلاه را برای صلاه صحیح موضوع می دانید، مثلاً این «الصلاه معراج المؤمن و عمود الدین» را چطور معنی می کنید؟ یعنی «الصلاه عله تامه لتحقق المعراجیه و مؤثر کامل فی المعراجیه» این که با ادعای شما نمی سازد، هر نماز صحیحی مؤثر نیست در معراجیت، نماز بدون قصد قربت یک ریال نمی ارزد، نماز مزاحم با ازاله بنا بر قول آنهایی که نماز را باطل می دانند، یک ریال نمی ارزد. اینها شرائط قسم ثانی و قسم ثالث است. پس شما چطور این عبارت را معنی می کنید؟ اینها مجبورند بگویند که ما کلمه سببیت تامه را کنار می بریم، به جایش کلمه اقتضاء می گذاریم، «الصلاه معراج المؤمن» یعنی «مقتضی لأن یکون معراجاً للمؤمن» اقتضاء که بسازد با نبودن شرائط قسم ثانی و ثالث، می گوئیم که اگر شما این طوری معنا کردید، اعمی هم همین طور معنی می کند، اعمی هم می گوید: «الصلاه معراج المؤمن» یعنی «مقتضی بأن یکون» معراج مؤمن، همه جا بلکه بعضی از مثالهای شما با مثالهای اعمی وقتی که مقایسه شود، وضع شما بدتر از اعمی است. برای این که اعمی می گوید: اگر نماز فاتحه الکتاب نداشته باشد، نماز هست، لکن این اقتضا دارد لأن یکون معراجاً، اقتضاء به این معنی؛ یعنی اگر فاتحه الکتاب با او بود. الا ان فقط جرمش این است که فاتحه الکتاب ندارد، آیا فاتحه الکتاب در رابطه با معراجیت اهمیت بیشتری دارد یا قصد قربت که روح عبادت و روح نماز است؟ شما قصد قربت را خارج از دایره مسمی و ماهیت می دانید. اعمی می گوید: نماز بدون فاتحه الکتاب، شما باید بگوئید که نماز بدون قصد قربت، کدامشان به «الصلاه معراج مؤمن» نزدیک تر است؟

بالاخره اشکال مهمی به هر دو تقریب و هر تقریب دیگری که درباره این طایفه از روایات مطرح شود، وارد است که این دلیل بر مدعا انطباق پیدا نمی کند. اگر ادعای صحیحی، صحت من حیث الاجزاء و جمیع الشرائط بود، این روایات «یمكن ان ينطبق علی المدعی»؛ اما وقتی دو قسم مهم از شرائط را خارج می کند و می گوید که به عقیده ما اینها هیچ دخالتی در مسمی و موضوع له ندارند، چطور صحیحی می تواند به این روایات تمسک کند که ظاهر این روایات صحت مطلقه؛ یعنی هم واجد جمیع اجزاء باشد و هم واجد جمیع شرائط. در نتیجه استدلال به این طایفه از روایات غیر صحیح است. اما طایفه دوم مثل «لا صلاه الا بفاتحه الکتاب» و «لا صلاه الا بطهور» هم تقریبهایی دارد که بعداً عرض می کنم.

### پرسش:

۱ - تقریب دوم استدلال صحیحی به روایات را بیان کنید.

۲ - نقد استدلال دوم صحیحی را بیان کنید.

۳- اختلاف میان موارد اجرای قاعدهٔ تقدیم تخصص بر تخصیص را توضیح دهید.

۴- اشکال مشترک بر هر دو تقریب استدلال صحیحی را بیان کنید.

ص: ۲۵۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### تقريب استدلال صحیحی به دسته دوم از روایات

دو دسته از روایات مورد استدلال قائلین به صحیح واقع شده است، دسته اول بحثش گذشت و اما دسته دوم روایاتی است که در نفی ماهیت ظهور دارد با نبودن بعضی از اجزاء و شرائط و اجزاء هم اجزاء غیر رکنی است. اگر اجزاء، اجزاء رکنی بود، صحیحی و اعمی در این معنا مشترک بودند، لکن تعبیر در این دسته از روایات در رابطه با اجزاء غیر رکنی است، مثل «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» یا نفی ماهیت می کند هنگام نبودن بعضی از شرائط که ظاهر این است که شرائط بنابر قول اعمی، هیچ کدام دخالت در تسمیه ندارند، مثل «لا صلاة الا بطهور».

صحیحی و اعمی هر دو این معنا را پذیرفته اند که فاتحه الكتاب در صحت صلاة دخالت دارد بلا اشکال، نمازی که عمدا فاقد فاتحه الكتاب باشد، هم از نظر صحیحی باطل است و هم از نظر اعمی باطل است. پس نبودن فاتحه الكتاب موجب فساد صلاة است و دخالت در صحت دارد. با توجه به این معنا می گوییم: «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» را دو جور می شود معنا کرد، دو راه برای فهم مراد از این عبارت است. اگر ثابت کردیم که یکی از این دو راه خلاف ظاهر است و دلیلی بر قبول این خلاف ظاهر قائم نشده، طبعاً راه دیگر تعیین پیدا می کند.

ملتزم شدن به این که در این قبیل از روایات چیزی حذف شده و یک مقدری در کار است و آن صفت صحیحه بودن است، بگوییم: «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب»؛ یعنی «لا صلاه صحیحه الا بفاتحه الكتاب» هیچ نمازی نمی تواند صحیح واقع شود، مگر با فاتحه الكتاب. اگر معنای روایت این باشد، نه صحیحی می تواند از این روایت چیزی استفاده کند و نه اعمی. برای این که هر دو قبول دارند که صحت صلاه توقف بر فاتحه الكتاب دارد.

«التقدير خلاف الاصل خلاف الظاهر» اگر راه منحصرها همین بود، این را دلیل بر وجود مقدری می گرفتیم. اما اگر یک راه دیگری پیدا کردیم که نیاز به تقدیر نداشت، نیاز به خلاف ظاهر نداشت، طبعاً آن راه ترجیح دارد. برای اینکه این تقدیر خلاف قاعده و خلاف ظاهر است و دلیلی بر آن قائم نشده است. پس اگر بخواهیم کلمه صحیحه را به عنوان یک مقدر در اینجا فرض کنیم، استدلال به این روایت کنار می رود، لکن این خلاف ظاهر است.

همان طور که شما در «لا رجل فی الدار» نفی ماهیت می کنید، نفی اسم جنس می کنید، می گوید:

این طبیعت در دار تحقق ندارد، این ماهیت در دار وجود ندارد و این در صورتی درست است که هیچ یک از افراد ماهیت رجل در دار نباشد. اینجا ولو این که یک استثنایی هم در کار است، اما معنایش از نظر نفی ماهیت و نفی اسم جنس همان معنای «لا- رجل فی الدار» است، «لا- صلاه»؛ یعنی این ماهیت و حقیقت تحقق ندارد، این مسمی تحقق ندارد، «الا- بفاتحه الكتاب». پس معنایش این است که «فاتحه الكتاب» در مسمی نقش دارد، «فاتحه الكتاب» در حقیقت و ماهیت نقش دارد و می خواهد بگوید:

اگر «فاتحه الكتاب» نباشد، ماهیت نماز تحقق ندارد، حقیقتش تحقق ندارد و «هذا لا ينطبق الا على قول الصحيحی». صحیحی است که با اجزاء غیر رکنیه مثل اجزاء رکنیه معامله می کند، می گوید:

همان طوری که رکوع در ماهیت نقش دارد، «فاتحه الكتاب» هم که جزء غیر رکنی است، آن هم در ماهیت نقش دارد. اما اعمی بین اینها فرق قائل است، می گوید: اجزاء رکنیه دخالت در ماهیت دارند، اما اجزاء غیر رکنیه مثل «فاتحه الكتاب» هیچ گونه دخالتی در مسمی و ماهیت و حقیقت ندارد.

در حقیقت، پایه استدلال به این دسته از روایات، روی حفظ ظهور این روایات و این معناست که ما دلیلی بر وجود تقدیر نداریم و می توانیم همان ظاهر کلام را بگیریم و ظاهر کلام، این معنا را دلالت دارد.

تا اینجا استدلال به حسب ظاهر تمام است، لکن یک ان قلت مهمی در اینجا هست که ما در مشابه همین ترکیب «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» به روایاتی برخورد می کنیم که آنجا نمی شود مسأله نفی حقیقت را مطرح کنید، راهی نیست برای این که آنجا نفی حقیقت مطرح بشود، آنجا حتماً باید ملتزم بشوید به این که یک مقدری وجود دارد. مثل این تعبیر می فرماید: «لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد» کسی که در همسایگی مسجد قرار گرفته، ظاهر این تعبیر این است که «لا صلاه له الا فی

المسجد»، همان طوری که شما در «لا صلاة الا بفاتحه الكتاب» از خارج می دانستید که «فاتحه الكتاب» دخالت در صحت نماز دارد علی کلا القولین، اینجا هم نقطه مقابلش را می دانید. کسی که همسایه مسجد باشد، ایقاع نماز در مسجد، دخالت در صحت ندارد، نه بنا بر قول صحیحی و نه بنا بر قول اعمی. فقیهی فتوا نداده که اگر همسایه مسجد، نمازش را در خانه خودش خواند و در مسجد نرفت، «صلاته باطله و فاسده». با توجه به این فتوا که مسلم است که صحت نماز، مشروط بر ایقاعش در مسجد نیست، ما «لا صلاة لجار المسجد الا فی المسجد» را چه جوری باید معنا کنیم؟ اینجا که مثل «لا صلاة الا بفاتحه الكتاب» دو راه ندارد، اینجا یک راه دارد. آیا می توانیم بگوییم: نفی حقیقت است؟

ان قلت می گوید: نه. پس باید بگوییم: اینجا یک چیزی مقدر است و یک وصفی در تقدیر است به نام «کامله تامه»، یعنی همسایه مسجد اگر بخواهد یک نماز کامل و دارای درجات بالا انجام بدهد، چاره ای جز این نیست که در مسجد نماز بخواند و اگر در مسجد نماز نخواند، نمازش در عین اینکه صحیح است، ولی آن آثار و برکات بر آن ترتب پیدا نمی کند، در نتیجه ان قلت می گوید: ما چاره ای نداریم در «لا صلاة لجار المسجد الا فی المسجد»، یک چیزی را در تقدیر بگیریم و اگر باب تقدیر و حذف مفتوح شد، اتحاد سیاق و یکنواختی این تعبیرات اقتضا می کند که در هر کجا ما یک تقدیری در کار داشته باشیم. منتهی در هر جایی به تناسب خودش تقدیر را باید قائل بشویم، در «لا صلاة لجار المسجد الا فی المسجد» کامله را مقدر می گیریم. اما در «لا صلاة الا بفاتحه الكتاب» صحیح را در تقدیر می گیریم، مقتضای وحدت سیاق در این نوع از تعبیرات وجود یک محذوف متناسب با خودش است. در «فاتحه الكتاب» محذوفش صحت است، در جار مسجد، محذوفش کامله هست و اگر این طور شد، استدلال به هم می خورد. برای اینکه معنای «لا صلاة الا بفاتحه الكتاب» می شود «لا صلاة صحیحه الا بفاتحه الكتاب» و این یک مطلبی است که هم صحیحی قائل است و هم اعمی قائل است و کسی نمی تواند به این عبارت استدلال کند.

### پاسخ آخوند(ره) از اشکال مذکور

مقدمه ای را که شما ذکر کردید، نمی پذیریم، اصلاً در «لا صلاة لجار المسجد الا فی المسجد» را هم قبول نداریم که چیزی در تقدیر باشد، همانجا هم نفی حقیقت و نفی ماهیت است، هیچ فرقی از این نظر بین این دو عبارت نمی کند، «لا صلاة الا بفاتحه الكتاب» نفی حقیقت است، «لا- صلاة لجار المسجد» هم نفی حقیقت است. اگر بگویید: ما از خارج می دانیم نماز همسایه مسجد در خانه خودش صحیح است، چه طوری اینجا نفی حقیقت می شود؟ ایشان می فرماید: دو جور نفی حقیقت داریم: یک نفی حقیقت به نحو حقیقت داریم، یک نفی حقیقت به نحو ادعا داریم. در حقیقت شبیه آن



چیزی را که سکاکی در باب استعاره از بین اقسام مجازات قائل بود و می گفت که همیشه کلمهٔ اسد در همان معنای حقیقی خودش استعمال می شود، همیشه در همان حیوان مفترس استعمال می شود، منتهی حیوان مفترس دارای دو جور مصداق است و دارای دو نوع فرد است: یک افراد حقیقیه و واقعیه دارد که عبارت از حیوان مفترسهایی است که در جنگلها به سر می برند، در باغ وحشها وجود دارند، اما افراد ادعائیه هم دارد که مردان شجاع است، اینها در شجاعت امتیاز داشته باشند، اینها افراد ادعائی همان معنای حقیقی حیوان مفترس هستند.

شبه همین معنا را در ما نحن فیه پیاده کنیم، بگوییم که نفی حقیقت و نفی ماهیت گاهی حقیقه و واقعا هست، گاهی هم ادعاء و عنایتا و مسامحتا تحقق پیدا می کند. در «لا صلاه الا بفتح الکتاب» نفی ماهیت صلاه به طور حقیقت و به نحو واقع مطرح شده، اما در «لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد علی سبیل الادعاء» نفی حقیقت مطرح شده و شاهدش هم این است که اگر بخواهیم چیزی در تقدیر بگیریم به عنوان کامله آن ارزش کلام از بین می رود. آیا روی جنبهٔ ادبی از نظر نحوهٔ القاء کلام این «لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد» می خواهد بگوید: کمال صلاه جار الصلاه المسجد ان تقع فی المسجد؟ یا اینکه اینقدر مطلب را لطیف بیان کرده که می خواهد بگوید: ارتباط جار مسجد با مسجد اینقدر باید قوی باشد که اگر نمازش را توی مسجد نخواند، «هذا لیس بصلاه» البته نه حقیقه، ادعاء می خواهد ارزش را اینقدر بالا ببرد و الا از اول می گفت «کمال صلاه جار المسجد ان تکون صلاته فی المسجد» یک مطلب را به همین جور بیان می کرد، دیگر ما را هم گیج و گنگ نمی گذاشت.

اما او نمی خواهد این حرف را بزند، او می خواهد خیلی مطلب را فراتر و بالاتر از این مطرح کند. لذا به صورت «لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد» می گوید، همانطوری که در رجل شجاع شما می توانستید بگویید: «زید کثیر الشجاعه» به جای «زید اسد» اما کثیر الشجاعه کجا و اطلاق اسم اسد بر زید و لو ادعاء کجا؟ بین این دو تعبیر فرسنگها فاصله از نظر اهمیت وجود دارد.

در حقیقت، مرحوم آخوند(ره) می فرماید: ما معتقدیم که تمامی این تعبیرات در هر کجا که تحقق پیدا بکنند، همان نفی حقیقت و ماهیت است، منتهی نحوه اش فرق می کند، بعضی جاها نفی الحقیقه بنحو الحقیقه است، بعضی جاها نفی الحقیقه بنحو الادعاء و العنايه و التسامح است و الا در اصل نفی حقیقت هر دوی این تعبیرات با هم مشترکند.

### نقد پاسخ آخوند(ره) بر دلیل برای نفی حقیقت ادعایی

تا اینجا که ایشان هم ذکر فرمودند، به نظر می رسد که مطلب تمام است، لکن این طور نیست، مشکله ای پیش می آید که ظاهرا راهی برای حل این اشکال برای مستدل باقی نمی ماند که کآن از مرحوم آخوند سؤال می شود که درست است که «نفی الحقیقه قد یکون بنحو الحقیقه و قد یکون

بنحو العنايه» قبول داريم كه «لا صلاه لجار المسجد الا في المسجد» نفی حقيقتش به نفی ادعاء است، يك امر روشن و واضحي است و اعمی و صحيحی هر دو اين معنا را قبول می کنند كه نفی حقيقت در «لا صلاه لجار المسجد» به عنوان ادعاء و مسامحه و عنایت است؛ اما بحث می آيد روی «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» كه شما می فرماید: اين نفی حقيقت به نحو حقيقت است. ما الدليل عليه؟ چه دليلی قائم شده كه اين نفی حقيقت به نحو حقيقت است؟ اعمی می گوید كه اين نفی حقيقت هم به نحو ادعاءست. اگر شما با قطع نظر از اين روايت، از خارج ثابت کرده باشيد كه كلمه صلاه برای ماهيت صحيحه وضع شده و عنوان صحت دخالت در ماهيت و مسمی دارد، درست است كه «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» نفی حقيقتش به نحو حقيقت است. اما فرض اين است كه ما از خارج ثابت نكرديم، ما به نفس همین عبارت می خواهيم ثابت بكنيم. اين عبارت را به عنوان دليل برای قول صحيحی می خواهيم قائل بشويم؛ يعنی ما در مسأله هنوز مردديم، ما چشم به ادله دوخته ايم، می خواهيم بينيم از ادله چه استفاده می شود. ما در مقابل «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» كه قرار گرفتيم، می دانيم نفی حقيقت است. اما نفی حقيقت به نحو الحقيقه است يا به نحو المجاز و المسامحه؟ اگر به نحو حقيقت باشد، استدلال تمام است، اما اگر به نحو ادعاء باشد كه استدلال تمام نيست. چه چیزی دلالت کرده بر اينكه اين بنحو حقيقت است؟

### نقدی بر اشكال استاد در اصاله الحقيقه

ممکن است از اين سؤال اين جوری جواب بدهيد كه در رابطه با كلام سكاکی هم همه جا به درد می خورد، درست است كه سكاکی می گوید: وقتی شما می گویی: رأيت اسدا و اراده می کنی رجل شجاع را اينطور نيست كه كلمه اسد در رجل شجاع استعمال شده باشد، اسد در معنای خودش استعمال شده و رجل شجاع به عنوان يك فرد ادعائی است. به عبارت ديگر، روی مبنای سكاکی در استعاره، ما هيچ گونه استعمال در غير ما وضع له در باب استعاره نداريم، همیشه اسد در معنای خودش استعمال می شود. «سواء أريد به الحيوان المفترس أم أريد به الرجل الشجاع» همیشه در معنای خودش استعمال می شود، ولی روی همین مبنای فرض كنيد سكاکی اينجا نشسته، با تمام حرفهائی كه در باب استعاره دارد و با اينكه استعمال اسد را در استعاره، استعمال در غير ما وضع له نمی داند؛ يك کسی از در وارد شد و گفت: جناب سكاکی «رأيت اسدا» و قرينه ای هم اقامه نكرد، سكاکی اين را چگونه معنا می کند؟ مسلم سكاکی می گوید: مراد، فرد حقيقي اسد است، مراد همان حيوان مفترس واقعی است، چرا؟ برای اينكه سكاکی همین جا اصاله الحقيقه به اين كيفيت را مطرح می کند، نه اصاله الحقيقه به معنای استعمال لفظ در ما وضع له، هر دو استعمال لفظ در ما وضع له است، اصاله الحقيقه به اين معنا كه مراد متكلم همان معنای حقيقي است تا زمانی كه قرينه برخلاف

به عبارت روشن تر: استعاره ولو این که استعمال در غیر ما وضع له نیست، روی مبنای سکاکی قرینه هم لازم ندارد یا لازم دارد؟ بلا اشکال حتی روی مبنای سکاکی، استعاره نیاز به قرینه دارد و اگر قرینه ای در کار نباشد، رأیت اسدا در کلام متکلم یحمل بر فرد حقیقی، بر آن حیوان مفترسی که در جنگل زندگی می کند، با اینکه اگر مقصود رجل شجاع هم بود، هیچ استعمال در غیر ما وضع له نبود.

در حقیقت همین سکاکی در مورد استعاره در موارد نبود قرینه یک اصالة الحقیقه اینجوری دارد که تا زمانی که دلیل بر فرد ادعایی قائم نشود، حمل بر فرد حقیقی می شود.

شما به عنوان دفاع از مرحوم آخوند، همین حرف را بزنید، بگویید: همان کاری که سکاکی در باب استعاره نسبت به «رأیت اسدا» انجام می دهد، ما هم اینجا همین کار را می کنیم. ما می گوییم: در «لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد» قرینه وجود دارد و به علت قرینه، حمل بر نفی حقیقت ادعایی می کنیم. اما در «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» قرینه ای وجود ندارد، حمل می کنیم بر اینکه نفی حقیقت بنحو حقیقت است. در حقیقت، نفی حقیقت بنحو ادعاء نیاز به قرینه دارد، اما نفی حقیقت به نحو حقیقت «لا- یحتاج الی القرینه». پس می توانیم بگوییم: «لا- صلاه الا- بفاتحه الكتاب»، نفی حقیقت بنحو حقیقت می کند و استدلال تمام می شود.

### پاسخ از نقد: اجرای اصالة الحقیقه در هنگام شک در مراد

متأسفانه این جواب نمی تواند مشکل را حل کند. یک نکته فرق بین ما نحن فیه و بین آن مثالی است که در رابطه با ادعای سکاکی عرض کردیم. آنجا که متکلم از در وارد می شود و می گوید: «رأیت اسدا» سکاکی در مراد متکلم شک دارد، نمی داند که مراد متکلم این است که مرئی او حیوان مفترس است یا رجل شجاع؟ مراد متکلم مخبر برای سکاکی مجهول است و در مورد شک در مراد، همانطوری که مکرر عرض کردیم اصالة الحقیقه دست انسان را می گیرد و راهنمایی می کند، به آن معنای حقیقی اولی، می گوید: مراد متکلم همان فرد حقیقی از حیوان مفترس است. پس در مورد سکاکی، مسأله شک در مراد مطرح بود و اصالة الحقیقه راه گشای مراد متکلم؛ اما در «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» آیا شما شک در مراد دارید؟ شما که مراد را قبلاً هم می دانسته اید. شما می دانید که «فاتحه الكتاب» در صحت صلاه دخالت دارد، آیا در این تردیدی دارید؟ پایه استدلال مبنی بر این است که ما از خارج می دانیم که «فاتحه الكتاب» از نظر اراده مولی دخالت در صحت دارد. پس مراد متکلم هم برای شما روشن است و هم برای اعمی روشن است. مدخلیت در ماهیت که مراد از این عبارت نیست، مراد از این عبارت همین است که نماز بدون «فاتحه الكتاب» باطل است. بیشتر از این که این عبارت نمی خواهد برای شما مطلبی را بیان بکند.

پس اگر شما در رابطه با مراد در این عبارت تردید داشتید، مثل اینکه نمی دانسته اید مراد از اسد مرئی آیا حیوان مفترس است یا رجل شجاع؟ شما می توانستید مثل سکاکی دست به دامن اصاله الحقیقه دراز کنید، اما وقتی مراد برای شما معلوم است، فقط یک امر دیگری برای شما مجهول است که آیا «فاتحه الكتاب» دخالت در مسمی دارد یا ندارد؟ اینجا دیگر جای تمسک به اصاله الحقیقه نخواهد بود.

لذا اشکال مهم بر این استدلال این است که اگر شما ثابت کردید که «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» نفی حقیقتش به نحو حقیقت است، استدلال شما تمام است. اما چه چیزی می تواند این معنا را ثابت کند که نفی حقیقت در این عبارت به نحو حقیقت است؟ احتمال می دهیم که نحو حقیقت مثل همان «لا صلاه لجار المسجد» بنحو ادعا باشد و دلیلی هم برخلاف این نتوانسته ایم پیدا کنیم.

تا اینجا سه دلیل برای صحیحی ها ذکر شد: تبادر، صحت سلب، دو دسته از روایات که هیچ کدام از اینها نتوانست این قول را اثبات کند.

### پرسش:

۱ - چگونه استدلال صحیحی به دسته دوم از روایات را بیان کنید.

۲ - راه اول استدلال و نقد آن را بیان کنید.

۳ - راه دوم استدلال و نقد آن را بیان کنید.

۴ - نقد استاد بر پاسخ آخوند(ره) را بیان کنید.

۵ - مورد جریان اصاله الحقیقه را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### دلیل چهارم صحیحی ها در استدلال به کیفیت نامگذاری

آخرین دلیلی که صحیحی اقامه کرده و مرحوم آخوند - قدس سره - در کفایه ذکر می فرمایند، دلیلی است که هم خود دلیلش نیاز به تقریب دارد و هم جوابش. دلیل این است که مخترعین از عقلاء وقتی که یک اختراعی داشته باشند و آن مخترعشان یک مرکبی باشد، دارای اجزاء و شرائط، به لحاظ ضرورت تسمیه و نامگذاری، اینها در مقام نامگذاری برآیند، ببینیم روش آنها چیست و آنها در مقام وضع و تسمیه آیا صحیح تام الاجزاء و الشرائط را ملاحظه می کنند یا برای اعم از صحیح و فاسد نامگذاری می کنند؟ بعد ملاحظه کنیم که شارع هم در رابطه با عبادات که تقریبا عنوان مخترع دارد، مبتکر این معانی است، احاطه علمیة شارع توانسته بر آن پیدا احاطه بکند و این مخترعات شرعیه هم مرکبات دارای اجزاء و شرائط هستند، مخصوصا در باب نماز و حج و امثال اینها و ضمیمه کنیم به این معنا که همینطوری که شارع در مقام محاوره و تکیه بر ظهور الفاظ همان روش عقلاء را تبعیت کرده و یک راه جدیدی در مقام تفهیم و تفهم در باب الفاظ و عبارات ندارد، بلکه از همان راهی که عقلاء مقاصد خودشان را تفهیم و تفهم می کنند که عبارت از تمسک به اصالة الظهور است، شارع هم همین روش را تبعیت کرده است. همانطوری که در باب تفهیم و تفهم چنین است، در مقام وضع و

تسمیه انسان فکر می کند که شارع یک روش جدیدی را اتخاذ کرده باشد یا ظاهر این است که شارع هم همان روش متعارف عند العقلاء در مقام اختراع و نامگذاری برای مخترع خودشان را دنبال کرده و کیفیت وضع و تسمیه اش به همان کیفیتی است که بین عقلاء متداول و متعارف است؟

در حقیقت، باید دو مطلب در این دلیل ثابت شود تمام شود: مطلب دومش ظاهراً جای تردید نیست که روش شارع یک روش خاصی نیست، اینطور نیست که غیر طریقه عقلاء را در مقام نامگذاری پیموده باشد، بلکه همان طریقه عقلائیه برای شارع مطرح است. انما الکلام در مقدمه اولی است. مرحوم آخوند(ره) (با توضیحی که من عرض می کنم) می فرماید: روش عقلاء این است که بعد از آن که یک مخترعی یک امر مرکبی را اختراع کرد که این امر مرکب دارای اجزاء و شرایطی هست، فرض کنید ماشین را اختراع کرد، اولاً ببینیم کی در مقام نامگذاری برمی آید و برای چی نامگذاری می کند؟ پیداست وقتی که اختراع این به مرحله تکامل نرسد و آن اثری را که از این مخترع خودش مترقب هست، آن اثر ترتب پیدا نکند، در مقام نامگذاری بر نمی آید.

برای اینکه علت داعیه به نامگذاری این است، می بیند که این ماشین بعد از آن که اجزاء و شرایطش تمام شد، یک وسیله ای است که انسان را به یک فاصله کوتاهی از فرسنگها راه به مقصد می رساند و می خواهد این را در اختیار مردم قرار بدهد. چیزی که در اختیار مردم قرار می گیرد، برای استفاده آن اثر مترقب، خیلی روی آن صحبت می شود. یکی می خواهد بخرد، یکی می خواهد بفروشد، یکی می خواهد وارد کند، یکی می خواهد خارج کند، باید بواسطه یک اسمی و با یک لفظی این معنا مشخص بشود تا آن تفهیم و تفهیم بسهوله که حکمت در باب وضع الفاظ است، تحقق پیدا کند. کی این معنا می تواند در اختیار مردم قرار بگیرد و مورد استفاده آنها شود؟ آن روزی که این مخترع از جهات مختلف کامل می شود و دیگر قابلیت بهره برداری دارد، مردم می توانند آن اثر مترقب را از آن استفاده کنند، آن روز برای این نامگذاری می کند. برای این اسم می گذارد که وقتی می خواهد این مخترع در اختیار جامعه و مردم قرار بگیرد، با این اسم مشخص باشد، با این نام تشخیص پیدا کند. پس ما می بینیم که مخترعین وقتی در مقام نامگذاری برمی آیند که اجزاء و شرایط مخترع خودشان کامل و تام باشد و این مخترع قابلیت بهره برداری داشته باشد. یعنی وقتی که این مخترعشان صحیح باشد، وقتی که آثار مقصود بر آن ترتب پیدا کند.

چون مخترع جنبه ترکیبی دارد، مرکب دارای مواد است، مثل بسیط نیست، بسیط حالت فساد در او تصور نمی شود. بسیط امرش دایر بین وجود و عدم است یا این است که تحقق دارد یا این است که تحقق ندارد. اما مرکب که با توجه به اجزاء و شرایطش، گاهی حالت تمامیت در آن تحقق دارد، گاهی هم به لحاظ اینکه این موادی که اجزاء مرکب را تشکیل می دهد یا این شرایطی که در مرکب دخالت دارد، گاهی اینها تغییر می کند. گاهی مثلاً فلان پیچی که مهم است، ماشین این پیچ را ندارد و گاهی

جای او تغییر می‌کند که جنبه شرط اختلال پیدا می‌کند. خود واضح توجه به این معنا دارد، لکن واضح حسابی می‌کند که این نیاز استعمالی در رابطه با مرکب ناقص به اندازه ای نیست که دایره وضع لفظ را توسعه بدهد که حالت نقص را هم شامل بشود. یعنی فکر می‌کند که نیاز استعمالی این قدر نیست که کلمه ماشین را وضع کند برای یک معنایی که فی کلتا الحالتین، چه حالت تمامیت و چه حالت نقص، این عنوان صحیح و استعمال حقیقی پیدا کند.

آن که تحریک به وضع می‌کند، آن نیاز استعمالی در خصوص مرکب تام الاجزاء و شرائط است، اما در مرکب ناقص هم واضح می‌گوید: چه مانعی دارد که کلمه ماشین مجازا استعمال بشود؟ مگر باب مجاز مسدود است؟ مگر استعمالات مجازیه غیر مجاز است؟ لازم نیست که هر استعمالی به چهره حقیقت ظاهر شود، کثیری از استعمالات عنوان مجازی پیدا می‌کنند.

در حقیقت، واضح لفظ را برای مخترع خودش که عبارت از مرکب تام الاجزاء و شرائط است، وضع می‌کند. با توجه به اینکه مسأله نقصان هم گاهی از اوقات تحقق پیدا می‌کند. چه نقصان در رابطه با اجزاء و چه نقصان در رابطه با شرائط. منتهی واضح دیگر نیازی نمی‌بیند که در مورد فاسد و مرکب ناقص یک وضعی هم در کار باشد. یعنی دایره وضع اول را توسعه بدهد، بطوری که شامل حالت فساد و نقص هم بشود. یعنی نقص را برای اعم از صحیح و فاسد وضع کند، نه نیاز استعمالی نسبت به مرکب ناقص به استعمال مجازی هم تحقق پیدا می‌کند. لذا وقتی که ما روش عقلاء را و روش مخترعین از عقلاء را در مقام تسمیه و نامگذاری ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم به این کیفیت است. ظاهر هم این است که شارع همین طریقه و همین روش را پیموده و رعایت کرده است، نه اینکه یک روش خاصی در مقام تسمیه و نامگذاری داشته باشد.

### نقد آخرین دلیل صحیحی‌ها و مناقشات در آن

اگر این دلیل هم مورد مناقشه واقع شود که مورد مناقشه هست، صحیحی‌ها از نظر ادله کلامشان محل مناقشه است. برای اینکه تمام ادله اینها را که ما ذکر کردیم، در آن مناقشه و اشکال جریان پیدا می‌کرد. تقریبا دو مناقشه ما می‌توانیم به حساب بیاوریم.

یک مناقشه وجدانی است. در این مناقشه وجدانی ما اینطوری باید مسأله را بررسی بکنیم؛ بگوییم که آیا مثلا یک مرکبی مثل ماشین که دارای صدها جزء و صدها پیچ و مهره است، شما صحیحی‌ها می‌خواهید بگویید که یک پیچ از این پیچهایی که با کثرت دخالت در ماشین برای ترتب آن اثر دارد، اگر یک پیچ از آن افتاد، دیگر باید گفت: «هذا لیس بماشین حقیقتا». می‌گوییم: چرا لیس بماشین؟ می‌گویید: برای اینکه از صدها پیچ، فلان پیچ جزئی در آن وجود ندارد. آیا وجدانا از نظر تعبیرات عقلاء مسأله اینطور است؟ مثلا در تعبیراتی که می‌کنند، مثلا یک کسی از دوستان شما

ماشین داشته، حالا می بینید که مثلا با ماشین خط رفت و آمد می کند، از او می پرسید، چرا؟ می گوید:

ماشین من خراب شده، شما بفرمایید که نگویید ماشین خراب شده، آن که «کان ماشینا» الان اتصاف به خرابی پیدا کرده است!! آیا وجدانا مسأله اینطور است که وقتی شما ماشین را مبتدا قرار می دهید و خراب شدن را خبر قرار می دهید، آیا مقصود از ماشین مبتدا یعنی آن که کان ماشینا یا آن که بالفعل ماشین است؟ شما می گوید که «بالفعل لا یکون حقیقتا ماشینا» این یک مسأله وجدانی است.

وقتی که ما به همین مرکبات اختراعیه عقلاء مراجعه می کنیم، می بینیم استعمال آن لفظی که به قول شما، برای مرکب تام الاجزاء و الشرائط وضع شده، آن استعمال به طور حقیقت در بین عقلاء مطرح است. هیچ فرقی نمی کند که شما ماشین را موضوع قرار بدهید و محمولش را صحیح و سالم قرار بدهید یا ماشین را موضوع قرار بدهید و محمولش را خراب و ناقص قرار بدهید، از نظر استعمال بین عقلاء در این که هر دو استعمال حقیقی است و اینطور نیست که در استعمال دوم رعایت علاقه شده باشد و تناسبی در نظر گرفته شده باشد، ظاهر این است که هیچ فرقی نمی کند.

این استدلال مبتنی بر این بود که نیاز استعمالی نسبت به ناقص و فاسد به اندازه ای نیست که مسأله وضع را در اینجا مطرح کند، بلکه از باب مجاز هم که استعمال شود، سد نیاز استعمالی می کند، رفع حاجت می کند، بینیم آیا واقعیت مسأله اینطور است یا اینکه چه بسا نیاز استعمالی در اینجا قویتر از نیاز استعمالی در اصل نماز صحیح باشد؟ به لحاظ اینکه نماز صحیح عبارت از آن نمازی است که واجد الاجزاء و الشرائط باشد، در حقیقت یک بعد بیشتر ندارد. اما نماز فاسد است که صدها و هزارها بعد دارد. یک وقت فساد نماز برای عدم طهارت است، یک وقت فساد نماز برای عدم رکوع است، یک وقت فساد نماز برای عدم تکبیر است، خلاصه به تعداد اجزاء و شرایطی که شما در باب نماز مطرح می کنید، راه برای فساد نماز باز می شود. اگر نماز فاسد اینقدر دایره اش وسیع است و از طرفی هم که کثیری از مردم جاهل هستند به خیلی از خصوصیات که در نماز اعتبار دارد، لذا می بینید کسی که امام جماعت یک مسجدی است، مکرر به او مراجعه می کنند، می گویند که آقا نماز من فلان اشکال را داشت، دیگری می آید و می گوید نماز من فلان عیب را پیدا کرد و همینطور در کتابهای فقهی، در رساله های عملی، در فتوایی که از مراجع نسبت به استفتاء کنندگان داده می شود.

وقتی که انسان اینها را بررسی می کند می بیند این قدر نیاز استعمالی به استعمال صلاه در مورد نمازهای فاسد وجود دارد که «لقائل ان یدعی» که این نیاز استعمالی صلاه در باب صلاه فاسد بیشتر از نیاز استعمالی صلاه در صلاه صحیح است.

زیرا آن که صلاتش صحیح است، آن دیگر مسأله نمی پرسد، دیگر نیاز به این ندارد که در مورد او جهتی را مطرح کنند. اما در مورد اختلال شرائط و اجزاء نماز، چقدر باید کلمه صلاه به کار برود و چه اندازه باید این لفظ یا نوشته شود یا در گفتار استعمال قولی شود. این حد و حصر ندارد.



به نظر ما این نه تنها دلیل برای صحیحی نیست، بلکه شاید اعمی بگوید: این دلیل، دلیل ماست نه دلیل شما، برای اینکه ما می‌گوییم: نیاز استعمالی در مورد نمازهای فاسد و همینطور در مورد مخترعین و مخترعاتشان هم همینطور است، بینید کسی که ماشینش سالم است، نیاز استعمالی کمتر پیدا می‌کند به لفظ ماشین، اما کسی که ماشینش معیوب است، صدها عیب می‌تواند در او تحقق داشته باشد، به عدد هر عیبی مجبور است که صاحب این ماشین کلمه ماشین را به کار ببرد و نیاز استعمالی به این لفظ دارد، باید بگوید که ماشین من فلان پیچش خراب است، دنده اش یا شمعش چطور است، این چیزهایی که در ماشین و امثال ذلک تحقق دارد. لذا در همانها هم نیاز استعمالی در مورد فاسدشان بیش از نیاز استعمال در مورد صحیح است و لذا ممکن است اعمی بیاید اینجا این حرف را بزند، بگوید ما وضع را در رابطه با نیاز استعمالی می‌بینیم و در مورد مخترعات مرکبه که مسأله تمامیت و نقص مطرح است، می‌بینیم نیاز استعمالی در مورد ناقص بیش از نیاز استعمالی در مورد صحیح است.

پس، اگر حکمت وضع همان نیاز استعمالی باشد، قاعده عقلاویه اقتضاء می‌کند که لفظ ماشین را برای اعم وضع کند و شارع هم چون همین رویه را تبعیت کرده، قاعده عقلاویه اقتضاء می‌کند که شارع لفظ صلاه را برای اعم وضع کند. کسی عمدا در نماز مثلا فاتحه الکتاب نخواند، این می‌خواهد بیاید مسأله بپرسد. می‌گوید: آیا العالم من در نماز فاتحه الکتاب نخواندم، می‌گوییم: آقا کلمه نماز را شما اینجا مجازا به کار بردید؟ نمی‌تواند بگوید: من در نماز حقیقی ام فاتحه الکتاب نخواندم. آیا در مقام تعبیر و مقام استعمال مسأله اینطور نیست؟ لذا این دلیل چهارم بیش از اینکه به نفع صحیحی‌ها باشد، دلیل به نفع اعمی‌ها می‌تواند تمام شود.

## نقضی بر دلیل چهارم صحیحی

چون در بحث صحیحی هستیم، آن مقدارش که به این ارتباط پیدا می‌کند، این است که این دلیل صحیحی ناتمام است. مخصوصا اگر نکته ای را که مکرر ذکر کردیم، توجه کنید که دیگر خیلی بطلان این دلیل ظاهر می‌شود، می‌گوییم: شما گفتید که شارع از این روش تخطی نکرده، قاعدتا نباید تخطی کرده باشد، اما شما صحیحی‌ها خودتان قائل به این هستید که شارع تخطی کرده. برای اینکه آیا مخترعین در مقام تسمیه و نامگذاری بنا بر قول شما وقتی که اجزاء و شرائط را در نظر می‌گیرند، برای «تام الاجزاء و جمیع الشرائط» وضع نمی‌کنند؟ بله، پس چرا شارع دو قسم از شرائط را در مسمی دخالت نداده؟ مگر در مقام اقسام شرائط نگفتیم سه قسم شرط هست، یکی شرائط شرعیه که

خود شارع اعتبار کرده، مثل طهارت و استقبال و امثال ذلک، یکی هم شرایطی که عقل حکم می کند به شرطیتش مثل عدم ابتلاء به مزاحم اقوی، اما شارع هم می توانست آن را اخذ کند و شرطیتش را مطرح کند، قسم ثالث مسأله قصد قربت بود که بنابر قول مرحوم آخوند(ره) در متعلق امر نمی توانست اخذ شود. آیا این شرائط همه شان در صحت دخالت ندارد؟ مخصوصاً قسم اخیر که مسأله قصد قربت است. آیا قوام عبادت به قصد قربت نیست؟ خود شما می گوید که این دو قسم اخیر از شرائط در تسمیه دخالت ندارد، این را اگر ما تحلیلش کنیم، معنایش این است که شارع از روش عقلاء در مقام نامگذاری تخطی کرده و خودش یک روش جدیدی اتخاذ کرده. اگر شما صحیحی ها قائل می شدید که همه شرائط مثل همه اجزاء دخالت در تسمیه و موضوع له دارد، می گفتیم که روش شارع هم همان روش عقلاء است. کسی که لفظ ماشین را برای مخترع خودش وضع می کند، بین شرائط تفکیک قائل نمی شود، او همه شرائط و همه اجزاء را به قول شما در تسمیه و وضع دخالت می دهد، اما روی قول شما که مسأله اینطور نیست.

در حقیقت وقتی که اصل محل نزاع در باب صحیحی و اعمی را ملاحظه کنیم، آن مدعایی که شما صحیحی دارید، روی همان مدعا مسأله تخطی شارع را از روش عقلاء مطرح کردید، گفتید:

عقلاء همه شرائط را دخالت در تسمیه می دهند، اما شارع دو قسم از شرائط را، با اینکه شرطیت دارد، با اینکه قسم سومش اساس عبادت عبادت را تشکیل می دهد و روح عبادت است، مع ذلک می گوید که هیچ دخالت در تسمیه ندارد، یعنی در حقیقت اینطور می شود، اگر یک کسی گفت که ایها العالم نماز من بدون قصد قربت بوده، شما می گوید این کلمه نماز حقیقت است. چرا؟ برای اینکه قربت جزء شرائط قسم سوم است و هیچ دخالتی در مسمی ندارد، پس اگر گفت که نماز من بدون قصد قربت بوده، این اطلاق حقیقی است، اما اگر گفت نماز من بدون فاتحه الکتاب بوده، بگوئید: این استعمال مجازی است، برای اینکه فاتحه الکتاب جنبه جزئییت دارد و جزء بطور کلی دخالت در مسمی دارد و با نبودن یک جزء اطلاق صلاه به نحو حقیقت نیست، آیا می شود این حرف را انسان بپذیرد که اگر گفت: نماز من بدون قصد قربت بوده، بگوئیم این صلاه حقیقی است. نماز بدون قصد قربت «حقیقه صلاه» برای اینکه قصد قربت در مسمی دخیل نیست، اما اگر گفت: نماز من بدون فاتحه الکتاب بوده، بگوئید که این «اطلاق لیس علی سبیل الحقیقه» نماز بدون فاتحه الکتاب لیست بصلاه، اما نماز بدون قصد قربت تکون صلاه!!

لذا یکی از ادله ای که ممکن است کسی به نفع اعمی ها اقامه کند و ما آن را ان شاء الله در درس بعدی ذکر می کنیم، همین دلیل است که شما این دو تعبیر را انصافاً و وجداناً می توانید بگوئید که نماز بدون قصد قربت حقیقتاً صلاه است. اما نماز بدون فاتحه الکتاب با اینکه فاتحه الکتاب نقش چندانی هم در نماز ندارد و اگر کسی فاتحه الکتاب را فراموش کرد، نماز صحیحاً واقع می شود، به

مقتضای حدیث «الاتعاد» و ادله دیگر.

فبالتیجه تا به حال ترتیب بحث ما این بود که ادله اربعه صحیحی ها را اقامه کردیم و هیچ کدام از این ادله نتوانست قول صحیحی را ثابت کند. باید یک بررسی هم نسبت به ادله اعمی ها ان شاء الله داشته باشیم تا ببینیم نتیجتاً به کجا می‌رسیم.

#### پرسش:

۱ - دلیل چهارم صحیحی ها را بیان کنید.

۲ - نقدهای دوگانه دلیل چهارم صحیحی ها را بیان کنید.

۳ - چگونگی بازگردانی دلیل صحیحی را به نفع اعمی توضیح دهید.

۴ - پاسخ نقضی بر دلیل چهارم صحیحی را بیان کنید.

ص: ۲۶۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### دلیل استاد به نفع اعمی ها

ادله صحیحی ها چهار دلیل بود که همه آنها قابل مناقشه بود و اما ادله اعمی ها، یک مطلبی را ما در درس قبل اشاره کردیم که اگر این مطلب یک مقدار تقریب بشود می تواند دلیل برای اعمی قرار بگیرد، گرچه در کلمات آنها اشاره ای به این مطلب نشده، لکن این مطلب فی نفسه صلاحیت دارد به عنوان دلیل قرار بگیرد که اعمی ها در مقابل صحیحی ها می گویند: اگر شما قائلین به صحیح، معنا و موضوع له را چیزی می دانستید که اگر آن چیز در خارج وجود پیدا کند، اتصاف به صحت پیدا می کند، اگر چنین مدعایی می داشتید و لو این که دلیل مهمی بر این مدعا نمی توانستید اقامه کنید، لکن فی نفسه مطلبی بود.

به عبارت روشن تر: اعمی ها می گویند که شما قائلین به صحیح، اگر تمامی اجزاء و اقسام ثلاثه شرائط را در مسمی و موضوع له برایشان حساب قائل می شدید، دیگر در باب شرائط تفکیک قائل نمی شدید بین شرائط قسم اول و بین شرائط قسم دوم و سوم. اگر این تفکیک در کار نبود، اگر همه اجزاء و تمام اقسام شرائط در ماهیت و مسمی دخالت می داشت، به طوری که آن مسمایی که شما می گویند، اگر خودش بدون کم و زیاد در خارج تحقق پیدا کند، به عنوان نماز صحیح اتصاف پیدا

می کند، اگر این حرف را می زدید، بالاخره یک حرفی داشتید و یک مسأله ممتازی داشتید، گرچه حالا نتوانستید بر هیچ نحوش دلیل اقامه کنید. اما شما یک حرفی را می زیند و می گوید: همه اجزاء در مسمی دخالت دارد؛ یعنی همان طوری که ارکان دخالت دارد، غیر ارکان هم دخالت دارد، از شرائط هم شرائط قسم اول دخالت دارد، آن وقت از شما می پرسیم که این مقداری را که شما می گوید در مسمی دخالت دارد، اگر بدون کم و زیاد در خارج تحقق پیدا کند، هل يتصف بالصحة، أم يتصف بالفساد؟ نمازی که تنها واجد اجزاء باشد و واجد شرائط قسم اول باشد، اما شرائط قسم دوم را نداشته باشد یا شرائط قسم سوم که عبارت از قصد قربت است، بنابر آن مبنا در آن وجود نداشته باشد، مخصوصا اگر این سؤال از مرحوم آخوند(ره) شود که آخوند(ره) در مسأله صحیحی و اعمی قائل به صحت است و در مسأله قصد قربت به معنای داعی الامر قائل به این است که «يستحيل ان يؤخذ في المتعلق».

پس به نظر شما، اگر نمازی بدون قصد قربت در خارج واقع شد، شما که شرائط قسم ثالث را خارج می دانید، اگر نماز بدون قصد قربت در خارج واقع شد، لا محاله شما هم حکم به فساد می کنید. آنهایی که در مسأله مزاحمت بین صلاه و ازاله، قائل به این معنی هستند که ازاله یک واجب اهم است، امر به ازاله اقتضاء می کند نهی از صلاه را و نهی از صلاه موجب، بطلان نماز است و در حقیقت بازگشت این حرف به این می شود که «من شرائط صحة الصلاه عدم ابتلاءها بالمزاحم الاقوی». پس اگر نمازی مبتلا به مزاحم اقوا شد، خود شما هم اگر قائل به این معنی باشید، می گوید.

يتصف بالفساد.

پس در حقیقت، آن صحتی را که شما ادعا می کنید، در رابطه با ماهیت و مفهوم، اگر در خارج تحقق پیدا بکنند، «یکون فاسدا»، نماز مبتلای ازاله ای که مزاحم اقوا است، یکون فاسدا، نماز بدون قصد قربت «یکون فاسدا»، وقتی که مدعای شما این شد، آن وقت اعمی می گوید که مسأله فاسد را که هم شما و هم ما قبول داریم، شما می گوید: ماهیت آن است که اگر بدون کم و زیاد در خارج واقع بشود، «یکون فاسدا» ما هم همین حرف را می زنیم. فقط اختلاف ما اعمی ها با شما در این جهت و در مثل این مورد است. ما می گوئیم: اگر نمازی خالی از فاتحه الکتاب باشد «یکون صلاه»، اما صحیحی ها می گوید که فاتحه الکتاب چون جنبه جزئیت دارد و تمام اجزاء در مسمی دخالت دارد، نماز بدون فاتحه الکتاب، لا تکون صلاه. آن وقت ما از شما سؤال می کنیم: «بینکم و بین وجدانکم» شما اجازه می دهید که این حرف را بزنید، بگوئید که اگر نماز بدون قصد قربت واقع شد، «تکون صلاه» برای اینکه قصد قربت از مسمی خارج است، قصد قربت داخل در شرائط قسم ثالث است، شرائط قسم ثالث همه از مسمی بیرون هستند. پس اگر نمازی بدون قصد قربت واقع شد، شما صحیحی ها می گوید: «یکون صلاه واقعا». اما اگر یک نماز بدون فاتحه الکتاب واقع شد، می گوید:

«لا تكون صلاة»، چون فاتحه الكتاب در مسمی و ماهیت نقش دارد!!

آن وقت این ماحصل را وجدان یک کسی می تواند گواهی بدهد که «الصلاه بدون قصد القربه صلاه، الصلاه بدون فاتحه الكتاب لیست بصلاه» در حالی که فاتحه الكتاب، نقشش در رابطه با نماز این است که اگر عمدا به او اخلال بشود، نماز باطل است. اما اگر کسی سهوا فاتحه الكتاب را ترك و اخلال کرد، نه تنها نمازش نماز است، بلکه نماز صحیح در خارج تحقق پیدا کرده. اما در باب قصد قربت این قدر مسأله دقیق است که می گویند که اگر شرکت هم در کار باشد، نماز باطل است، باید عبادت تنها برای خداوند تحقق پیدا کند. پس آیا انسان ملتزم به این لازم بشود و بگوید: با اینکه فاتحه الكتاب، در بعضی از موارد نقش در صحت نماز دارد، مع ذلك نماز بدون «فاتحه الكتاب، لیست بصلاه» اما نماز بدون قصد قربت که روح عبادت قصد قربت است، تكون صلاه؟! کسی می تواند به چنین چیزی ملتزم بشود و لازمه حرف شما صحیحی ها عبارت از این معناست.

خلاصه این دلیلی را که می توانیم به نفع اعمی اقامه کنیم ولو اینکه خود او استدلال به چنین دلیل نکرده، این است: اگر شما صحیحی ها صحت من حیث الاجزاء و جمیع شرائط را قائل می شدید، حرفتان یک امتیازی داشت؛ اما گرچه آن هم نیاز به اثبات داشت، اما همان فاسدی را که ما می گوییم، شما هم می گویند. (در باب فاسد دیگر چه فرق می کند، لامیز فی الاعدام من حیث العدم). شما هم در بین فاسدها تفکیک قائل شدید، گفتید: «اذا كان فساده لأجل الاخلال لفاتحه لا يكون صلاه»، «اذا كان فساده لأجل الاخلال بقصد القربه يكون صلاه»، این تفکیک بین نمازهای فاسده که مقتضای قول شماست، مطلبی قابل قبول و پذیرش نیست. اما ما که اعمی هستیم، در حقیقت با همه یکنواخت برخورد می کنیم. ما می گوییم: صلاه بدون فاتحه الكتاب، صلاه، صلاه بدون شرائط هم صلاه، فقط مسأله ارکان را مثلا در ماهیت برایش دخالت قائلیم، اما اگر از ارکان گذشت، دیگر بین اجزاء و شرائط هیچ فرقی در این ناحیه نمی کند. این را به صورت دلیل یا تأیید تلقی کنید، علی ای حال چنین تقریبی می شود به نفع اعمی کسی ذکر کند.

## بررسی ادله اعمی ها

### دلیل اول: تمسک به حدیث لا تعاد

دلیل هایی که خودشان به آنها تمسک کرده اند، بعضی از ادله آنها در کتاب کفایه ذکر نشده، یکی حدیث «لا تعاد» است. حدیث لا تعاد می دانید که مشتمل بر یک مستثنی منه و مستثناست. «لا تعاد الصلاه من شیء» این مستثنی منه است، از ناحیه هیچ چیزی نماز اعاده نمی شود، الا از ناحیه پنج امر که ذکر شده، وقت و طهور و رکوع و سجود و از ناحیه غیر این پنج امر «لا تعاد الصلاه». ما حدیث «لا تعاد» را که اینجا مطرح می کنیم، نه برای این است که یک حکمی می خواهیم از این حدیث استفاده

کنیم. ذکر این حدیث در این مقام به منظور این نیست که بخواهیم یک حکمی از نظر مستثنی منه یا از نظر مستثنی استفاده کنیم، موارد استفاده از این حدیث در کتاب صلاه فراوان است و اصلاً حدیث لا تعاد به عنوان قاعده فقهیه مسلمیه مطرح است، منتهی محدوده اش عبارت از کتاب الصلاه است و در سایر کتابهای فقهیه جریان ندارد.

مقدمه ای باید گفت که کلمه اعاده در رابطه با نماز صحیح و نماز فاسد چه وضعی دارد؟ اگر صحیح و فاسد را جدای از هم حساب کنیم، بگوییم که نماز صحیح اعاده بشود یا نشود؟ اعاده در مورد نماز صحیح مطرح نیست، اصلاً مسأله اعاده را نباید در رابطه با نماز صحیح مطرح کنیم، برای این که نمازی که واجد همه خصوصیات است و در حقیقت مأتی به کاملاً مطابق با مأمور به است، بدون هیچ کم و زیاد، اینجا کلمه اعاده هیچ نمی تواند اضافه به نماز صحیح پیدا کند. از یک جهت دیگر، نسبت به نماز فاسد هم کلمه اعاده نمی تواند مطرح باشد که ظاهر کلمه اعاده این است که عمل را به همان گونه که تحقق پیدا کرده، تکرار کنید، آیا نماز فاسد، اگر هم مثلاً بگوییم که اعاده دارد، اعاده اش به همان کیفیت است که فاسد در خارج تحقق پیدا کرده؟ نماز فاسد را صد بار هم کسی تکرار کند، اثری برای آن بار نمی شود. برای اینکه انضمام صدتا نماز فاسد به یکدیگر اثری بر آن مترتب نیست.

پس کلمه اعاده از یک بعد نمی تواند به نماز متصف به صحت اضافه و ارتباط پیدا کند و از بعد دیگر نمی تواند به نماز فاسد ارتباط پیدا کند، برای اینکه اعاده؛ یعنی همان که بوده، تکرر وجود پیدا کند، همان که تحقق داشته، یک وجود ثانی پیدا کند و ما نمی توانیم بگوییم که معنای اعاده نماز فاسد این است که به همان گونه که فاسد واقع شده، تکرر در وجود پیدا کند. لذا مقدمه این استدلال این است که ما کلمه اعاده را از یک طریق به نماز صحیح نمی توانیم اضافه کنیم و از یک طریق دیگر به نماز فاسد نمی توانیم اضافه و اسناد بدهیم. آن وقت معنای «لا تعاد الصلاه» که یک جمله مستثنی منه دارد که جمله نافیه است و یک جمله مستثنی دارد که جمله موجه است و در مقام ایجاب و اثبات است، این است که «لا تعاد الصلاه کأن من غیر هذه الخمسه بل تعاد الصلاه من هذه الخمسه» آن جمله، جمله نافیه و سالبه است، این جمله، جمله موجه است، مستثنی منه نفی است، مستثنی ایجاب است.

روی این مقدمه ای که عرض کردیم صلاتی که نایب فاعل لا تعاد است، نمی تواند خصوص نماز صحیح باشد و نمی تواند خصوص نماز فاسد باشد. علاوه بر مقدمه، بعضی از اشکالات دیگر هم پیش می آید. مثلاً در ناحیه صحیح اش ما اینطوری بگوییم: «لا تعاد الصلاه صحیحه من شیء الا من هذه الخمسه»؛ یعنی فی هذه الخمسه تعاد الصلاه الصحیحه، این که معنی ندارد!! در فاسده اش هم همان نکته ای که در مقدمه عرض کردیم، اگر گفت: «لا تعاد الصلاه فاسده، بل تعاد الصلاه الفاسده»

معنای اعاده صلاه فاسده؛ یعنی ایجاد کما وقعت، تکرارها کما وقعت، آن که واقع شده، به عنوان فاسد واقع شده و معنی ندارد که نماز صحیح اعاده نماز فاسد باشد. بالاخره ما چاره ای نداریم در اینجا بگوییم: این صلاتی که به عنوان نایب فاعل لا تعاد واقع شده، نه خصوص نماز صحیح است و نه خصوص نماز فاسده است، بلکه یک قدر جامع و یک معنای مشترک بین صحیح و فاسد، این معنای مشترک قابلیت این معنی را دارد که هم عدم الاعاده و هم اعاده به او اسناد داده شود.

ماهیت نماز قابل این است که بگوییم: اعاده شود یا اعاده نشود. لذا چاره ای نداریم که در «لا تعاد الصلاه» که جمله مستثنی منه و در جمله «تعاد الصلاه» که جمله، مستثناست، این صلاه در این دو جمله به عنوان یک معنای جامع و یک قدر مشترک بتوانیم مطرح کنیم. آن وقت نتیجه این می شود که صلاه در قاعده «لا تعاد» در یک معنای اعمی استعمال شده، بلا اشکال.

### شبهه اعم بودن استعمال از صحت و مجاز

ان قلت: استعمال شده باشد، مگر صحیحی ها منکرند که گاهی کلمه صلاه در معنای اعم استعمال می شود، آیا اگر کسی در مسأله صحیح و اعمی مثل مرحوم آخوند(ره) قائل به صحت شد؛ یعنی ایشان می گوید استعمالش در اعم اکیدا ممنوع است یا می گوید که ممکن است شما در اعم، مجازا استعمال کنید؟ «باب المجاز واسع»، چه بسا استعمالات مجازیه، بیش از استعمالات حقیقیه باشد. چه مانعی دارد که با این مقدمه ای که ذکر شد و ثابت شد که مراد از صلاه در قاعده لا تعاد، معنای اعم است. اما اینکه استعمالش در معنای اعم به نحو حقیقت است، آن طوری که اعمی قائل است، یا استعمالش در معنای اعم به نحو مجاز است؟ اینجا هم به قول خودتان دیگر جای اصاله الحقیقه نیست، برای اینکه اصاله الحقیقه در مواردی که شک در مراد داشته باشید، قابل تمسک است، اما آنجایی که مراد برای شما روشن است، اما کیفیت استعمال برای شما مشکوک است، اصاله الحقیقه نمی تواند کیفیت استعمال را مشخص کند و بگوید که این استعمال علی سبیل الحقیقه است. پس چطور به حدیث لا تعاد استدلال می شود؟

### محدودیت استعمال مجازی

همه این حرفها را قبول داریم، ما بیشتر از این ثابت نکردیم که صلاه در قاعده لا تعاد، در معنای اعم استعمال شده، بیشتر از این نشد ثابت بکنیم. شما می گوید که اصاله الحقیقه برای کشف مراد است، نه برای تشخیص کیفیت استعمال. لکن ما یک حرفی داریم که استعمالات مجازیه در عین اینکه دارای ظرافت است و در عین اینکه جزء محسنات بیانیه شده و گاهی بدیعیه، اما در عین حال استعمالات مجازی محل مخصوص دارد، همه جا، جای استعمال مجازی نیست، مثلا خیلی از



بزرگان می گویند که در باب صیغ عقود، مخصوصاً صیغه نکاح، شما حق ندارید استعمال مجازی به کار ببرید، باید لفظی بگویید که صراحت در همان عقد داشته باشد، صراحت در ترویج داشته باشد، شما نمی توانید بگویید که مگر استعمال مجازی قدغن است؟ می گوییم: نه، ولی استعمال مجازی جا دارد. یک وقت می خواهی مقاله بنویسی، پر کن مقاله خودت را از استعمالات مجازیه، یک وقت می خواهی سخنرانی کنی، سخنرانی هرچه لطیف و ظریف در آن وجود داشته باشد، جالبتر است.

یک وقت انسان می خواهد شعر بگوید، هرچه لطیفه و ظریفه در آن وجود داشته باشد، شعرش جالب تر است. اما جایی است که جای استعمال مجاز نیست، مثل همانجایی که عرض کردم یا از باب مثال، قاضی می خواهد فصل خصومت کند، می خواهد رأی بدهد، رأی قاضی موقعیتی برای استعمال مجازی ندارد، باید به صراحت فصل خصومت کند و برای قطع نزاع بین دو مسلمان مطلب را ببرد و روشن کند برای اینها، قاضی بخواهد در رأی خودش بنشیند حرفهای سکاکی را مطرح بکند، تناسب با رأی قاضی ندارد، رأی قاضی باید صریح و روشن و قاطع باشد.

در ما نحن فیه مسأله از همه بالاتر است، برای اینکه قاعده لاتعداد یک قاعده ای هست که در خیلی از موارد کتاب صلاه مورد استناد است و شاید هزاران فرع باشد که بتوانیم در رابطه با آنها، از این قاعده استفاده کنیم. آیا یک بیانی که به عنوان ضابطه و قاعده مطرح است و مورد نیاز هزارها فقیه در طول سالیان دراز است، تناسب دارد با اینکه یک استعمال مجازی در آن به کار ببرد؟ فرض کنید مثل بعضی از قوانینی که در مجلس شورای اسلامی مطرح می شود، یک قانونی که مورد نیاز میلیونها جمعیت است، چه تناسبی دارد با اینکه یک استعمال مجازی در متن این قانون به کار ببرند؟ قانون باید صریح و روشن باشد تا مردم بتوانند به واسطه این قانون رفع نیاز کنند. در مسأله ادبیت نمی توانیم دامنه این معنا را این قدر توسعه بدهیم که شامل قانون هم بشود. پس اینجا این خصوصیت را دارد که اگر قبول کردید که کلمه صلاه در حدیث لاتعداد در یک معنای اعمی استعمال شده، دیگر نوبت به این احتمال نمی رسد که کسی بگوید: «لعل هذا الاستعمال یکون استعمالاً مجازياً» اینجا، جای این لعل نیست ولو اینکه در خیلی این موارد جای این لعل وجود دارد، اصالة الحقیقه هم به درد نمی خورد در چنین موردی، اما ما نحن فیه این خصوصیت در آن است.

### **اشکال دیگر به استدلال اعمی به حدیث لاتعداد**

این اشکال به این قاعده به این صورت جواب داده شده، اشکال دیگری عرض می کنم که شاید جوابش را بعداً عرض کنیم. کسی ممکن است این طوری اشکال کند: شما مبنای استدلالتان بر این بود که اینجا دو جمله داریم، جمله نافیه و جمله موجبه معنای «لا تعداد الصلاه من غیر هذه الامور الخمسه» این است که «تعداد الصلاه من ناحیه هذه الامور الخمسه». این صلاه در جمله لاتعداد و جمله

تعداد قاعدتا روی وحدت سیاق یک معنا دارد، نمی شود که صلاه در «لا تعداد الصلاه» را یک جور معنا کنیم و صلاه در «تعداد الصلاه» را معنای دیگری کنیم وحدت سیاق چنین اقتضایی دارد.

مستشکل می گوید: در ناحیه مستثنی منه چون جمله نافیه است، در حقیقت عدم الاعاده را به نماز نسبت می دهیم، نه اعاده را، در جمله مستثنی منه چون جمله نافیه است می گوئید: «لا- تعداد صلاه»، اگر پای عدم اعاده مطرح شد، چه مانعی دارد که بگوئیم که مقصود از صلاه، صلاه صحیحه است، برای اینکه نماز صحیح اعاده اش درست نیست. لزوم اعاده اگر بخواهد به نماز صحیح اضافه پیدا کند، درست نیست. اما اگر به صورت نفی هم بخواهیم بگوئیم: نماز صحیح لا تجب اعادتها، این هم درست نیست. پیداست که نماز صحیح لا تجب اعادتها.

نماز صحیح پیداست که اعاده ندارد. اما عدم الاعاده را اگر بخواهیم اضافه کنیم به نماز صحیح آیا اشکالی دارد؟ اشکالی دارد که بگوئیم: «لا تجب اعاده الصلاه الصحیحه» اگر کسی چنین جمله ای گفت، ما به او اعتراض می کنیم و می گوئیم: چرا کلمه اعاده را در اینجا به کار بردی؟ او می گوید: من کلمه اعاده را به عنوان جمله نافیه مطرح کردم، نه کلمه اعاده را به عنوان جمله موجه تا اشکالی در کار باشد، لذا می گوید: چون در جمله مستثنی منه پای نفی مطرح است، کلمه صلاه را می توانیم صلاه صحیحه معنا کنیم، اما در ناحیه جمله مستثنی، نمی توانیم.

خلاصه اشکال این است که ما در جمله مستثنی در حدیث لا تعداد که کلمه تعداد الصلاه نداریم، ما یک کلمه الا داریم، «لا تعداد الصلاه، الا- من خمس» در رابطه با آن خمس جمله تعداد الصلاه در روایت مطرح نیست، بلکه، شما از کلمه الا چنین معنایی را استفاده می کنید، به عبارت روشن تر، آنچه در روایت هست کلمه الا- است، معنای الا- همین است که شما می گوئید. اما می توانید روایت بگذارید که روایت، به صورت جمله ایجاییه «تعداد» را به صلاه نسبت داده؟ یعنی کسی در ذیل قاعده لا تعداد بگوید: «قد استعمل فی هذه الروایه کلمه تعداد مضافتا الی الصلاه» این را می شود گردن روایت گذاشت؟ یعنی واقعا معنای الا این است که کلمه «لا تعداد الصلاه» که در استعمال امام ذکر شده، اسناد اعاده به نماز در کلام امام مطرح است که بتوانیم گردن امام بگذاریم که امام «قد اضاف الاعاده الی الصلاه»؟ خلاصه اشکال به این برمی گردد: آن چیزی که در روایت «لا- تعداد» به عنوان استعمال مطرح است، آن جمله نافیه «لا تعداد» است و «لا تعداد» را به نماز صحیح می توانیم اسناد بدهیم. برای اینکه نفی اعاده می کند و جهت اثبات در روایت وجود ندارد.

### پرسش:

۱- دلیل استاد به نفع اعمی ها را بیان کنید.

۲- استدلال اعمی به حدیث لا تعداد را توضیح دهید.

۳- اشکال اول بر استدلال پیشین را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### اشکال دوم بر استدلال اعمی به حدیث لاتعاد

یکی از ادله قائلین به اعم، حدیث «لاتعاد» بود، به آن کیفیتی که در تقریب استدلال ملاحظه فرمودید. عرض کردیم که اینجا یک اشکال مهمی شده که در حدیث «لاتعاد» کلمه صلاه استعمال شده که در جمله مستثنی منه است و در جمله نافیة حدیث «لاتعاد» عدم اعاده استعمال شده است و می گوید که عدم اعاده را می توانیم نسبت به صلاه صحیح بدهیم، لازم نیست که در موضوع عدم اعاده، صلاه به معنای اعم اخذ شود، بلکه اگر خصوص نماز صحیح هم مطرح شود، فرض کنید همانطوری که قائلین به صحیح می گویند: ما می توانیم کلمه لاتعاد را به کار ببریم. چون نفی اعاده می کند از نماز صحیح، اگر می خواست اثبات اعاده برای صلاه صحیح کند، صلاه صحیح معنی ندارد که اعاده شود. اما اگر نفی اعاده کرد، نفی اعاده مانعی ندارد که صلاتش، صلاه صحیح باشد، بگوییم که نماز صحیح اعاده نمی شود. در ناحیه لاتعاد، ان قلت می گوید: ما می توانیم این طوری مشی کنیم، هیچ اشکالی ندارد، می آییم سراغ مستثنی که با کلمه الا در اینجا مطرح است، می گوید که درست است که شما الا را از نظر تعبیر به یک جمله موجه تعبیر می کنید و تشریح می کنید. الا؛ یعنی «تعاد الصلاه من هذه الامور الخمسه» در مقام معنی و تفسیر و تشریح اینطوری می کنید. اما در مسائل

ادبی، ملا-ک و محور لفظ است، باید بینیم از نظر لفظی مسأله چطور است. آیا کلمهٔ الا از نظر لفظی جانشین جملهٔ «و تعاد الصلاه» است؛ یعنی مثل انسان و بشر است که هر کدام می توانند جانشین هم واقع شوند.

آیا از نظر لفظی مسأله اینطور است که الا لفظاً و استعمالاً جانشین «و تعاد الصلاه» است یا اینکه این هیچ جانشینی لفظی ندارد؟ الا-یک معنایی دارد که شما آن معنا را این طوری تشریح می کنید و اگر این طور شد آن وقت ما کلمه و تعاد الصلاه نداریم. اگر کلمهٔ «و تعاد الصلاه» می داشتیم که حدیث «لا تعاد» جنبهٔ نفی و اثبات را به صورت جمله بیان کرده بود، گفته بود، «لا- تعاد الصلاه من ناحیه غیر هذه الامور الخمسه و تعاد الصلاه من ناحیه هذه الامور الخمسه» آن وقت مجبور بودیم، بگوییم که این «تعاد الصلاه» دیگر نمی شود نمازش، نماز صحیح باشد، «تعاد الصلاه» چون جنبهٔ اثباتی اعاده را ذکر می کند، آیا می خواهد بگوید که نماز صحیح باید اعاده بشود؟ نه. نماز فاسد به آن معنایی که در مقدمه ذکر کردیم، اعاده بشود، نه، مجبور بودیم که صلاه در «تعاد الصلاه» را به یک معنای اعم معنی کنیم، چاره ای غیر از این نبود، بعد روی مسألهٔ وحدت سیاق بگوییم که اگر صلاه در «تعاد الصلاه» یک معنای اعمی دارد، روی اتحاد سیاق صلاه در «لا تعاد الصلاه» هم همان معنای اعم دارد، با اینکه مانعی ندارد که «لا تعاد» به نماز صحیح اسناد داده شود، اما چون مسألهٔ وحدت سیاق مطرح است و ظاهر این است که صلاه در هر دو عبارت یک معنی دارد، چون در دومی مجبوریم که مراد را اعم بگیریم، روی وحدت سیاق، اولی را هم چاره نداریم جز اینکه یک معنای اعمی از اراده کنیم.

اما این در صورتی است که ما دو تا جمله داشته باشیم، دو تا استعمال کلمه صلاه داشته باشیم، دو تا استعمال کلمه اعاده داشته باشیم، یکی در قضیهٔ نافیه که مستثنی منه است، یکی هم در قضیهٔ اثباتیه که مستثنی است. اگر این دو جمله در لباس استعمال مطرح بود، ما استدلال شما را می پذیرفتیم. اما چه کنیم که ما یک استعمال بیشتر نداریم و آن هم «لا تعاد الصلاه» است و کلمهٔ الا هم درست است که تفسیرش عبارت از یک تعاد الصلاتی است که شما به عنوان تفسیر مطرح می کنید، اما بحث در معنی نیست، بحث در لفظ است و ما قبول نداریم که کلمهٔ الا جانشین لفظی «تعاد الصلاه» باشد، پس نتیجه این می شود که ما یک «لا تعاد الصلاه» بیشتر نداریم و مانعی ندارد که مقصود از آن صلاه، خصوص صلاه صحیح باشد. به شما اعمی ها دیگر ارتباط پیدا نمی کند، چون عدم اعاده را می توانیم به صلاه صحیح نسبت بدهیم و از همین جا می گوید: این مسأله وحدت سیاق را ما به هم می زنیم، برای اینکه مسألهٔ وحدت سیاق در آنجایی است که دو جمله به صورت استعمال مطرح شده باشد، اما اگر دو تا استعمال نداشته باشیم ولو اینکه عطف به او هم شده باشد که دیگر محکمترین عطفها، عطف به «واو» است، آنجا ما وحدت سیاق را قبول نداریم. اگر شما این طوری گفتید: «قام زید و قام عمرو» چون دو استعمال است، کلمهٔ «قام» دو بار استعمال شده و تکرار در استعمال دارد، اینجا می گوییم:

مسأله وحدت سیاق هست، این دو تا «قام» ها یک معنی دارد، اگر معنای قیام این است که از قعود تبدیل به قیام پیدا کرد، همین قیام معمولی در هر دو یکسان است، اگر معنای «قام»، «أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفِرَادِي» بود، آن قیام الهی و نهضت الهی بود، باز هم در هر دو یکسان است. بالاخره وحدت سیاق در اینجا حکم می کند که ما این دو «قام» را نمی توانیم دو جور معنی کنیم، بگوییم که «قام زید» معنایش این است که خوابیده بود، پا شد و ایستاد، «قام عمرو» این است که قیام الهی کرد، اتحاد سیاق با این معنی مخالف است، اتحاد سیاق نمی گذارد که ما این دو «قام» را دو تا معنی کنیم.

اما اگر دو تا استعمال از بین رفت، گفتیم که «قام زید و عمرو» قبول نداریم این جا مسأله وحدت سیاق مطرح باشد، اینجا یک «قام» بیشتر نیست، همین قام ممکن است در رابطه با اضافه و اسنادش به زید، معنای همین قیام معمولی را داشته باشد و در رابطه با عمرو نیز همان قیام الهی و نهضت الهی باشد، اینجا جای اتحاد سیاق نیست، ما دو «قام» نداریم که بگوییم چون این «قام» معنایش این است، پس آن قام هم باید معنایش این باشد و بالنتیجه: وقتی که در مسأله عطف به «واو» که عرض کردم شاخص عطفها است، مسأله اینطور شد، در کلمه الا در حدیث «لا تعاد» که دیگر به طریق اولی نمی توانیم مسأله اتحاد سیاق را مطرح کنیم، برای اینکه دو تا جمله نداریم، ما جمله «تعاد الصلاه» نداریم تا بگوییم: اگر صلاه در «تعاد الصلاه» معنای اعم پیدا کرد، لا محاله در «لا تعاد الصلاه» هم باید معنای اعم پیدا کند.

### پاسخ استاد از استدلال دوم اعمی بر حدیث لاتعاد

اولا می گوییم: در همان مثالی که شما زدید ما قبول نداریم. اگر در «قام زید و قام عمرو» اتحاد سیاق مطرح باشد و قرینه بر این باشد که نحوه دو قیامی چیست، شاید در «قام زید و عمرو» مسأله روشن تر باشد، برای اینکه اینجا اگر بخواهیم دو تا قیام را مطرح کنیم، تازه اشکال استعمال لفظ در اکثر از معنا هم این جا لازم می آید، اگر این مشکله هم نباشد، آیا محور در این استعمالات فهم عرف نیست؟ اگر شما گفتید: «قام زید و عمرو» عرف هیچ احتمال می دهد که این قیامها دو جور قیام باشد؟ یا آن که عرف از این عبارت استفاده می کند، این است که همان قیامی که برای زید ثابت است، همان قیام هم برای عمرو هم ثابت است؟ عرف هیچ احتمال دیگری نمی دهد و اگر هم احتمال دهد، عقلاء اعتنایی به این احتمال نمی کنند و ترتیب اثر بر این احتمال نمی دهند. خلاصه حرف مستشکل مجمل بودن است، آیا عرفا «قام زید و عمرو» مجمل است؛ یعنی یکی از احتمالاتی که در آن جریان دارد، این است که قیام زید غیر از قیام عمرو باشد؟ ظاهر این است که عرف در همین مثال هم مسأله را نمی پذیرد. لکن حالا ما فرض کنیم که حق با شماست و بین «قام زید و عمرو» و «قام زید و عمرو» فرق وجود دارد، در اولی مسأله اتحاد سیاق حاکمیت دارد، اما در دومی ندارد، لکن می خواهیم ببینیم

موقعیت الّا چیست؟ موقعیت الّا وقتی که مسبوق به کلمه «لا» یا کلمه «ما» باشد، عنوان جدیدی پیدا می کند که حصر است، یکی از ادات حصر شناخته می شود و شاید مهم ترین ادات حصر، همین «ما» و «الّا» و «لا» و «الّا» باشد، «ما جائنی من القوم احد الّا زید» یا در همین جا «لا تعاد الصلاه الّا من ناحیه هذه الامور الخمسه» این عنوان حصر و ادات حصر دارد، نتیجه اش این می شود، در باب مفاهیم، در مسأله مفهوم و منطوق شما می گوئید: مفهوم یک جمله است که در اثبات و نفی مخالف با منطوق و متغایر با هم هستند، اگر گفتیم که قضیه شرطیه دارای مفهوم است، معنای مفهوم این است که قضیه شرطیه دو تا قضیه است، نه یک قضیه، آن را از قضیه دیگر استخراج می کنیم، بدون اینکه اضافه به متکلم داشته باشد.

به عبارت روشن تر، اگر گفتیم: «اکرم زیدا ان جائك» دارای مفهوم است، معنایش این است که متکلم کأنّ دو تا جمله را در اختیار ما قرار داده، یکی گفته: «يجب اکرام زيد ان جائك» یکی هم گفته «لا يجب اکرام زيد ان لم يجئك» آیا این مفهوم یک چیزی است که به متکلم ارتباط ندارد، مثل همین تفسیر و توضیحی است که ما ذکر می کنیم؟ یا اینکه معنای ثبوت مفهوم این است که اصلا متکلم دو استعمال داشته، «يجب اکرام زيد ان جائك، لا يجب اکرام زيد ان لم يجئك» و شاهدش این است که شما در باب مفهوم و منطوق یکی از چیزهایی که آنجا یا در باب تعادل و ترجیح بحث می کنید، این است که اگر مفهوم یک روایتی با منطوق روایت دیگر معارضه داشت، اگر مفهوم ارتباط به امام ندارد، اگر مفهوم ارتباط به استعمال کننده ندارد، یعنی چه که مفهوم با منطوق بینشان معارضه پیدا بشود؟ مفهوم یک روایتی با منطوق روایت دیگری بینش معارضه بشود، در همان بحثی که مرحوم آخوند در کفایه می کند، «اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر» آن که القاء معارضه بین این دو تا عبارت می کند، وجود مفهوم برای هر یک از این دو عبارت است و الّا اگر مفهوم نداشت یا مفهومش ارتباط به متکلم نداشت، اینها بینشان چه معارضه ای هست «اذا خفی الاذان فقصر، اذا خفی الجدران فقصر».

پس در باب مفهوم، اولاً مسأله جمله مطرح است و ثانياً مفهوم از نظر استعمال در رابطه با متکلم است. کأنّ می توانیم بگوئیم که متکلم گفته: «اذا لم يجئك زيد لا- يجب اکرامه». وقتی که در باب مفهوم این طور شد، در قضایایی که از نظر مفهوم اختلافی است، آیا قضیه شرطیه مفهوم دارد یا نه؟ قضیه وصفیه مفهوم دارد یا نه؟ قضیه غائیه مفهوم دارد یا نه؟ حتی قضیه شرطیه که در رابطه با مفهوم خیلی قوی است، عده ای از بزرگان و محققین قائل هستند به اینکه مفهوم ندارد، اینها روشن شد.

«لا و الّا» به عنوان یکی از اداه حصر، احدی ظاهراً اختلاف نکرده در اینکه یا مفهوم دارد به عنوان یک قضیه مفهومی یا بعضی ها معتقدند که مفهوم دار نیست، لا و الّا یک خصوصیتی دارد به عنوان ادات حصر، که شما می خواهید از آن به عنوان مفهوم نام ببرید، آن جزء منطوق است؛ یعنی در لا و الّا

یا قائل شده اند به اینکه یک منطوق و یک مفهوم یا قائل شده اند به اینکه دو تا منطوق است و اگر هر کدام از اینها باشد، چه عنوان مفهوم در کار باشد و چه عنوان منطوق باشد، این به عنوان یک قضیه ای که در رابطه با استعمال مطرح است، اضافه به متکلم و مستعمل داده می شود. همانطوری که در سایر مفاهیم، اگر قضیه شرطیه مفهوم داشته باشد، نمی توانیم آن جمله مفهومی را از اسناد به متکلم دور کنیم، نمی توانیم بگوییم که ربطی به متکلم ندارد به عنوان جمله، همینطور در لا- و الا یا به عنوان مفهوم مطرح است یا به عنوان بالا-تر از مفهوم که عنوان منطوق است، این عنوان استعمال دارد، عنوان اضافه به متکلم دارد.

وقتی که «الّا» را معنی می کنید، یعنی «و تعاد الصلاه» این به عنوان تفسیر نیست، این به عنوان تشریح نیست، این به عنوان جانشین لفظی اوست، حقیقت معنای «لا» و «الّا» این است. «لا تعاد من شیء الا من هذه الامور الخمسه» خودش عبارت از دو تا جمله است، منتهی جمله دوم را ممکن است اسمش را جمله مفهومی بگذارید و چون خود متکلم اینجا الا- را بیان کرده، عرض کردم که عده ای قائل اند به این که این غیر از مفهوم است، مفهوم آن است که متکلم از دهانش بیرون نیامده، ولو اینکه استعمال کرده. اما اینجا را الا خودش گفته و الا جانشین لفظی «تعاد الصلاه» است.

پس در مسأله «قام زید و عمرو» هم اگر ما حرف ان قلت را بپذیریم، اینجا نمی توانیم بپذیریم.

اینجا مثل «قام زید و عمرو» دو تا جمله استعمالیه دارد، دو تا استعمال کلمه اعاده و کلمه صلاه مطرح است و اگر معنای «تعاد الصلاه» معنای اعم شد که خود ان قلت قائل است، روی اتحاد سیاق که آن هم خود ان قلت قائل شد، ما مجبوریم که صلاه را در هر دو عبارت، حمل بر معنای اعم کنیم و به آن کیفیتی که دیروز عرض کردیم این استعمال هم نمی شود عنوان مجازیت پیدا کند، این قانون است، این ضابطه ای است که هزاران فرع می خواهد از این ضابطه استفاده شود و اینجا جای استعمالات مجازیه وجود ندارد که ما استعمال مجازی را اینجا مطرح کنیم. لذا به نظر می رسد که استدلال اعمی به حدیث «لا تعاد» با اینکه در رابطه با حکم مطرح نیست، این استعمال فی حد نفسه خوب است، کما اینکه آن استدلال اولی که از طرف آنها ذکر کردیم، فی نفسه استدلال بدی نیست. اما دلیل سوم، دلیلشان را مطرح می کنیم تا جوابش بعد.

### **دلیل سوم اعمی در شرط بودن ولایت برای عبادت**

دو تعبیر در دو دسته روایات است، یکی این روایت معروفه «بنی الاسلام علی خمس، الصلاه و الزکوه و الصیام و الحج و الولایه و ما نودی احد بشیء مثل ما نودی بالولایه، فلو أنّ أحدا صام نهاره و قام دهره و قام ليله و حجّ دهره و تصدّق بجميع ماله» در کفایه روایت را اینطوری نقل کرده که «و مات بغير ولایه» اما در بعضی از این روایات، طور دیگری نقل شده که «لم يعرف ولایه ولیّ الله فیکون

اعماله بدلالته لم يقبل له صوم ولا صلاة». استدلال اعمی به این روایت روی دو تعبیری است که در این روایت است که در ذیل دارد «و أخذ الناس بالاربع و ترکوا هذه» این هم جزء روایت است. یک جهت استدلالشان، به این «أخذ الناس بالاربع» است. گفته اند مقصود از ناس؛ یعنی غیر شیعیان ما، غیر قائلین به ولایت و امامت ما، آنها آمده اند آن چهار تایی اول را گرفته اند، نماز و روزه و زکوة و حج را گرفته اند و «ترکوا هذه» این قسمت اخیر که «ما نودی أحد بشيء مثل ما نودی بالولایه» این قسمت اخیر را ترک کرده اند. امام می فرماید: غیر شیعیان ما، از نظر آن چهار تایی اولی لنگی ندارند، اما اشکالشان در رابطه با این آخری است، اگر مسأله ولایت را که ظاهر هم همین است، جزء شرائط صحت عبادت بدانیم و بگوییم: ایمان و امامی بودن، در صحت عبادت شرطیت دارد. چطور امام می فرماید: «أخذ الناس بالاربع» کی اینها أخذ به اربع کرده اند؟ اینها همانطوری که ولایت را ترک کرده اند، نماز هم ترک شده، روزه هم ترک شده، صوم و زکوة و حج هم ترک شده، پس چرا امام می فرماید که «فأخذ الناس بالاربع» با اینکه مسأله ولایت در صحت عبادت شرطیت دارد.

البته این نکته را اینجا بگوییم که در خود این روایت همانطوری که من عرض کردم، «فلو أحدا قام ليله و صام نهاره... لم يقبل له صوم ولا صلاة» کلمه عدم قبول ذکر شده بود، لکن عدم قبول در روایت معنایش عدم صحت است. اینکه ما کلمه قبول را در مقابل صحت مطرح می کنیم، مقصود از این روایت این معنا نیست و مخصوصا این جا که امام در مقام بیان این معناست که مقام شامخ امامت و ولایت را خیلی بالا ببرد، می خواهد خیلی برای امامت و ولایت حساب قائل شود. پس با این مقدمه و مؤخره و با این تعبیراتی که امام می فرماید: اینها همه ظهور دارد، در اینکه «لم يقبل له صوم ولا صلاة» معنایش عدم قبولی نیست که منافات با صحت نداشته باشد، صحیح است، اما قبول نمی شود، نه، ظاهر این است که «لم يقبل» یعنی «لم يصح له صلاه ولا صوم».

پس کسی در ذهنش نرود که چون در خود این روایت تعبیر «لم يقبل» کرده، مسأله ولایت و امامت شرطیت در قبول دارد، نه شرطیت برای صحت عمل. اگر شرطیت برای صحت داشت، چطور امام می فرماید: «فأخذ الناس بالاربع؟» اینجا استدلال اعمی روی همین جهت است، باید بگوییم: «أخذ الناس بالصلاه»، صلاه یک معنای اعمی دارد که هم بر صحیح انطباق پیدا می کند و هم بر فاسد و اما اگر معنایش خصوص نماز صحیح بود، دیگر اخذ الناس بالاربع با این تعبیری که مربوط به خود امام (علیهم السلام) است، سازگار نیست.

در همین روایت مورد استدلال واقع شده، باز آن عبارت بعدی است که می فرماید: «فلو أن أحدا، صام نهاره و حج دهره و تصدق بجمع ماله» این کلمه «صام» را امام استعمال می کند. آیا مقصود این است که «صام نهاره بصوم صحیح» بصوم صحیح مقصود است، دیگر «لم يصح له صلاه ولا صيام» یعنی چه؟ اینکه تناقض بین صدر و ذیل می شود، تناقض بین شرط و جزاء می شود. پس مجبوریم که



بگوییم: این صلاه چه در شرطش و چه در جزایش، مقصود یک معنای اعمی است و این معنای اعم هم منطبق بر صحیح است و هم منطبق بر فاسد است. امام بفرماید: «لو أن أحدا صام بالمعنى الاعم، لم يصح منه صوم بالمعنى الاعم». آن وقت از خود همین امر استفاده می‌کنیم که مسأله ولایت، شرطیت در صحت عبادت دارد.

مرحوم آخوند دو اشکال به این استدلال کرده اند که یک اشکالشان قابل جواب است، اما یک اشکال مهمی کرده اند که ظاهرا آن اشکال قابل جواب نباشد و این استدلال اعمی را مورد مناقشه قرار می‌دهد.

### پرسش:

۱ - اشکال دوم بر استدلال اعمی به حدیث لاتعداد را بیان کنید.

۲ - پاسخ استاد از اشکال یاد شده را توضیح دهید.

۳ - دو تقریب اعمی را در دلیل سوم بیان کنید.

ص: ۲۸۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### استدلال اعمی به روایت «بنی الاسلام علی الخمس»

یکی از روایاتی که قائلین به اعم به آن تمسک کرده اند، این روایت معروفه است «بنی الاسلام علی خمس یا علی الخمس» در تقریب استدلال عرض کردیم دو جای این روایت مورد استدلال است: یکی آن تعبیری که امام (علیه السلام) می فرماید: «فاخذ الناس بالاربع و ترکوا هذه» اشاره به اهل سنت است که اینها اخذ به چهار تا کرده اند، لکن مسأله ولایت را به طور کلی ترک کرده اند. یکی هم آن تعبیر ذیل روایت که باز خود امام فرمودند: «و لو ان احدا صام نهاره و قام ليله و حج دهره» تا آخر که «لم يقبل له صلاه و لا- صيام» استدلال را عرض کردیم، مرحوم آخوند(ره) چون از قائلین به صحیح است در مقابل این استدلال دو جواب ذکر می فرمایند: جواب اولشان قابل مناقشه است ولی جواب دومشان جواب خوبی است. جواب اولشان این است که می فرمایند: شما قائلین به اعم بیش از این معنا را ثابت نکردید، که در این روایت این الفاظ در معنای اعم استعمال شده، بیش از این مقدار نتوانستید از این روایت استفاده کنید، «فاخذ الناس بالاربع ای بالصلاه بالمعنی الاعم بالزکاه بالمعنی الاعم بالصوم و الحج بالمعنی الاعم» و همین طور آن تعبیر خود امام «فلو ان احدا صام نهاره» صوم به معنای اعم است زیرا که اینها دارای ولایت نیستند و استدلال به روایت هم روی مبنای

شرطیت ولایت در صحت عبادت است. ایشان می فرماید شما همین مقدار از این روایت استفاده کردید که در این روایت این الفاظ در معنای اعم استعمال شده، اما این که استعمالش به نحو حقیقت یا به نحو مجاز است، شما از کجا ثابت می کنید که استعمال به نحو حقیقت است؟ ممکن است به نحو مجاز این الفاظ در این روایت در معنای اعم استعمال شده باشند، این حقیقی بودن استعمال را از چه راهی شما ثابت می کنید؟

عرض کردیم که اینجا محل جریان اصالة الحقیقه نیست. برای این که مراد روشن است و نحوه استعمال مشکوک است، شما از چه راهی ثابت می کنید که در معنای اعم به نحو حقیقت استعمال شده است؟ این جوابی است که مرحوم آخوند(ره) می دهند، ولی اگر نظرتان باشد ما در رابطه با حدیث «لا تعاد» گفتیم که این معنا که شما شنیدید که «الاستعمال اعم من الحقیقه» هر کجا پای استعمال آمد شما مسأله مجازیت را در آنجا بخواهید احتمال بدهید این مسأله کلیت ندارد، همه جا، جای استعمال مجازی نیست، لذا عرض کردیم که در حدیث «لا تعاد» با این که یک قاعده فقهیه ای است که هزاران فرع می خواهد از آن استفاده بشود ما نمی توانیم بگوییم در این قاعده استعمال مجازی مطرح است، در ما نحن فیه هم مسأله اینطور است، چرا اینطور است؟

### بیان عظمت امامت در روایت «بنی الاسلام علی الخمس» از امام(علیه السلام)

برای اینکه این روایت هدف مهمش این است که عظمت مقام ولایت را می خواهد بیان کند، روی فرضی که مقصود از ولایت همان امامت باشد، امامت ائمه معصومین که جزء مذهب ما شیعیان است. این روایت می خواهد عظمت مقام امامت را بیان بکند، آنقدر در این رابطه این روایت بالا می رود که می گوید اگر کسی یک عمر روزه بگیرد و تمام شبها تا به صبح نماز بخواند و تمام سالها به مکه برود و تمام اموالش را در راه خدا صدقه بدهد، اگر دارای این مقام نباشد و از مسأله ولایت و امامت ائمه(علیه السلام) حُض و بهره ای نداشته باشد، نه نمازش درست است، نه روزه اش، نه حجش، نه زکات و صدقه اش، این سؤال پیش می آید، اینکه امام می فرماید: «لو ان احد صام نهاره» شما مرحوم آخوند(ره) می گویند: صوم ممکن است در معنای اعم مجاز استعمال شده باشد، پس معنایش این است «لو ان احدا صام بصوم المجازی»، اگر کسی «صام بصوم المجازی، لم یقبل منه صوم»، این چه مسأله مهمی شد، صوم مجازی را قبول نکنند، چه اهمیتی دارد؟ «لو ان احد صام نهاره» اگر شما بگویید یعنی بصوم المجازی، برای این که در معنای اعم استعمال شده، این چه عظمتی را برای مقام ولایت، اثبات می کند، می گوید: اگر کسی صوم مجازی داشته باشد، نماز مجازی داشته باشد، حج مجازی داشته باشد و قائل به ولایت نباشد، اینها از او قبول نمی شود، خوب نشود، صوم مجازی قبول نمی شود، چه اهمیتی دارد؟ چه دلالتی بر عظمت مقام ولایت و امامت دارد؟ باید مسأله اینطور

باشد، «لو ان احدا صام بصوم الحقيقي و حج بالحج الحقيقي و تصدق» یعنی زکات بدهد «بزکاه الحقیقه» و قائل به ولایت نباشد «لم یقبل منه صوم و لا - صلاه» آیا این قرینه بر این نیست که اینجا جای استعمال مجازی نیست، هر کجا که نمی شود انسان چشم را ببندد، بگوید «الاستعمال اعم من الحقیقه» یعنی امکان آن یکنواختی استعمال مجازی است، این مجازی بودن با موقعیت این روایت و با آن هدفی که این روایت دارد کاملاً منافات دارد، لذا این جواب مرحوم آخوند (ره) جواب درستی نیست.

(سؤال... و پاسخ استاد): دو حیث است، حیث مجازیت ارزش روایت را از بین می برد، اهمیت مقام امامت را از بین می برد، برای اینکه در بیان اهمیت امامت ما باید آنقدر پا را بالا بگذاریم که بگوییم نماز صحیح هم به درد نمی خورد، اگر بدون ولایت باشد، نه اینکه بگوییم نماز مجازی به درد نمی خورد، این چه دلالت دارد برای اینکه مقام ولایت بالاست، مجازی هیچ کجا بدرد نمی خورد، شما اگر بگویید نماز مجازی به درد نمی خورد، مسأله مهمی را مطرح نکردید، اما اگر گفتید نماز حقیقی بی ارزش است، صوم حقیقی بی ارزش است، این دلالت بر عظمت مقام ولایت می کند.

جواب دوم ایشان معنای روایت است، اینها را با هم مخلوط نکنید. در جواب اول فقط ما روی مسأله حقیقت و مجاز مشیء می کنیم، می گوییم «الاستعمال اعم من الحقیقه» جایش اینجا نیست، اینجا یک خصوصیتی دارد که باید معنای حقیقی باشد و الا ارزش مقام ولایت را روایت نمی تواند ثابت کند، این یک جهت بحث است. جواب دوم ایشان انصافاً جواب خوبی است و قابل مناقشه هم نیست. مرحوم آخوند (ره) می فرمایند: شما که این روایت را مطرح کردید، تنها به دو تعبیر در ذیل روایت اکتفا نکنید، خوب است روایت را از همان اول معنا کنید، می فرماید «بنی الاسلام علی الخمس علی الصلاه، ما معنا هذه الصلاه؟» یعنی علی الصلواتی که اعم از صحیح و فاسد است، یا این که چون رکن اسلام است، «و بنی الاسلام علیه» نمی خواهیم صحیحی باشیم تا این حرف را بزنیم، اعمی هم مجبور است این روایت را این طور معنا کند، وقتی به اعمی بگویند: «بنی الاسلام علی الصلاه» و بعد از او سؤال کنیم، آن صلاتی که رکن اسلام است آیا اعم از صحیح و فاسد است؟ یعنی نماز فاسد هم رکن اسلام است، یا این که اعمی هم نمی تواند تردید داشته باشد که آن صلاتی که رکن اسلام است، صلاه صحیح است، کما این که در باب امتثال، اعمی نمی گفت که نماز فاسد به درد امتثال می خورد، اعمی هم می گوید: در مقام امتثال نماز باید صحیحاً واقع بشود، لکن اعمی بودنش مربوط به مقام تسمیه است، مربوط به مقام نامگذاری است، نه مربوط به مقام امتثال و استحقاق عقوبت.

اینجا هم وقتی که یک صلاه را به عنوان یکی از ارکان خمسۀ اسلام مطرح می کنند، اعمی هم نمی تواند بگوید این نماز اعم از نماز صحیح و فاسد است، نماز فاسد چه رکنیتی برای اسلام دارد؟

اول از صدر روایت این را باید معنا کنیم بعد به آن دو تعبیر بعدی برسیم، صدر روایت وقتی که می گوید: «بنی الاسلام علی الخمس: الصلاه» چاره ای نداریم، باید بگوییم «الصلاه، الصلاه الصحیحه و الزکاه، الزکاه الصحیحه و الصوم، الصوم الصحیح و الحج، الحج الصحیح» این به لحاظ صدر روایتی است تردیدی نیست، راجع به آن دو تعبیری که مورد استدلال قائل به اعم واقع شده بود، خود امام می فرماید: «فاخذ الناس بالاربع» اربع، الف و لامش الف و لام عهد ذکری است، یعنی آن چهارتایی که ما اول گفتیم، آن چهارتایی که اول به عنوان «بنی الاسلام علی الخمس» گفتیم الف و لام «الاربع» اشاره به آنها است. یعنی اهل سنت آن چهار تا را گرفتند، از خارج می دانیم که نمازهای اینها باطل است، برای این که اصلا استدلال و جواب از روایت هر دو روی این مبنا است؛ که مسأله ولایت در صحت عبادت دخالت و نقش دارد، چطوری بین این دو جمع کنیم؟

### مراد از صحت در روایت «بنی الاسلام علی الخمس»

از یک طرف مبنای اسلام را نماز صحیح قرار داده و از طرفی ولایت هم در صحت دخالت دارد و از طرفی هم خود امام می فرماید: که اهل سنت به همین چهارتایی که من گفتم اخذ کردند و این چهارتا عبارت از نماز صحیح است، حل آن چگونه است؟ ایشان می گوید راه حل این است که بگوییم این «اخذ الناس بالاربع» معنایش «اخذ الناس بصلاه الصحیحه»، منتها صلاه صحیحه بحسب اعتقاد خودشان، آنها اخذ به نماز صحیح کردند، اما نه نماز صحیح پیش ما، نه نماز صحیح به حسب اعتقاد ما که مسأله ولایت را شرط صحت می دانیم نه، نماز صحیح به حسب اعتقاد خودشان و نظر و رأی خودشان، آیا غیر از این شما می توانید راه حلی پیدا کنید، در «بنی الاسلام علی الخمس» می شود تردید کرد که آن صلاتی که مبنای اسلام است، صلاه صحیح است؟ آنکه جای تردید نیست. جواب هم مبتنی بر شرطیت ولایت در صحت است، آن هم که جای تردید نیست. «اخذ الناس بالاربع» الف و لامش اشاره به همین عهد ذکری و این چهار تا است که ذکر شده این هم تردید نیست، خوب اینها را وقتی با هم جمع کردیم، آیا راه حلی غیر از این ما می توانیم برای مسأله تصور بکنیم و بگوییم «اخذ الناس بالاربعه» آن هم معنایش این است «ای بصلاه الصحیحه»، اما دنبال کلمه صحیحه دیگر عندنا نیست، «ای صلاه صحیح عندهم و الزکاه صحیحه عندهم و الحج صحیح عندهم»، شما بگویید آخر این «عندهم» قدری مسأله را بعید می کند، می گوییم مگر بین فقهای خود ما در مسأله صلاه صحیح اختلاف وجود ندارد، یک کسی می گوید: سوره جزء نماز است، «اذا ترکها عمدا» نماز باطل است، بعضی از فقها معتقدند که سوره جزئیت ندارد برای نماز «و اذا ترکها عمدا لا تکون صلاه باطله» اینجا انظار خود ما هم در صحت اختلاف پیدا کرد، پس وقتی که ما می گوییم صلاه برای صلاه صحیحه وضع شده دیگر دنبالش «عندنا و عندهم» وجود ندارد و الا اگر عندنا و عندهم وجود داشته

باشد در خود عندنا هم اختلاف است، نماز بدون سوره را یکی صحیح می داند، یکی باطل می داند.

کسی که نماز بدون سوره را صحیح می داند ما می توانیم به او بگوییم این نمازی که تو می خوانی «لیس من الاسلام». بگوید: چرا؟ بگوییم برای این که عقیده ما این است که سوره جزئیت دارد، می گوید من به عقیده شما چه کار دارم، من خودم هم مثل دیگران مجتهد هستم، پس معلوم می شود دنبال کلمه صحیح عندنا و عندهم دیگر خصوصیت ندارد، اگر عندنا و عندهم خصوصیت نداشت، «اخذ الناس بالاربع» معنای کاملاً صحیحی دارد، یعنی اهل سنت نماز صحیح را گرفتند. واقعا هم نماز صحیح را گرفتند، اما صحیح به حسب اعتقاد و نظریه خودشان و مجرد اینکه ما می گوییم صحیح به حسب نظر آنها، باطل به حسب نظر ماست، معنایش این نیست که دیگر «اخذ الناس بالاربع» در غیر نماز صحیح استعمال شده باشد، نه در نماز صحیح استعمال شده، منتها صحیح به حسب اعتقاد خودشان.

و در کلمه جمله بعدی «لو ان احدا صام نهاره» هم همین حرف را می زنیم، «ای صام بصوم الصحیح منتها الصحیح عنده نه صحیح عندنا» و عنده و عندنا دیگر دخالت در مسأله ندارد.

پس معنای روایت چنین می شود که همه این الفاظ را در معانی صحیح استعمال کرده، از همان اول که شروع می کنیم، قرینه وجود دارد بر این که حتما مقصود صلاه صحیح خواهد بود، این دو تعبیر بعدی هم در همان صحیح استعمال شده، منتها دنبال کلمه صحیح یک «عندهم» هم وجود دارد و «عندهم» و «عندنا» دیگر در معنای صلاه نقشی ندارد. پس این روایت در مقابل قائل به اعم که می گفت: صدرا و ذیلا در معنای اعم استعمال شده، به این کیفیت در معنای صحیح استعمال شده است، ما نمی خواهیم بگوییم حقیقتا در معنای صحیح استعمال شده، می خواهیم فقط جلوی استدلال مستدل را بگیریم. مستدل خیال می کرد که در این روایت در این دو مورد در معنای اعم استعمال شده، با این تقریب جلوی استدلالش را می گیریم، می گوئیم: نه، در معنای اعم استعمال نشده بلکه در معنای صحیح استعمال شده است.

(سؤال... و پاسخ استاد): این طور تعبیرات در این سنخ روایات اصلا جا ندارد، مجاز که از همه اینها بالاتر است، جایش در اینجا نیست، تا چه رسد به غیر مجاز آنهایی که مقامشان از مجاز خیلی پایینتر و پست تر است. اینجا، جای حقیقت است، یک چیزهایی را می خواهند بگویند که با این استعاره و مجاز و استخدام و غیره قابلیت ندارد که این مسائل اینجا مطرح بشود، (عندهم) تقدیر نگرقتیم، گفتیم (عندنا و عندهم) دخالت ندارد، صحیح که ما می گوییم همان صحیح است، منتها شما می گوئید: فقط پیش آنها صحیح است، می گوییم پیش آنها و پیش ما دخالت ندارد، صحیح مقصود است. و لذا در خود عندنا هم مختلف است، یک آقا می گوید: نماز بدون سوره صحیح است، یکی می گوید: نماز بدون سوره باطل است. شما «بنی الاسلام علی الخمس» را چطوری معنا می کنی؟

پس نماز یعنی نماز صحیح، حالا در مصداق نماز صحیح اختلاف وجود دارد، همان طور که بین شماها اختلاف وجود دارد، بین همه ما و اهل تسنن هم این اختلاف است، که آنها ولایت را شرط صحت عبادت نمی دانند اما ما ولایت را شرط صحت عبادت می دانیم، یک چنین اختلاف مهمی بین ما و بین آنها وجود دارد.

### استدلال اعمی به روایت «دعی الصلاه»

آخرین روایتی که آنها به آن تمسک کردند روایتی است که در باب احکام حیض مطرح است، خطاب به زن حائض است، می گوید: «دعی الصلاه ایام اقرائک» در ایام قرء و حیض باید نماز را کنار بگذاری، باید به صورت امر دعی، که ما می خوانیم «دعی الصلاه» نوشته اش دعی است، این روایت به دو نحو می شود مورد استدلال واقع بشود، چون دو احتمال در معنای روایت است و روی هر احتمال یک طور مخصوصی باید به روایت استدلال کرد: احتمال اول این است که بگوییم این روایت در مقام نهی زن حائض از خواندن نماز است، اما ما دو طور نهی داریم: یک نهی مولوی، که معنای نهی مولوی این است که آن منهی عنہش مبعوض مولا است و روی مبعوضیت نهی می کند و اگر هم شخصی مرتکب بشود، استحقاق عقوبت دارد، مثل «لا- تشرب الخمر» که معنایش این است «تعلق نهی المولوی بشرب الخمر» و اگر کسی خدای ناکرده شرب خمر کرد، مبعوض مولا- را مرتکب شده و در نتیجه استحقاق عقوبت بر ارتکاب شرب خمر دارد. یک نهی هم داریم که نهی ارشادی است، مثل این که رفیق شما می خواهد برای انجام کاری مسافرت برود به شما مراجعه می کند و مشورت می کند. شما می گوئید: مسافرت نرو، این (نرو این مسافرت را) معنایش چیست؟ او را ارشاد می کنی، یعنی اگر بروی بی فایده خواهد بود، نه این که اگر بروی، چوب و کتک در کار است، مبعوض مرا مرتکب شدی. این روایت هم زن حائض را از خواندن نماز در ایام حیض نهی می کند، احتمال اول این است که ما این نهی را نهی مولوی بگیریم، یعنی خداوند به زن حائض می گوید: نماز خواندن تو در ایام حیض، حرمت نفسیه دارد، حرمت تکلیفیه و مبعوضیت ذاتیه دارد و اگر در حال حیض ایستادی نماز خواندی بدان چوب و کتک در کار است، استحقاق عقوبت در کار است.

در حقیقت «صلاه الحائض بمنزله شرب الخمر» است همان طوری که نهی به شرب الخمر متعلق شده، نهی مولوی موجب ترتب استحقاق عقوبت، به نماز در حال حیض هم این طور متعلق شده باشد. روی این احتمال می گوییم: نهی متعلق به زن حائض شده و منهی عنہ صلاه است، شما در جای خودش ثابت کردید که مکلف به چه چیزی مأمور به باشد و از چه چیزی منهی عنہ باشد؛ باید در دائره قدرت مکلف وارد باشد، یعنی مکلف بتواند او را انجام بدهد و بتواند او را ترک بکند و این

قدرت نه تنها در مأمور به مدخلیت دارد، در باب نواهی هم این قدرت معتبر است. قدرت شرط تکلیف است، حالا تکلیف می خواهد تکلیف به امری باشد، یا به نهی. این نهی متعلق به زن حائض شد، خارجا می دانیم که قدرت در متعلق تکلیف شرط است، از راه همین نهی ما استکشاف می کنیم که زن حائض هم می تواند در ایام حیض نماز بخواند و هم نمی تواند در ایام حیض نماز بخواند، یعنی می تواند نماز نخواند، مثل مسأله شرب خمر، پس از راه تکلیف، کشف قدرت می کنیم. در خارج می بینیم آیا نمازی که مقذور زن حائض در ایام حیض است، نماز صحیح است؟ زن حائض می تواند در ایام حیض نماز صحیح بخواند یا این که یکی از شرایط صحت نماز خلوا از حیض است، خلوا از حیض یکی از شرایط اتصاف نماز به «کونها صحیحتا» است. زن حائض به لحاظ این شرط، قدرت ندارد در حال حیض نماز صحیح را انجام بدهد حالا که قدرت ندارد پس چطور تکلیف به او متوجه است، مگر تکلیف مشروط به قدرت نیست، از اینجا باید ما استکشاف بکنیم که آن نماز منهی عنه برای حائض نمی تواند خصوص نماز صحیح باشد، برای این که نماز صحیح مقذورش نیست، نماز صحیح از دائره قدرتش خارج است، پس چه نمازی مقذورش می باشد؟ نماز به معنای اعم، اگر نماز را به معنای اعم گرفتید این نهی مولوی از صلاه خطابا الی الحائض، معنای صحیحی پیدا می کند، اما اگر الصلاه معنایش صلاه صحیح شد معنایش این است که این نهی که به این متوجه است نهی از امر غیر مقذور است، برای این که صلاه صحیح برای زن حائض امکان ندارد، این تقریب استدلال بود.

جواب این است که همه این حرفهایی که شما زدید ما قبول می کنیم. اما آیا تالی فاسد این حرف را شما می پذیرید، شما می گویند آنچه بر زن حائض حرام است به لحاظ این که مقذورش است، نماز اعم از صحیح و فاسد است، خوب لازمه اش چیست؟ لازمه اش این است که اگر یک زن حائضی نماز چهار رکعتی ظهر را سه رکعت خواند که یک نماز فاسد قطعی است باید عمل محرم انجام داده باشد، آیا شما ملتزم می شوید؟ برای این که می گویند نماز به معنای اعم منهی عنه است، همان طور که نماز صحیح اگر مقذورش بود منهی عنه بود. مطلق نماز فاسد هم بر او منهی عنه است، پس عمل محرمی انجام داده برای این که صلاه به معنای اعم در خارج تحقق پیدا کرده و صلاه به معنای اعم منهی عنه و معاقب علیه است، آیا می شود این معنا را ملتزم شد؟ استدلال شما یک چنین لازمی دارد، هیچ کسی نمی تواند به این معنا ملتزم بشود که اگر حائض نماز فاسد با قطع نظر از حیض را مرتکب شد، عمل محرم و مبغوضی را در خارج ایجاد کرده است، کسی نمی تواند این حرف را بزند، پس چه کنیم؟ در حقیقت مشکله ای پیش می آید، اگر بخواهیم صلاه در «دعی الصلاه ایام اقرائک» را صلاه صحیحه معنا بکنیم، می گویند صلاه صحیحه نسبت به زن حائض مقذور نیست، اگر بخواهیم به معنای اعم معنا بکنیم، نتیجه اش این می شود که اتیان نماز فاسد هم بر زن



حائض جزء محرمات شرعیه باشد. روی این احتمال در معنای روایت، در حالی که «لم یقل به احد» کی گفته زن حائض اگر نماز چهار رکعتی را سه رکعت عمدا خواند عمل حرامی را انجام داده و مبعوضی را مرتکب شده، پس این مشکل پیش آمده است.

### عدم جواز استدلال اعمی و صحیحی به روایت

برای حل این اشکال مجبور هستیم که روایت را طور دیگری معنا کنیم که البته نتیجه این معنا این می شود که این روایت نه به درد اعمی و نه به درد صحیحی می خورد، یعنی نه قائلین به اعم می توانند به این روایت استدلال کنند نه قائلین به صحیح، حالا- آن چیست؟ آن این است که بگوییم مقصود از صلاه در این روایت «الصلاه الصحیحه مع قطع نظر عن الحیض» یعنی نمازی که با قطع نظر از حیض، همه جهات صحت در آن وجود داشته باشد. پس اگر نماز چهار رکعتی را سه رکعت خواند، مشمول روایت نیست، نمازی که همه خصوصیات صحت در آن وجود دارد، فقط مسأله مانعیت حیض مطرح است و با قطع نظر از حیض «هذه صلاه صحیحه بتمام المعنا»، باید بگوییم مقصود روایت این است، «دعی الصلاه» یعنی نماز صحیح با قطع نظر از حیض این بر زن حائض محرم است، بر زن حائض مبعوض است، موجب استحقاق عقوبت است، روی این تقریبی که داریم ذکر می کنیم. ما گفتیم وقتی معنای روایت اینطور شد این روایت نه به درد اعمی می خورد نه به درد صحیحی، اما به درد اعمی نمی خورد برای این که ما فرض کردیم معنای روایت این است که با قطع نظر از حیض تمام اجزاء و شرایط باید در آن تحقق داشته باشد، اما اعمی که این حرف را نمی زند، او برای فاسد یک معنای وسیعی را قائل است، لذا معنای اعمی را که اعمی می گوید انطباق بر این معنا پیدا نمی کند، اینجا فرض صحت شده منتها صحت با قطع نظر از حیض، به درد صحیحی هم نمی خورد این روایت، چرا؟ برای این که صحیحی می گفت: در معنای نماز هم تمام اجزاء دخالت دارد و هم شرایط قسم اول. و مسأله خلو از حیض از شرایط قسم اول است، دیگر ربطی به قسم دوم که عدم ابتلا به مزاحم اقوا باشد یا مسأله قصد قربت و امثال ذلک ندارد، برای این که خلو از حیض مثل خلو از نجاست خبثه در عبای شماست، مثل خلو از حدث است، پس این جزء شرایط قسم اول است و روی مبنای صحیحی قطعاً دخالت در تسمیه دارد و چون قطعاً دخالت در تسمیه دارد صحیحی نمی تواند بگوید در این روایت صلاه در صلاه صحیحه استعمال شده است، نه. آن صحیحه با قطع نظر از حیض است که از نظر صحیحی در مقام تسمیه به درد نمی خورد، روایت معنایش این است اما در مقام تسمیه اثری ندارد.

این اشکال در ذهن نیاید که این صحیحه با قطع نظر از حیض را با مطلب سابق در مسأله بنی الاسلام علی الخمس مقایسه کنید! این صحیحه با قطع نظر از معنایش این است، ما هم می گوییم

باطل است، منتها یکی را جدا کردیم و گفتیم صحیحهُ با قطع نظر از حیض، اما به خلاف آنجا که می گفتیم «لو ان احدا صام یعنی صام بصوم الحقیقی منتها عند اهل السنه»، پس این تقریب استدلال به حدیث صحیح نیست، لکن یک تقریب دومی در کار است که فردا ان شاء الله عرض می کنیم.

### پرسش:

۱ - کیفیت استدلال اعمی به روایت «بنی الاسلام علی الخمس» را ذکر نمائید.

۲ - مراد از صحت در روایت «بنی الاسلام علی الخمس» فوق را بیان کنید.

۳ - استدلال اعمی به روایت «دعی الصلاه» چگونه است؟

۴ - چرا استدلال اعمی و صحیحی به روایت جایز نیست؟

ص: ۲۹۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### تقريب استدلال اعمی به روایت «دعی الصلاة»

یکی از روایاتی که اعمی ها به آن استدلال کردند، روایتی است که خطاب به حائض وارد شده، «دعی الصلاة ایام اقرائک» و گفتیم که به دو تقریب می شود به این روایت استدلال کرد: تقریب اول مبتنی بر این معنا بود که بگوییم صلاه زن حائض یک حرمت ذاتیه دارد، مثل سایر محرمات الهیه، همانطوری که شرب خمر و اکل المیتة و امثالهما به واسطهٔ مفسده ای که در آنها است، مبعوضیه للمولی دارند. و نهی مولوی به اینها تعلق گرفته و در مقابل ارتکابش هم استحقاق عقوبت وجود دارد. بگوییم صلاه زن حائض هم همین حکم را دارد که حرمتش حرمت ذاتی است، حرمت لاجل المبعوضیه است، تقریب استدلال درس گذشته روی این پایه بود که ملاحظه کردید. پس از بیان تقریب دوم معلوم می شود که ترجیح از نظر مفاد روایت با همین تقریب دوم است. تقریب دوم این است که نهی را نهی ارشادی بگیریم و بگوییم که شارع مقدس به همین عبارت دارد زن حائض را ارشاد می کند، به چه ارشاد می کند؟ به این ارشاد می کند که نماز در ایام حیض باطل است، ارشاد می کند به این که حیض مانعیت از صحت صلاه دارد و خلو از حیض شرطیت برای صحت صلاه دارد. نظیر این در باب معاملات روایتی است که شیخ (ره) در باب بیع فضولی به آن استدلال

می فرماید. آن روایت این است، «لا تبع ما لیس عندک» یعنی چیزی که ملک تو نیست، چیزی که در حیطة قدرت تو نیست و مأذون در فروش آن نیستی، این را «لا- تبع». معنای «لا- تبع» این نیست که بیعش حرام است، معنای «لا- تبع»، «لا تشرب الخمر» نیست، معنایش این است که اگر مال مردم را برای خودت بفروشی. بدان که برای خودت واقع نمی شود، مال مردم را انسان نمی تواند برای خودش بفروشد، به بیعی که دخالت در تملیک و تملک پیدا نکند، پس در حقیقت مثل این که تحلیل در این روایت این طور است، «لا تبع ما لیس عندک لان البیع لا یقع لک»، نه «لان البیع حرام شرعا» نه «لان البیع مبعوض شرعا بل لان البیع مشروط بان یکون البائع مالکا او مأذونا من قبل المالك» چنین شرطی در صحت بیع دخالت دارد، آن وقت بگوییم همان طور که نهی «لا- تبع لیس ما عندک» نهی ارشادی است و هدف از این ارشاد مدخلیت رضایت مالک در صحت بیع است در «دعی الصلاة ایام اقرائک» هم همین طور است، یعنی زن حائض اگر نماز بخواند آن نماز صحیح واقع نمی شود، خالی از شرط خواهد بود، مشتمل بر مانع خواهد بود و نماز خالی از شرط یا مشتمل بر مانع «یکون فاسدا».

### توجه روایت «دعی الصلاة» بنابر نهی ارشادی

اولا ظاهر این است که مراد از روایت همین معناست و این را وقتی که در قالب اصطلاح می ریزند ممکن است کسی از شما سؤال علمی کند، که آیا حرمت صلاه بر زن حائض حرمت تشریحیه است یا حرمت ذاتیه؟ اگر ما «دعی الصلاة ایام اقرائک» را به معنای دیروز معنا کنیم، باید بگوییم حرمت، حرمت ذاتیه است مثل حرمت شرب الخمر و سایر محرمات می ماند، اما اگر به معنای دوم معنا کردیم حرمت، حرمت تشریحیه می شود، یعنی چه که حرمت، حرمت تشریحیه می شود؟ برای این که معنای دوم این است که نماز در حال حیض باطل است. آن وقت اگر زن حائض این نماز باطل را بخواند انجام بدهد به عنوان این که شارع گفته، به عنوان این که مثل سایر ایام مأمور به است این تشریح کرده، یعنی «ما لیس من الشارع» را اسناد به شارع داده، شارع گفته این نماز باطل است، این نماز مقرب و مأمور به نیست، حالا بیاید زن حائض نماز در حال حیضش را مثل سایر ایام بخواند، «بما انه مأمور به، بما انه مقرب» این از نظر اسناد به شارع «ما لیس من الشارع» را مرتکب حرام شده، اما از نظر ذات عمل، ذات عمل حرمت و مبعوضیتی ندارد، ظاهر این است که نظر فقها هم در حرمت صلاه بر زن حائض همان حرمت تشریحیه است که معنای دوم این روایت است، نه حرمت ذاتیه که معنای اول باشد، لذا این احتمال بر احتمال سابق ترجیح دارد.

اعمی چطور می تواند به این روایت استدلال کند؟ اعمی یک حرفی دارد که صحیحی هم این حرف را قبول دارد و آن این است، می گوید که یک وقت شارع می گوید «الحیض مانع عن الصلاة»

هیچ قید و شرطی در آن مطرح نیست، شما صلاتش را صلاه صحیحہ ہم معنا کنید، خیلی به جا است، «الحیض مانع عن الصلاه ای عن الصلاه الصحیحہ» اعمی می گوید ما ہم قبول داریم، کما این کہ اگر به صورت شرطیت بیان بشود. بگویند «یشترط فی الصلاه خلوها من الحيض» می توانید بگویند این صلاتش صلاه صحیح است، واقعا هم صلاه صحیح است، برای این کہ در صلاه صحیحہ خلوا از حیض دخالت و شرطیت دارد. اعمی می گوید اگر مسأله به این صورت مطرح شده بود، ما نمی توانستیم به این تعبیرات استدلال بکنیم، بلکه چه بسا شما صحیحی ها می توانستید استدلال بکنید، اما وقتی کہ همین مفاد در قالب تکلیف ریخته شد؛ در قالب نهی ریخته شد ولو این کہ نهی ارشادی است، اما آیا نهی ارشادی یعنی معنای اولی نهی را از دست می دهد، یک معنای دیگری پیدا می کند؟ اگر در باب نواهی گفتیم «یشترط ان یكون متعلقاتها مقدوره للمكلف» آیا کسی به این معنا قیدی زده است کہ بگوید: «اذا كان النهی، نهیا مولویا» اما «اذا كان النهی نهیا ارشادیا» دیگر لازم نیست کہ متعلقش مقدور برای مکلف باشد؟ با این کہ «النواهی علی قسمین: مولویه و ارشادیه» این قدرتی کہ در متعلق نواهی به عنوان شرطیت تکلیف دخالت دارد، آیا مربوط به نواهی مولویه است یا مربوط به مطلق نواهی است؛ چه مولوی و چه ارشادی باشد کہ در آن قدرت معتبر است؟

در یک مثال معمولی و روشن این مسأله را پیاده می کنیم: آیا طبیعی کہ مریضی را به صورت نهی ارشادی، از خوردن بعضی از چیزها نهی می کند، از چه چیزی می تواند او را نهی کند، اگر فعل یا ترک چیزی برای آن مریض مقدور نیست و از دایره قدرتش بیرون است، آیا نهی ارشادی درست است و می تواند قاعدا تا تحقق پیدا بکند؟ یا نهی ارشادی هم مال همان جایی است کہ این منهی عنه به نهی ارشادی در اختیار آن کسی است کہ ارشاد شده، یعنی می تواند به جا بیاورد، می تواند ترک کند. طبیب به او می گوید: ترک کن برای این کہ دخالت در سلامتی تو دارد، دخالت در معالجه تو دارد، پس در متعلق نواهی مطلقا ولو کانت بنحو الارشاد قدرت لازم است و الا اگر یک جایی آن منهی، آن مکلفی کہ نهی شده، اگر قدرت بر فعل ندارد یا قدرت بر ترک ندارد اینجا جای توجه نهی ارشادی نخواهد بود، آن وقت روی این پایه استدلال پایه گذاری می شود، اعمی می گوید: اگر به جای «دعی الصلاه ایام اقرائک» می فرمود «الحیض مانع عن الصلاه» ما استدلال نمی توانستیم بکنیم. اگر می فرمود:

«یشترط فی صحه الصلاه خلوها من الحيض»، باز نمی توانستیم استدلال کنیم، اما وقتی کہ در قالب نهی مسأله مطرح شده، به حائض ولو به صورت ارشاد می گوید: نماز در ایام حیض نخوان، لازمه اش این است کہ حائض در ایام حیض هم بتواند نماز بخواند، هم نتواند نماز بخواند؛ باید مقدورش باشد و نمازی کہ می تواند مقدور حائض باشد فعلا و ترکا آن نماز به معنای اعم است، اما نماز صحیح کہ مقدور حائض نیست، حائض هرچه بر سر خودش بزند بگوید: من می خواهم خدا را با نماز صحیح در حال حیض عبادت کنم، قدرت بر این معنا ندارد، نمی تواند نماز صحیح در ایام

حیض به جا بیاورد، پس چون نماز صحیح مقدور او نخواهد بود، لا محاله باید یک نمازی متعلق نهی باشد که بتواند طرف قدرت زن حیض قرار بگیرد که همان نماز به معنای اعم است. حیض بر نماز به معنای اعم قدرت بر ایجاد دارد و قدرت بر ترک دارد، نماز به معنای اعم، مقدور است برای این زن، لذا این «دعی الصلاه ایام اقرائک» به ملاحظه این که در قالب امر و نهی مسأله مطرح شده و امر و نهی نیاز به مقدوریت مأمور به و منهی عنه دارد، می گوئیم «دعی الصلاه ایام اقرائک» یک معنای اعمی را اراده کرده، «و الا لا یكون مقدورا للمكلف» این استدلال به این کیفیت است.

### عدم جواز حمل روایت بنابر استعمال مجازی

اگر کسی این حرف را بزند که این استعمال مجازی است. عرض کردیم جای مجاز اینجا نیست و نمی توانیم مسأله مجاز را مطرح کنیم. ولی اشکال دیروز به این تقریب هم وارد خواهد بود که اگر شما «دعی الصلاه» را به معنای اعم گرفتید لازمه اش این است که اگر زن حیض به عنوان نماز ظهر چهار رکعتی ایستاد و دو رکعت نماز ظهر خواند به قول شما این هم باید حرام باشد، یا این که بگوئیم این اشکال اینجا توجه پیدا نمی کند، برای خاطر این که اینجا گرچه قدرت در متعلق معتبر است، اما چون جنبه ارشاد دارد معنایش همان «الحیض مانع من الصلاه» می شود، معنایش «یشترط فی صحه الصلاه خلوها من الحیض» می شود، کما این که در همان «لا تبع ما لیس عندک» هم مسأله این طور است، اینجا ما می گوئیم که لا تبع به لحاظ نهی باید بیع مقدور باشد برای مکلف. و بیع صحیح نمی تواند مقدور مکلف باشد. چه موقع کسی می تواند مال مردم را برای خودش به عنوان بیع صحیح معامله کند؟ این بیع صحیح تحقق پیدا نمی کند، در عین این که این بیع در لا تبع به معنای اعم است و چاره ای غیر از این نیست، ولی به لحاظ این معنایی که ما کردیم کأن اینطوری می شود، می گوید: «لا تبع ما لیس عندک لان البیع لا یقع صحیحا» اگر این تحلیل در کنار «لا تبع ما لیس عندک» باشد که معنای ارشاد عبارت از همین معنا است. دیگر شما نمی توانید بگوئید اگر لا- تبع یک معنای اعمی را می گوید لازمه اش این است که اگر انسان مال غیر را به یک معامله ای بردارد که با قطع نظر از مال غیر بودن، فساد دارد؛ این هم باید داخل در دایره نهی باشد. می گوئیم: نهی به اعم تعلق گرفته اما نه نهی مولوی، نهی ارشادی است و این نهی ارشادی معلل است و علتش هم این است که «لأن البیع لا یقع صحیحا» به زن حیض هم می گویند زن حیض تو نماز نخوان در ایام حیض. «لأن صلاتک لا تقع صحیحه» آن صلاتی که می خواهد صحیح و یا غیر صحیح واقع بشود، آن صلاتی است که همه خصوصیات در آن وجود دارد، غیر مسأله حیض. و الا اگر نماز چهار رکعتی را دو رکعت خواند این دیگر به حیض ارتباط ندارد. در غیر زمان حیض هم اگر این معنا تحقق پیدا نکند اتصاف به صحت ندارد، لذا می شود روی این تقریبی که عرض کردیم اگر این نهی، نهی ارشادی شد که ظاهر هم همین

است یک دلیل نسبتاً خوبی برای اعمی واقع بشود.

### استدلال اعمی به صحت نذر در عبادات مکروه

آخرین دلیل اعمی عبارت از این است که یک نوع از عبادات به نام عبادات مکروه شناخته شده و یکی از مصادیق این عبادات مکروه، صلاه فی الحمام است، همانطوری که اکثر امثال می زنند، مرحوم آخوند(ره) هم در کفایه مثال زده، صلاه در حمام مکروه است. نه به معنای آن کراهت معموله بلکه به معنای اقلیت ثواب و انحطاط رتبه نماز از نماز در مسجد و حتی از نماز در خانه که صلاه در حمام رتبه اش از نماز در خانه و بالاتر، نماز در مسجد منحط و پایینتر است، اگر کسی نذر کرد که «ان لا اصلی فی الحمام» که در حمام نماز نخواند، به لحاظ اینکه این مکروه است، کسی دید اگر نذر نکند چه بسا ممکن است در حمام نماز بخواند و گرفتار کراهت به معنای اقلیت ثواب بشود، لذا متوسل به نذر شد، گفت «الله علیّ ان لا اصلی فی الحمام» اولاً یک بحث این است که این نذر صحیح و منعقد است یا نه؟ ظاهر این است که فقها قائل به این معنا هستند که این نذر صحیح است، که البته معنای صحتش این است که رجحانی که در متعلق امر ملاحظه شده، رجحان در مقابل ترک نیست، بلکه رجحان بالاضافه بشیء آخر هم کفایت می کند. به عبارت روشنتر این صلاه در حمام را اگر شما مقایسه کنید با عدم الصلاه رأساً، که اصلاً کسی نماز نخواند، این صلاه در حمام مرجوحیتی در مقابل ترک ندارد، در این رابطه اگر کسی بخواهد نذر بکند، نذرش باطل است، اما یک وقت صلاه در حمام را با مقایسه با صلاه در دار و صلاه در مسجد مقایسه می کنید، اینجا نذرش درست است یعنی در حقیقت این آدمی که می گوید «الله علیّ ان لا اصلی فی الحمام» دنبالش می گوید بل «اصلی فی الدار او فی المسجد» آن وقت صلاه در حمام عدمش رجحان دارد، برای این که عدم صلاه در حمام یعنی صلاه در دار، یعنی صلاه در مسجد و صلاه در دار راجح است نسبت به صلاه در حمام، صلاه در مسجد راجح است نسبت به صلاه در حمام، لذا فقها قائل هستند به اینکه این نذر درست است و انسان می تواند نذر بکند که «ان لا اصلی فی الحمام» این معنا را هم فقها قبول دارند، پس یک چیزی را که قبول دارند اصل انعقاد نذر است. یک چیز دیگری را که فقها قبول دارند این است، که این آدمی که به این کیفیت نذر کرد اگر بعد از نذرش برود و در حمام نماز بخواند این مخالفت نذر و حث نذر کرده و حث نذر جایی که عمدی باشد کفاره دارد، فقها گفتند اگر این برود بعد از نذر در حمام نماز بخواند، مخالفت با نذر است، این حث نذر است «یترتب علیه ما یترتب علی مخالفه النذر»، اعمی می خواهد از اینها بهره برداری بکند، می گوید که اول ما بیاییم حساب این نماز در حمام را برسیم بعد از نذر، آدمی که نذر کرد به دنبال او «یجب الوفاء بنذر» و می توانیم به جای «یجب الوفاء بنذر» بگوییم «یحرم مخالفه النذر» مخالفت نذر حرام است، خوب مخالفت نذر به چه تحقق پیدا می کند؟

به نماز در حمام، پس نماز در حمام مخالفت نذر است، مخالفت نذر که حرام شد صلاه در حمام حرام می شود، اگر حرمت به عبادت متعلق شد. حرمت متعلق به عبادت اقتضای فساد می کند، پس صلاه در حمام اگر حرام شد لازمه حرام بودنش فاسد بودن این نماز است، برای خاطر این که نهی متعلق به عبادت یقتضی فاسد عبادت را، محققین در باب عبادت اینطوری گفتند، ولو این که در باب معامله نهی اقتضای فساد ندارد مگر آنجاهایی که ارشاد به فساد باشد، اما نهی متعلق به عبادت را محققین مقتضی فساد می دانند.

در نتیجه این نماز در حمامی که بعد از مخالفت نذر تحقق پیدا می کند «لا محاله تکون فاسده» آیا می شود نماز صحیحی بعد از نذر در حمام تحقق پیدا کند، هر نمازی در حمام تحقق پیدا بکند مخالفت نذر است و حرام است و حرمتش هم موجب بطلان. پس صلاه در حمام بعد النذر لا محاله فاسد، حالا که فاسد شد، جای این سؤال است که عمل فاسد چطور می تواند مخالفت نذر باشد، مگر این شخص چه نذر کرده که عمل فاسد مخالفت با این نذر شناخته می شود؟ اعمی می گوید ما چاره ای نداریم که بگوییم اینکه می گوید «لله علی ان لا اصلی» مقصود مصلی نباید صلاه صحیح باشد، برای این که اگر صلاه صحیح را نذر کرده باشد که ترک بکند، پس چرا می گویند این نماز فاسد مخالفت با نذر است، این نماز فاسد را چرا حث نذر تلقی می کنند.

### مخالفت نذر در عبادت مکروه

از این که خواندن این نماز فاسد مخالفت با نذر است، کشف می کنیم که این کلمه «لا اصلی» که در صیغه نذر واقع شده معنای صلاتش خصوص صلاه صحیح نیست، بلکه معنای نماز یک معنای اعم است به شهادت این که نماز فاسد، مخالفت با این نذر شناخته می شود و اگر معنای «ان لا اصلی» معنای صلاه، صلاه صحیح بود؛ آیا درست بود که ما این حرف را بزنیم بگوییم من نذر کردم که نماز صحیح نخوانم؟ شما این نماز فاسد را به عنوان مخالفت نذر به حساب من می گذارید. من نذر نخواندن نماز صحیح را کردم، شما آمدید خواندن نماز فاسد را به حساب مخالفت نذر به حساب من می گذارید، پس از این حثی که به واسطه نماز فاسد تحقق پیدا می کند یستکشف که «ان لا اصلی» معنایش خصوص صلاه صحیح نیست بلکه معنایش اعم از صحیح و فاسد است.

در همین رابطه یک استفاده دیگر هم اعمی می کند که اگر انسان چیزی را نذر کرد یکی از شرائط صحت نذر این است که خود نذر سلب قدرت از نذر کننده نکند. اگر یک جای خود نذر دست نذر کننده را می بندد و از او سلب قدرت می کند، این نذر نمی تواند منعقد شود، نذر جایی منعقد می شود که بعد از نذر هم ناذر، هم می تواند موافقت با نذر را انجام بدهد، هم می تواند مخالفت با نذر بکند، اما آنجایی که دستش بسته می شود به واسطه خود تعلق نذر، باید بگوییم این نذر نمی تواند انعقاد



پیدا بکند و صحیح باشد و می گوید در ما نحن فیه همین طور است، اگر شما «لله علی ان لا اصلی» را صلاتش را به معنای اعم بگیری، اینجا نذر از شما سلب قدرت نمی کند، نماز به معنای اعم بعد از نذر هم مقدور برای ناذر و نذرکننده است. اما اگر صلاه را مساوق با صلاه صحیح گرفتید، بعد از آن که نذر خاتمه پیدا کرد از شما سلب قدرت شد، برای این که شما قدرت ندارید نماز صحیح را در حمام انجام بدهید، اگر خدای ناکرده این نذر کننده آدم بدی باشد، می خواهد در حمام برود نماز بخواند، برای این که هر نمازی را که در حمام انجام می دهد، باطل است. این نذر کرده که نماز به معنای نماز صحیح در حمام واقع نشود، لذا اگر مقصود از صلاه، صلاه صحیح باشد یک تالی فاسدی که اینجا لازم می آید عبارت از این است که نذر از نذر کننده سلب قدرت می کند و چنین چیزی موجب عدم انعقاد نذر می شود.

پس خلاصه استدلال اعمی در آخرین دلیل این است که «لله علی ان لا اصلی فی الحمام» به معنای صلاه صحیح است و الا دو تا تالی فاسد دارد: تالی فاسد اولش این است که شما نماز فاسد را بخواهید موجب مخالفت نذر و حث نذر شود. تالی فاسد دومش این است که نذر از نذر کننده سلب قدرت می کند و چنین نذری نمی تواند صحیحا منعقد شود. اشکالاتی به خود این دلیل وارد است که اصلا ریشه استدلال را از بین می برد، اما یک اشکال خیلی مهم مطرح است، که این مسأله نذر چطور باید حل شود؟ با توجه به این که آن ناذر مسلم مقصودش نذر صلاه صحیح است و با توجه به این که همان نماز در حمام هم حث نذر است و نذر هم سلب قدرت نباید بکند. ان شاء الله بعدا وارد این بحث می شویم.

### پرسش:

- ۱ - تقریب استدلال اعمی به روایت «دعی الصلاه» را بیان کنید.
- ۲ - توجیه روایت «دعی الصلاه» بنابر نهی ارشادی چگونه ممکن است؟
- ۳ - چرا جایز نیست روایت را بنابر استعمال مجازی حمل کنیم؟
- ۴ - کیفیت استدلال اعمی به صحت نذر در عبادات مکروه را تشریح کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### صحت انعقاد نذر در عبادات مكروه

آخرین دلیلی که اعمی به آن استدلال کرده بود این بود که اگر کسی نذر کند در مواضع مکروهه مثل حمام نماز نخواند، فقها گفته اند: بلا اشکال این نذر منعقد می شود. اگر به دنبال این نذر در حمام نماز بخواند، حث نذر و مخالفت نذر تحقق پیدا می کند. در حالی که مستدل می گوید: این در صورتی است که ترک «صلاه» متعلق نذر واقع شده و مقصود اعم باشد، برای خاطر این که اگر کلمه «صلاه» برای خصوص «صلاه» صحیحه وضع شده باشد و مقصود همان معنای موضوع له «صلاه» باشد؛ به مجرد این که نذر به ترک او تعلق گرفت، لازمه اش این است که مخالفت نذر حرام باشد و مخالفت نذر، به «صلاه» در حمام تحقق پیدا می کند. در حقیقت حرمت تعلق به عبادت می گیرد و اگر حرمت متعلق به عبادت شد، فساد عبادت را اقتضاء می کند و اگر عبادت فاسد شد، نمی تواند مخالفت نذر قرار بگیرد، برای این که شما می گوئید: کلمه «صلاه» برای «صلاه» صحیحه وضع شده است. پس نمی شود نماز فاسد به عنوان حث نذر مطرح بشود، این یک تالی فاسد. تالی فاسد دومش این است که نذر در مواردی تحقق دارد که خود نذر، موجب سلب قدرت از نذرکننده نشود.

در اینجا اگر مسأله «صلاه» صحیحه مطرح باشد لازمه اش این است که نذر از ناذر سلب قدرت

می کند، برای این که بعد از تعلق نذر، دیگر نمی تواند نماز صحیح در حمام انجام بدهد، آنچه نماز در حمام بعد النذر واقع می شود، لا محاله اتصاف به فساد دارد. «فلا يقدر الناذر على الاتيان بالصلاه الصحيحه» و این عدم قدرت از ناحیه خود نذر آمده است. نذری که موجب سلب قدرت باشد، نمی تواند صحیحا واقع بشود.

### اشکالات بر استدلال اخیر اعمی

در رابطه با دلیل اعمی چند اشکال داریم و لازمه اشکالات، بطلان استدلال است لذا استفاده ای که اعمی از این دلیل می خواهد بکند، به هم می خورد. اما یک بحث مهمی داریم راجع به این که مسأله نذر در این مورد چطور حل می شود؟ این خودش یک بحث مستقلى است کاری به مسأله اعمی و صحیحی هم ندارد. یک اشکال این است، می گوییم: شما بالاخره از این استدلال چه نتیجه ای گرفتید؟ بر فرض که همه مراحل استدلال شما تمام باشد، آیا ماحصل این استدلال و نتیجه این استدلال چیست؟ از استدلال نتیجه گرفتید که در مثال نذر، وقتی که کسی نذر می کند «الله على ان لا-اصلی فی الحمام» این «اصلی» در معنای اعم استعمال شده، در مقام نذر به این کیفیت به قول شما لا محاله در معنای اعم استعمال شده، مگر مدعای شما این مطلب است؟ مدعای شما این است که کلمه «صلاه» به حسب وضع واضح و به حسب وضع شارع برای معنای اعم وضع شده است؟

دلیل شما این است که در این مثال نذر، ما چاره ای نداریم جز این که بگوییم: کلمه «صلاه» در «الله على ان لا اصلی» در معنای اعم استعمال شده، چرا چاره ای نداریم؟ برای خاطر همان دو تالی فاسدی که شما ذکر کردید، یکی این که اگر این طور نباشد، حث نذر تحقق پیدا نمی کند و یکی این که اگر این طور نباشد سلب قدرت از ناذر می شود، این دو قرینه اقتضاء دارند که «صلاه» در «الله على ان لا اصلی فی الحمام» در معنای اعم استعمال شده، «یمكن ان يكون الاستعمال مجازيا»، اینجا را شما به حدیث لا تعاد نمی توانید تشبیه بکنید! ما گفتیم: حدیث لا تعاد جای استعمال مجازی نیست، «لا صلاه الا بطهور» جای استعمال مجازی نیست، برای این که از حدیث لا تعاد هزاران فرع می خواهد استفاده بشود، در «لا صلاه الا بطهور»، شارع در مقام تفهیم یک قاعده کلیه ای است، اما «الله على ان لا اصلی» دیگر به شارع ارتباط ندارد، آن دیگر به قاعده و ضابطه فقهیه ارتباطی ندارد، استعمالی است که از مکلف در مقام نذر واقع شده، حالا اگر از مکلف یک استعمالی در مقام نذر مجازی واقع بشود به کجا لطمه می خورد، به کجا اشکال وارد می شود؟ به خاطر این دو قرینه که شما ذکر کردید، می گوییم: این «صلاه» در معنای اعم استعمال شده است، مدعای شما وضع شارع است، کلمه «صلاه» برای معنای اعم است، دلیلتان می گوید: «صلاه» در کلام مکلف در مقام نذر، به این کیفیت استعمال در اعم شده، آیا این دو با هم می خوانند؟ این مدعا با دلیل قابل تطبیق است و می تواند

این مدعا را ثابت بکند؟ پس اولین اشکال این است که این دلیل اصلاً بر مدعای شما قابل انطباق نیست مدعای شما مسأله و دلیل شما مسأله آخری.

اشکال دوم به این استدلال به این صورت است؛ شما می گوئید: «لله علی ان لا- اصلی» این «صلاه» به معنای اعم است، می گوئیم: نماز فاسد را هم می گیرد؟ می گوئید: بله، معنای اعم به همین لحاظ است، می گوئیم: آیا یک فاسد خاص یا مدعای شما شامل هر فاسدی است، شما که معنای اعم را ادعا می کنید، اعم از صحیح و فاسد، می گوئید: هر فاسدی منتها مسأله ارکان را کنار می گذارید، می گوئید:

ارکان دخالت در مسمی دارد بدون ارکان کلمه «صلاه» صدق نمی کند. اما اگر ارکان وجود پیدا کرد، سایر اجزاء و شرائط هر کدام لنگ باشد فاسد هست، اما عنوان «صلاه» هم تحقق دارد، می گوئیم: لابد چنین چیزی را ادعا می کنید، می گوئید: «لله علی ان لا- اصلی ای بصلاه اعم من ان تکون صحیحه او فاسده»، اگر این طور شد سؤال می کنیم: پس اگر کسی در حمام رفت و بعد از نذر، نماز چهار رکعتی ظهر را سه رکعت خواند، این حث نذر کرده یا نه؟ «مسأله فقهیه»، آیا با این سه رکعت خواندن مخالفت نذر حاصل می شود یا نه؟ اگر بگوئید: مخالفت نذر حاصل می شود هیچ فقهی تفوه به این معنا نکرده و نمی تواند بکند که اگر کسی در حمام یک نماز فاسدی را انجام داد، این مخالفت نذر تحقق پیدا می کند. هیچ کس نمی تواند این حرف را بزند. اگر بخواهید بین فاسدها فرق بگذارید، بگوئید: فساد نماز در حمام دو جور امکان دارد: یک وقت فساد نماز در حمام برای خاطر کسر یک رکعت است، مثل همین مثالی که زده شد، یک وقت فساد نماز در حمام برای خاطر نذر است و برای تعلق نذر فاسد است، بین فاسدها فرق بگذارید، بگوئید: جایی که فسادش برای خاطر تعلق نذر باشد عنوان «صلاه» صادق است، اما جایی که فسادش برای خاطر کمبودهای دیگر در نماز باشد «هذا لیس بصلاه»، آیا شما چنین ادعایی را می توانید بکنید؟ یعنی در اعمی ها می تواند کسی پیدا بشود، بگوئید: مقصود ما از اعم، اعم از فاسد است، اما نه هر فاسدی. پس کدام فاسد؟ آن فاسدی که برای خاطر تعلق نذر فاسد شده باشد. اگر در عنوان بحث صحیح و اعمی کسی این حرف را بزند، شاید مورد تمسخر و استهزاء قرار بگیرد.

### حکم مخالفت نذر در عبادت فاسد

پس یا باید شما این طور ملتزم بشوید که اگر کسی نماز چهار رکعتی را در حمام سه رکعت خواند فاسد، «به یتحقق مخالفه النذر»، احکام مخالفت نذر بار می شود که یکی از احکام مخالفت نذر مسأله کفاره است. مخالفت نذر مثل افطار در ماه رمضان فقط مسأله حرمت نیست، این کفاره بر مخالفت نذر ترتب پیدا می کند، آیا می شود کسی این حرف را بزند؟ یا باید بگوئید: بین فاسدها فرق وجود دارد، «فاسد لاجل تعلق النذر» یک طرف و فاسدهای دیگر که دامنه وسیع دارد یک طرف

دیگر و بگویید: ما که اعمی هستیم به لحاظ استدلال به مسأله نذر، فاسدی را داخل در دایره اعم می دانیم که فسادش لاجل تعلق النذر باشد، اما آن فاسدهای دیگری که مصادیق زیادی دارد و فسادش برای خاطر فقدان بعضی از اجزاء و یا بعضی از شرائط دیگر است، آنها داخل در دایره اعمی نخواهد بود. این هم که شاید موجب استهزاء باشد. لذا اشکال دوم به اینها این است که ما نمی توانیم این حرف را بزیم، که متعلق نذر در «لله علیّ ان لا اصلی فی الحمام»، «صلاه» اعم از صحیح و فاسد است. علاوه بر این که ترک نماز فاسد، اصلا در حمام رجحان ندارد تا نذرش منعقد بشود. مگر شما نمی گویید: که متعلق نذر باید رجحان داشته باشد؟ آیا نخواندن نماز فاسد در حمام رجحان دارد؟ که نماز چهار رکعتی را وقتی انسان می خواهد سه رکعت بخواند، بگوییم: این نماز فاسد سه رکعتی بین حمام و غیر حمام فرق می کند، اگر این نماز فاسد سه رکعتی را در حمام نخوانید، این رجحان دارد.

چه رجحانی دارد؟

آخرین اشکال به این استدلال این است: ما اگر استدلال شما را قبول کردیم. اما سؤالی از شما می کنیم و آن این است که این مثالی را که شما در رابطه با نذر به آن استدلال می کنید، این است، «لله علیّ ان لا اصلی فی الحمام» که کلمه «اصلی» را به اطلاق ذکر بکنند؛ یعنی هیچ قیدی برایش نیآورد، هیچ خصوصیتی برای «اصلی» ذکر نکنند، فرض هم کردیم که استدلال شما تمام و درست است، لکن اگر کسی نذر کرد و گفت: «لله علیّ ان لا اصلی صلاه صحیحه فی الحمام»، سؤال اول ما از شما این است که اولاً- این نذر درست است یا نه؟ صحت این نذر روشن است، برای همان نکته ای که من عرض کردم. شما اگر بگویید: «لله علیّ ان لا اصلی» و «صلاه» را بخواهید به معنای اعم معنا کنید، جای این اشکال است که ترک «صلاه» به معنای اعم، که شامل فاسد هم می شود، چه رجحانی دارد؟

لازمه این که به معنای اعم است، این است که فاسد را هم بگیرد، آن وقت ترک نماز فاسد در حمام چه رجحانی دارد که نذر منعقد بشود؟ مع ذلک ما این اشکال را به شما نکردیم، چون از اشکالات خودمان صرف نظر می کنیم و مثالی آوردیم که این اشکال به آن وارد نیست، «لله علیّ ان لا اصلی صلاه صحیحه فی الحمام» و اصلا قابل مناقشه نیست. حالا که نذر منعقد شد شما بفرمایید:

این دو تالی فاسدی که در استدلال ذکر کردید آیا در این مثال وجود دارد یا ندارد؟ وقتی می گویید:

«لله علیّ ان لا- اصلی صلاه صحیحه» و به دنبال این نذر وقتی در حمام نماز می خواند «صلاته لا تکون صحیحه». حالا که صحیح نیست پس چطور آن را حث نذر و مخالفت با نذر شمردند؟ به علاوه این نذر سلب قدرت می کند همان طوری که شما ذکر کردید. شما اعمی ها این مثال را قبول دارید که اگر گفت: «لله علیّ ان لا اصلی صلاه صحیحه فی الحمام»، اعمی که نمی تواند منکر صحت این نذر بشود، شما که این نذر را صحیح می دانید بفرمایید: این دو اشکال را چطوری حل می کنید؟ هر جوری که شما این دو اشکال را در این مثال حل کردید در مثال خودتان هم ما همان جور اشکال

را حل می کنیم. اگر بگویید: این اشکال به ما وارد نیست شما با ما چه فرقی می کنید؟ کسی که می گوید: نماز برای اعم وضع شده، معنایش این است که هیچ وقت نمی شود نماز را موصوف به صحت بکند، نمی تواند بگوید: جایز نیست برای اعمی که صحیحه را وصف «صلاه» قرار بدهد. در ماهیت «صلاه»، وقتی به عنوان وصف مطرح است می گوید: «لله علی ان لا اصلی صلاه» این صلاه در اعم استعمال شده، صحیحه قید احترازی است، فرد فاسد را بیرون می کند، مثل این که شما می گوید: «الانسان العالم»، انسانش در اعم استعمال شده، عالم به عنوان قید احترازی، انسان جاهل را خارج می کند، این هم می گوید: «صلاه» معنای اعم، «صحیحه» قید احترازی فاسدش را خارج می کند. پس شما که نمی توانید بگویید: این نذر باطل است، این نذر صحیح است. حالا که نذر صحیح است این دو اشکال در این دو مثال چطوری قابل حل است، هر جوری شما حل کردید ما هم در «لله علی ان لا اصلی» به همان کیفیت اشکالها را حل می کنیم.

### حل مسأله نذر در عبادت مکروه

پس در حقیقت آن چه که در این اشکال به اعمی می گوئیم این است که این اشکال تو مشترک الورد است، منتهی تو مثال را روی «لله علی ان لا اصلی» قرار دادی، ما گفتیم: عین همین اشکالها در یک مثال دیگری که مورد قبول خود شما اعمی ها هم است، پیاده می شود و آن «لله علی ان لا اصلی صلاه صحیحه فی الحمام» است. این از نظر اشکالاتی که استدلال را ساقط می کند و از بین می برد و در نتیجه این استدلال کنار می رود. اما از نظر واقعیت، مسأله نذر یک مسأله مشکلی است، ولو شما مثالش را روی همین مثالی که هر دو قبول داریم پیاده کنید. این مثالی که مورد قبول هم اعمی است و هم صحیحی «لله علی ان لا اصلی صلاه صحیحه فی الحمام»، چطور این مسأله حل می شود؟ اگر نماز در حمام فاسد شد، مخالفت نذر به نماز فاسد چطور می تواند تحقق پیدا بکند؟ و نذر در این مورد سلب قدرت می کند از انسان؛ یعنی بعد از تحقق نذر دیگر انسان نمی تواند «صلاه» صحیح در حمام را انجام بدهد، این اشکالات چطوری باید در اصل این مسأله حل بشود با قطع نظر از صحیحی و اعمی، ولو به صورت این مثال مشترک بین هر دو؟

### راه حل مرحوم محقق حائری (ره) و محقق عراقی (ره)

اینجا راه حلی برای این مسأله، محقق حائری (ره) (مرحوم آقای حاج شیخ عبد الکریم حائری، مؤسس این حوزه مقدسه) و همین طور محقق عراقی (ره) (مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی)، بیانی برای حل این مسأله ذکر کردند و بیان این دو بزرگوار را سیدنا الاستاد الاعظم الامام (مد ظله العالی) تکمیل کردند، لکن در عین تکمیل بیان ایشان هم یک قدری نیاز به توضیح دارد و نیاز به تقریب

دارد، که من همه حرفهای این سه بزرگوار را به ضمیمه توضیحات و تقریباتی که خودم در این رابطه اضافه می کنم، برای حل این مسأله تقریب می کنم. ما دو جهت را باید در نظر بگیریم: یک مطلب این است که اصلاً این موضوع نذر و متعلق نذر را مقداری بررسی کنیم، بینیم این آدم نذر کننده چه چیز را نذر کرده، منذور و متعلق نذر او چیست؟ دو جور می تواند نذر بکند: یک وقت این آدم نذر می کند که در حمام نماز بخواند، این در حمام نماز نخواندن دو مصداق دارد: یک مصداقش این است که انسان در خانه یا مسجد نماز بخواند، یک مصداقش هم این است که خدای ناکرده اصلاً آدم نماز نخواند. کسی که «صلاه» را بالکلیه ترک می کند، صدق می کند که در حمام نماز نخوانده است، آدمی که رأساً «صلاه» را ترک می کند، «یصدق علیه انه لم یصلی فی الحمام»، البته این مفهوم ندارد، «کما انه یصدق علیه انه لم یصل فی المسجد و یصدق علیه انه لم یصلی فی الدار»، یک وقت این طور مسأله نذر مطرح می شود که وقتی می گوئید: «لله علی ان لا یصلی فی الحمام» یک مصداقش هم ترک «صلاه» رأساً باشد، کسی که تارک الصلاه است بالکلیه این «لم یصل فی الحمام»، کما انه لم یصل فی المسجد»، چون هیچ کدام از این عبارات مفهوم ندارد. اگر نذر به این کیفیت باشد از اول ما می گوئیم:

این نذر باطل است. برای این که منذور اگر یک مصداقش اصل نخواندن نماز باشد، قابل انطباق بر چنین مصداقی باشد، این چه رجحانی دارد که ما حکم بکنیم به این که نذرش منعقد می شود؟ یک کلی، یک مفهومی را نذر کند که آن مفهوم یتحقق به ان لا یصلی اصلاً، آیا رجحانی در این وجود دارد با این که در تعلق نذر و انعقاد نذر و صحت نذر رجحان متعلق بلا اشکال دخالت دارد؟

لذا اگر این طور نذر کرد، از اول «نحکم» به این که نذرش باطل است، برای این که شرط انعقاد و صحت نذر تحقق ندارد، تا ما حکم به صحت نذر کنیم. پس چطور باید نذر باشد؟ در تعبیر فارسی هم عبارت ها خیلی فرق می کند، نذر کند که صلاتش را در حمام نخواند، یک وقت در عبارت فارسی این طور می گوئیم: نذر می کند که در حمام نماز نخواند، یک مصداقش هم ترک الصلاه است رأساً. اما یک وقت در عبارت فارسی تعبیر می کنیم، نذر می کند که نمازش را؛ یعنی نماز مفروض الوجود، نماز مفروض التحققش را در حمام نخواند، که در نماز، فرض وجود و تحقق می شود، آن وقت می گوئیم: این نماز مفروض التحقق در حمام واقع نشود، در حمام تحقق پیدا نکند. این دیگر معنایش این است که لا محاله باید یا در دار تحقق پیدا بکند که از نظر ثواب متوسط بین الحالین است یا در مسجد تحقق پیدا بکند که آن فرد راجح است از نظر مکان در باب وقوع «صلاه» است. اگر بخواهد نذر منعقد بشود، چنین عنوانی باید در متعلق نذر باشد. اگر چنین عنوانی در کار آمد به حسب دقت و تحلیل، نذر به چه تعلق گرفته است؟ وقتی که به این نحو دوم شد، می خواهیم بینیم آن چیزی را که به واسطه نذر، می خواهد بر خودش الزام بکند و خلافش را به قول اینها تحریم بکند، چیست؟ نذر به چه تعلق گرفته است؟

به تعبیر مرحوم محقق عراقی با این که ایشان اصطلاحات خاصی دارند ولی این اصطلاحات اینجاست، می فرماید: نذر به تحیث «صلاه»، به حیثیت وقوعش در حمام متعلق شده، به نماز کاری ندارد، نذر ارتباط به نماز ندارد، به یک وصف «صلاه» متعلق شده، به یک حالت «صلاه» متعلق شده، منتها نماز خصوصیت های متعدد دارد، خصوصیت زمانی و مکانی دارد و خصوصیت های دیگر، این در رابطه با یکی از خصوصیت های مکانی نماز است و او متحیث بودن و به تعبیر من، متصف بودن به این که از نظر مکان در حمام واقع نشود. و باز به تعبیر ایشان تعیین پیدا کند نماز به عینیت وقوعش در حمام و به اتصاف وقوعش در حمام، نهی به این عنوان متعلق است. وقتی که نهی به این عنوان متعلق شد دیگر پایه همه آن حرفها کنار می رود که نهی به عبادت متعلق است، پای عبادت مطرح نیست، نهی به حیثیت و وصف و خصوصیت متعلق است و همان طور که در جای خودش توضیح داده شده، امر و نهی این خصوصیت را دارند که اگر به یک عنوانی متعلق بشوند، به یک مفهومی متعلق بشوند، امکان ندارد که سر سوزنی از دایره آن مفهوم و متعلق تجاوز و تعدی به غیر کند، ولو این که آن غیر با او در خارج اتحاد داشته باشد و ملازم به تمام معنا باشند.

این مقدار به اضافه آن حرف دوم ایشان نیاز به توضیح دارد. ان شاء الله توضیحش را فردا عرض می کنیم.

### پرسش:

- ۱ - چگونه انعقاد نذر در عبادات مکروه صحت پیدا می کند؟
- ۲ - اشکالات بر استدلال اخیر اعمی را ذکر نمائید.
- ۳ - حکم مخالفت نذر در عبادت فاسد چیست؟
- ۴ - حل مسأله نذر در عبادت مکروه به چه صورت است؟
- ۵ - راه حل مرحوم محقق حائری (ره) و محقق عراقی (ره) را توضیح دهید.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### تعلق کراهت به حیثیت و اینیت در مسألة نذر

بیانات بزرگان و اعلام با اضافات و توضیحاتی به این برمی گشت که در مسألة نذر ترک صلاة در حمام، متعلق نذر عبارت از ترک الصلاة نیست بلکه متعلق نذر، تحیث «صلاة» و تعیین «صلاة» به اینیت وقوعش در حمام. یعنی متعلق نذر ترک آن چیزی است که متعلق کراهت واقع شده است. این که ما می گوییم: «صلاة» در حمام مکروه است، با قطع نظر از نذر چه چیزی اتصاف به کراهت دارد؟ «صلاة» در حمام مکروه است، «صلاة» در حمام دو حیثیت دارد: یک حیثیت صلاتیت است که این حیثیت صلاتیت در مقابل ترک نماز واقع می شود، «صلاة» و ترک «صلاة». حیثیت دوم ایقاع و ایجاد الصلاة فی الحمام است، این متعلق کراهت است و مرجوحیت دارد، برای این که آن چیزی که در مقابل «ایقاع الصلاة فی الحمام» واقع می شود عبارت از ترک الصلاة نیست. آن حیثیت «صلاة» که در مقابل ترک الصلاة قرار گرفته، متعلق کراهت نیست، برای این که خیلی روشن است اگر کسی امرش دائر باشد بین این که نماز را به طور کلی ترک بکند و یا این که نماز را در حمام ایقاع بکند، بلا اشکال ایقاع نماز در حمام رجحان دارد، در مقابل ترک الصلاة اگر کسی بخواهد ملاحظه و مقایسه بکند هیچ مرجوحیتی برای ایقاع «صلاة» در حمام ملاحظه نمی شود. پس معلوم می شود که این کراهت به

یک جهت دیگری متعلق شده است و به تعبیری که محقق عراقی (ره) در ما نحن فیه کرده است در باب کراهت باید بگوییم: کراهت به آن حیثیت متعلق است، به آن اینیت (با همزه) متعلق است؛ یعنی مکان حمام را مکان «صلاه» قرار دادن و این با همزه، تأیّن «صلاه» به اینیت وقوعش در حمام، مکروه است. پس مقابل مکروه چه قرار می گیرد؟ طرف مقابل این مکروه ترک الصلاه نیست طرف مقابل این مکروه ایقاع الصلاه فی الدار است، ایقاع الصلاه فی المسجد است، وقتی که ما ایقاع الصلاه فی الحمام را با ایقاع الصلاه فی الدار ملاحظه می کنیم، می بینیم صد در صد مرجوحیت دارد.

در این دو تعبیر مناقشه هست. اولاً می گویند: صلاه در حمام از عبادات مکروه است. چه وقت کراهت متعلق به عبادت شده است؟ کراهت به عبادت تعلق نگرفته، کراهت به تأیّن عبادت به اینیت وقوعش در حمام متعلق شده متعلق کراهت آن تحیث و تأیّن و اتصاف است، اما نفس العباده بما هی عباده هیچ متعلق کراهت واقع نشده است، لذا اگر تعبیر به عبادت مکروه بکنیم، معنای عبادت مکروه این است که کراهت به عبادت تعلق گرفته باشد؛ یعنی فی مقابل ترک العباده مثل سایر مکروهاتی که شما ملاحظه می کنید، در حالی که اینجا مسأله این چنین نیست. و ثانیاً این کراهت در عبادت را وقتی که به معنای اقلیت ثواب معنا می کنند، همان هم درست نیست. این واقعا کراهت دارد، این «ایقاع الصلاه فی الحمام فی مقابل ایقاع ها فی الدار او المسجد» واقعا مرجوحیت دارد، یعنی واقعا مولی در مقابل این مطلب، مثل سایر مکروهات برخورد می کند. بالاخره در باب کراهت «صلاه» در حمام، وقتی که نذر کننده نذر می کند ترک «صلاه» را، معنایش این است که نذر می کند ترک آنچه را که مکروه و مرجوح است. پس اول باید متعلق کراهت روشن بشود، بعد هم نذر به ترک همان متعلق کراهت تعلق پیدا کند. ما می بینیم در باب کراهت متعلق نهی همان تحیث و تأیّن (با همزه) است، لذا نذر هم به همین معنا متعلق می شود و به همین معنا توجه پیدا می کند.

### عدم تجاوز حکم در صورت تعلق حکم به عنوان

گفتیم: در باب احکام چه اوامر و چه نواهی، اگر حکمی به یک عنوان و مفهومی تعلق پیدا کرد، این حکم از دایره آن مفهوم نمی تواند تجاوز کند. همان طور که مرحوم آخوند (ره) در کتاب کفایه مکرر این معنا را ذکر می کنند که هیچ امری نمی تواند داعویت داشته باشد، الاّ الی متعلقه. معنا ندارد که امر به خارج از دایره متعلقش داعویت و تحریکی داشته باشد. ما نظیر همین را عرض می کنیم، می گوییم: حکم معنا ندارد از دایره متعلقش تجاوز و تعدی بکند. بلکه حکم به همان حدود متعلق محدود است و متعلق احکام هم عناوین و مفاهیم و کلیات است. لذا در باب احکام این مسأله مطرح است که خارج و وجود فی الخارج، ظرف امتثال تکلیف است. اما مقام تعلق تکلیف که قبل از مرحله خارج و قبل از وجود در خارج است، حکم در این مقام در محدوده متعلق خودش است و معنا ندارد

که یک ملازمات و خصوصیتی که در رابطه با وجود خارجی است، دخالت در متعلق حکم بکند و نقشی در متعلق حکم داشته باشد. مرحله تعلق حکم به متعلق و عدم تجاوز از متعلق تا این مرحله روشن است. اگر مولی به شما گفت: «اکرم انسانا»، آیا شما در خارج انسان را می‌توانید در غیر زید و عمرو و بکر و خالد، سائر افراد انسانها بیابید؟ نه، انسان وقتی که در خارج وجود پیدا می‌کند یا در چهره زید است یا در قیافه عمرو و بکر و خالد و سایر افراد انسان است.

اگر کسی از شما پرسید که مولی چه دستوری در رابطه با اکرام صادر کرد؟ شما حق ندارید بگویید مولی گفت: زید یا عمرو یا بکر یا خالد را اکرام بکن، چه موقع مولی چنین حرفی زده مولی گفته: «اکرم انسانا» این مفهوم متعلق حکم است، این عنوان متعلق حکم است، ولو این که این عنوان در خارج امکان ندارد در غیر ضمن زید و عمرو و بکر و امثال اینها وجود پیدا کند. اما وجود در خارج و اتحاد در خارج، یک مرحله بعد از تعلق حکم است، در مرحله قبل از خارج آن حکمی که مولا صادر کرده «اکرم انسانا» است و خصوصیت زید و عمرو و بکر و خالد در متعلق حکم مولی هیچ گونه دخالت و نقشی ندارد. از همین راه است که دیگر در مسأله اجتماع امر و نهی که تقریباً بعد از مرحوم آخوند که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی است اما محققین و بزرگان از تلامذه مرحوم آخوند (ره) قائل به جواز اجتماع شده‌اند، روی همین مبنا گفته‌اند: امری که متعلق به «صلاه» است، به مفهوم و عنوان «صلاه» متعلق است و معنا ندارد که از دایره «صلاه» خارج بشود و تعدی به عناوین دیگر بکند، در محدوده عنوانی، تمام المتعلق برای عنوان امر است. و همین طور در ناحیه غضب آن چیزی که متعلق نهی شارع است، عبارت از عنوان غضب است. و عنوان غضب در عالم عنوانیت، تمام المتعلق برای نهی شارع و تحریم شارع است.

پس در عالم مفهومیت و مرحله تعلق حکم، امر به عنوان «صلاه» تعلق گرفته، آن هم در عالم تعلق حکم عنوان غضب متعلق نهی است، حالا چه حادثه‌ای پیش آمده است؟ این که در خارج در مقام امتثال در مقام وجود خارجی یک کسی آمده این دو تا عنوان را با هم جمع کرده، در خانه غضبی شروع به نماز کرده است، چه ربطی به مقام حکم دارد، چه ارتباطی به مرحله تعلق احکام دارد که عبارت از نفس تبایع است؟ نه در طبیعت «صلاه» عنوان غضب دخالت دارد و نه در طبیعت غضب عنوان «صلاه» نقشی دارد، دو عنوان مستقلی که اصلاً به ذهن نمی‌آید. وقتی انسان «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» را می‌بیند چیزی که در ذهنش نمی‌آید عنوان غضب است و کسی که کتاب الغضب را مباحثه می‌کند و ادله حرمت غضب را ملاحظه می‌کند، چیزی که در ذهنش نمی‌آید عنوان «صلاه» است! این برای این است که این دو عنوان هیچ ارتباطی با هم ندارند و در مرحله تعلق حکم جدای از هم هستند و آن رفاقت‌های خارجی و اتحادهای خارجی مسائلی در رابطه با بعد از تعلق حکم و مربوط به مقام امتثال است. مربوط به مقام مخالفت دلیل حرمت غضب است نه ارتباط به

## کیفیت دو حکم در صورت نذر

لذا می‌گوییم: اگر نذر به ترک «صلاه» در حمام کرده است و نذر به ترک آن تعلق گرفته، اینجا دو مطلب و دو عنوان و حکم وجود دارد: یکی عنوان «صلاه بما انها صلاه» است. این عنوان فقط مامور به است لیس الا، «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَدُلُّوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» منطبق بر عنوان «صلاه بما انها صلاه» است. و اما آنچه که مرجوحیت دارد و به قول شما (که بعد این را هم از بین خواهیم برد ان شا الله.) به وسیله نذر حرمت پیدا می‌کند او عبارت از چیست؟ نماز حرام نمی‌شود، عبادت که اتصاف به حرمت پیدا نمی‌کند، آن تحیث حرام می‌شود، آنچه که مکروه بود به واسطه تعلق نذر حرمت پیدا می‌کند، آن که مکروه بود عنوان «صلاه» نبود، «ایقاع الصلاه فی الحمام» بود، اتصاف دادن «صلاه» به وقوعش فی الحمام که یک امر اختیاری است برای مکلف است، مکلف می‌تواند این تحیث و تأیین (با همزه) را به وجود بیاورد. پس در نتیجه حرمت، متعلق به تحیث و وجوب متعلق به «صلاه» است. ما گفتیم: امری که تعلق به یک عنوانی پیدا می‌کند، سر سوزنی از آن عنوان پا را بالاتر نمی‌گذارد، امر متعلق به «صلاه» فقط «صلاه» است، لیس الا، دیگر به فی الحمام، تجاوز نمی‌کند «أَقِمِ الصَّلَاةَ» حکم را روی اقامه ماهیت «صلاه» و اتیان عنوان «صلاه» لیس الا برده و آن نهی هم که بواسطه حرمتی که بواسطه نذر تحقق پیدا می‌کند متعلق آن حرمت «لیس الصلاه» بلکه متعلق آن حرمت تحیث «صلاه» به حیثیت وقوعش در حمام و تأیین «صلاه» به اینیت وقوعش در حمام است و این حرمت هم از این عنوان معقول نیست که تجاوز بکند و نماز را بگیرد. اگر نماز را هم بگیرد که نماز هم در دایره حرمت و عنوان عبادت محرمه و فاسده بیفتد، نه، نماز داخل در محدوده مامور به لیس الا است و تحیث «صلاه» به حیثیت وقوعش در حمام، داخل در دائره منهی عنه است. مثل آنجا که گفت: «بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ» امکان ندارد که اینها تجاوز به یکدیگر بکنند، دائره امر توسعه پیدا کند یا دائره نهی توسعه پیدا کند.

اگر چنین شد لازمه این حرفها این است که اگر کسی نذر کرد که نمازش را در حمام نخواند، بعد در حمام نماز خواند، با این که عمل محرمی را مرتکب شده است، لکن «صلاته صحیحه» چرا؟ برای این که یک استدلال کننده، بطلان نماز را از راه تعلق حرمت به نماز ثابت می‌کرد، می‌گفت: نهی متعلق به عبادت است و نهی متعلق به عبادت اقتضای فساد می‌کند، پس در نتیجه «صلاه» در حمام بعد از تعلق نذر «تکون فاسده» ما ثابت کردیم که نهی متعلق به عبادت نیست، عبادت فقط مامور به است «صلاه بما انها صلاه» و لو وقعت فی الحمام لا یکون الا مامورا به»، آن چه منهی عنه است و به واسطه مخالفت نذر اتصاف به حرمت پیدا کرده آن تحیث «صلاه» به حیثیت وقوعش در حمام و

عنوان دیگری است و آن عنوان دیگر لیس بعباده «ایقاع الصلاه فی الحمام لیس بعباده» آن که عبادت است نفس الصلاه است «صلاه» عبادت دارد. اما «ایقاع الصلاه فی الحمام» هم عبادت است، نه، آن یک عنوان غیر عبادی است، متعلق نهی است. نتیجه این می شود کسی که در حمام بعد از نذر نماز می خواند هم عمل حرام مرتکب شده، برای این که متعلق نهی را ایجاد کرده است حیث به حیثیت وقوع در حمام را لباس وجود پوشانده و از طرف دیگر عمل عبادیش هم صحیح است، «لاینه صلی» و «صلاته لا تکون الا مامورا بها» هیچ نهی به «صلاه» تعلق نگرفته هیچ حرمتی به عبادت متعلق نشده تا شما بگویید: نهی متعلق به عبادت اقتضای فساد می کند، چه وقت اینجا نهی متعلق به عبادت شده تا اقتضای فساد بکند؟ لذا «صلاه» در حمام بعد از تعلق نذر به لحاظ «انها صلاه صحیحه» مسقط امر است و به لحاظ اتصاف آن به «وقوعها فی الحمام» منهی عنه است و استحقاق عقوبت بر آن ترتب پیدا می کند. وقتی که ما صحت «صلاه» را ثابت کردیم دیگر هر دو تالی فاسدی را که مستدل ذکر می کرد، از بین رفت، برای این که نه «صلاه» باطل عنوان حث نذر پیدا کرد و نه این که نذر از نادر سلب قدرت کرد؛ نه، بعد از تعلق نذر هم نماز صحیح می تواند در حمام واقع بشود لکن ضمن این که این نماز صحیح است، استحقاق عقوبت هم بر مخالفت عقوبت هم دارد و ترتب پیدا می کند.

تا اینجا تقریبا کلمات همین بزرگان بود لکن نکته ای مسأله را روشن تر می کند، این را دیگر در بحث تعلق احکام به طبایع روشن می کنیم که آیا احکام، اوامر و نواهی، تعلق به طبایع یا افراد می گیرد؟ این بحث دقیقی است محققین حتی مرحوم آخوند(ره) قائلند به این که احکام من الاوامر و النواهی تعلق به طبایع می گیرد، این دیگر تحقیقش را آنجا عرض می کنیم ان شاء الله.

### انحصار تعلق تکلیف واحد در عنوان واحد

یک مطلب اضافی از سیدنا الاستاذ الامام (مد ظله) در جای دیگر استفاده کردیم، ولی اینجا مثل این که مورد غفلت ایشان بوده، این مطلب را که ما از خود ایشان استفاده کردیم، اگر اینجا بیاوریم؛ دیگر مطلب خیلی روشن است. شاید در همین بحث اصول هم، در دوره قبل گفتیم: در مباحث فقهی هم مکرر اشاره کرده ام ولی اینجا جای استفاده از این مطلب است «مسأله فقهیه» اگر کسی نذر کرد، چه تکلیفی گریبان این نذر کننده را می گیرد؟ آیا غیر از مسأله وجوب وفاء به نذر، به عنوان یک حکم وجوبی و به عنوان یک حکم بعثی در مقابل زجری، آیا تکلیف دیگری گریبان این نادر را می گیرد؟ این که ما در تعبیرات خودمان می گوئیم: مخالفت نذر حرام است، این تعبیر درست است یا نه؟ کجا نوشتند که «مخالفة النذر حرام» کدام آیه می گوید: «مخالفة النذر حرام» کدام روایتی می گوید:

«مخالفة النذر حرام»، آنکه بر نادر ثابت می شود وجوب وفاء به نذر است، یک تکلیف وجوبی. و این تکلیف وجوبی به دنبال تکلیف تحریمی نیست، این حرفی که از اول طلبگی شاید هنوز هم در

ذهن ما باشد که هر چیزی که واجب شد ترکش حرام است، این حرف باطل است. روی چه مبنایی هر چیزی که واجب شد، ترکش حرام است؟ آیا شما که می گویی هر چیزی که واجب شد ترکش حرام است؛ می خواهی بگویی اینجا دو تا تکلیف وجود دارد؟ یعنی وقتی که زوال شمس می شود دو تا تکلیف به من متوجه می شود، یکی «وجوب اتیان الصلاة» و یکی «حرمة ترك الصلاة» آیا مسأله اینطور است که به زوال شمس دو تکلیف به انسان توجه پیدا می کند «وجوب اتیان الصلاة» و «حرمة ترك الصلاة» به طوری که اگر خدای نکرده یک کسی نمازش را نخواند، روی بیان ما باید دو استحقاق و عقوبت داشته باشد: یکی این که عمل واجب را ترک کرده و دیگر این که عمل محرم را مرتکب شده، آیا کسی می تواند این حرفها را در مورد واجبات بزند؟ اگر مولا گفت: «اکرم زیدا» این «ینحل الی تکلیفین: ایجاب الاکرام و تحریم ترک الاحرام». که اگر اکرام زید در خارج تحقق پیدا نکرد استحقاق دو عقوبت در کار است، کسی می تواند این حرف را ملتزم بشود؟ نه. البته روی یک مبنایی که فسادهش اظهر من الشمس است کسی ممکن است این حرف را بزند، بگوید: امر به شیء مقتضی نهی از ضد هست یا نه؟ آنجا ملاحظه کردید گفتند: ما دو جور ضد داریم: یک ضد خاص داریم که عبارت از وجوداتی است که مضاد با مامور به است، مثل صلاتی که مزاحم با ازاله است، صلاتی که مضاد با ازاله است، یک ضد عامی داریم که آن ضد عام، به معنا ترک مامور به است، در حقیقت مثل یک امر عدمی می ماند؛ یعنی عدم المامور به، اگر کسی در آن مسأله کلمه ضد را شامل ضد عام هم بداند، این یک مقدمه. و از طرفی کلمه یقتضی که الامر بالشیء یقتضی، برای این اقتضاء یک توسعه ای قائل بشود، بگوید: اقتضا گاهی به معنای لزوم و ملازمه است گاهی هم به معنای عینیت است که اقتضاء عنوان عینیت را هم شامل شود، این دو تا را بگوید و در عین حال این ادعا را بکند، بگوید: امر به شیء عین نهی از ترک آن شیء است که عنوان ضد عام را پیدا می کند، اگر بتواند با این دو تا مقدمه این مدعا را هم ثابت بکند، معنایش این است که، ایجاب الشیئین عین تحریم ترک است، حرف درستی از کار در می آید.

### بطلان استفاده دو مفاد متضاد از یک عنوان

اما وقتی نفس این معنا ملاحظه شود، خود انسان بدون این که نیاز به دلیلهای خارجی داشته باشد، حکم به بطلان این معنا می کند. برای این که ایجاب مربوط به بعث است، مفاد و مقتضی و مدلول امر بعث الی مامور به است؛ یعنی تحریک الی جانب المامور به است و نهی معنایش زجر از منهی عنه است؛ یعنی باز داشتن از منهی عنه و خود این بعث و زجر اصلا متضاد با هم هستند. بعث و زجر دو معنای متضاد و دو مفهوم متضاد هستند. چطور کسی می تواند به مجرد این که متعلق های اینها را یکی را وجود و یکی را عدم قرار می دهد، بتواند ادعای عینیت بکند؟ بگوید: «البعث الی

الوجود عين الزجر عن العدم»، این هم بعثش با زجر مضاد است و هم وجودش با عدم مضاد است و لا یعقل این که کسی در اینجا ادعای اقتضای عینیت بکند. وقتی که این مرحله کنار رفت و این عینیت فاسد شد، دیگر ما حق نداریم هر کجا که یک تکلیف وجوبی هست، پای یک تکلیف تحریمی را هم در کار بیاوریم. و عکسش هم همین طور است اگر اسلام شرب خمر را حرام می کند، معنایش این نیست که «ترک شرب الخمر واجب». ما که الان اینجا نشستیم و تارک شرب خمر هستیم داریم هی عمل واجب انجام می دهیم، می گوئیم: این واجب چیست که شما دارید انجام می دهید؟ می گوید:

ترک شرب الخمر. وقتی فعل شرب الخمر حرام شد، پس در نتیجه ترک شرب الخمر واجب. در نتیجه من و شما در همه آنات داریم عمل واجب انجام می دهیم. اما واقعیت مسأله این است، آنجایی که پای وجوب مطرح است حرمت نقشی ندارد و آنجایی که حرمت مطرح است وجوب نقشی ندارد و در عین حال استحقاق عقوبت مربوط به محرّمات نیست. استحقاق عقوبت دو تا موجب دارد، اگر کسی پشت پا به تکالیف وجوبیه بزند، چوب و فلک در انتظارش است، اگر عمل محرم هم مرتکب بشود، چوب و فلک در انتظارش است. اینطور نیست که چون پای استحقاق عقوبت در کار است ما خیال کنیم که استحقاق عقوبت رابطه مستقیم با محرّمات دارد؛ نه، مخالفت تکلیف لزومی «سواء كان بعثا او زجرا يترتب عليه استحقاق العقوبة».

حالا که این مقدمه روشن شد، توضیح می دهیم که چه جور در اینجا مثل موارد دیگری که نذر در کار است؛ جمع بین این ادله می کند فردا ان شاء الله.

### پرسش:

۱ - تعلق کراهت به حیثیت و اینیت در مسأله نذر به چه صورت است؟

۲ - کیفیت دو حکم در صورت نذر را بیان نمایند.

۳ - انحصار تعلق تکلیف واحد در عنوان واحد را توضیح دهید.

۴ - چگونگی بطلان استفاده دو مفاد متضاد از یک عنوان را شرح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### دلایل متوجه به نادر در تکلیف کراهتی

#### اول؛ وجوب اصل تکلیف

مقتضای تحقیق استدلال بر این است که اگر کسی نذر کند نمازش را در مکان مکروه مثل حمام نخواند، سه دلیل متوجه او است: اولین دلیلی که به او توجه دارد، وجوب نماز است، «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوكَ الشَّمْسُ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» و یا سایر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» هایی که در کتاب الله وجود دارد، این دلیل متعلقش همان نفس صلاه است «واقامه الصلاه»، «اقامه الصلاه» هم همان معنای «صلوا» است، این که بعضی ها به اقامه نماز معنا می کنند، غیر از خود نماز است، معنایش این است که بگوییم: در هیچ کجای قرآن، راجع به اصل نماز، تکلیفی نداشته باشیم برای این که آنچه در قرآن ملاحظه می کنیم، همه اش تعبیر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است، یا در همان آیه ای که تلاوت کردیم «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوكَ الشَّمْسُ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» است. «اقامه الصلاه» همان اتیان نماز است، همان نماز خواندن است، که آیات «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» در قرآن همین معنا را دلالت دارد اما ترویج نماز و اشاعه نماز، آن یک مطلب دیگری است در جای خودش ثابت است اما به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» هیچ گونه ارتباطی ندارد. «اقیموا» که در نماز استعمال می شود، مثل «آتوا» است که در زکات استعمال می شود. آیا «آتوا الزَّكَاةَ» غیر از مسأله



پرداختن زکات، معنای دیگری دارد؟ «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» هم همان مسأله است، مثل «صلوا» و «زکّوا»، «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» همان معنای «صلوا» را دارد «آتُوا الزَّكَاةَ» هم معنای «زکّوا» را دارد، بدون این که زائد بر اصل اتیان صلاه و پرداختن زکات، چیز دیگری اضافه در این عبارت وجود داشته باشد. بالاخره، این «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» که اولین تکلیفی است که متوجه به مکلف است، متعلقش ماهیت و حقیقت نماز است و از حقیقت و ماهیت نماز، به هیچ عنوان دیگری تجاوز و تعدی نمی کند ولو این که آن عناوین، در خارج اتحاد با این صلاه پیدا بکنند.

لکن همان طور که در بحث قبل عرض کردیم، مرحله تعلق احکام، قبل از مرحله خارج است. در مرحله عناوین و مفاهیم و ماهیات، مسأله تعلق احکام مطرح است. پس اولین دلیلی که متوجه به چنین شخص است «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است «تکلیف وجوبی متعلق الی ماهیه الصلوه لا غیر» زمانش غیر از آن «لِإِدْلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» اول زوال می باشد، نیم ساعت بعد از زوال باشد، دو ساعت بعد از زوال باشد، اینها دیگر خصوصیات است که در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» دخالت ندارد و همین طور مکانش هم همین طور است. این مکان مسجد باشد، خانه باشد، حمام باشد، این خصوصیات در رابطه با «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» هیچ مطرح نیست. «تمام المتعلق نفس عنوان الصلوه و نفس ماهیه الصلوه».

### دوم؛ متعلق تکلیف کراهتی

دلیل دوم این است که یک تکلیف کراهتی به این شخص تعلق گرفته است که متعلق آن تکلیف کراهتی نماز نیست، متعلقش عبادت نیست، متعلقش یک حیثیت مکانیه خاصه است. این حیثیت مکانیه خاصه را که ما مقابل این حیثیت ملاحظه کنیم، مقابل این حیثیت، «ترك الصلوه» نیست، بلکه حیثیت وقوعش در مکان دیگر و مکان سوم است، نه این که مقابل این حیثیت، عدم الصلوه و ترك الصلوه رأسا باشد، این متعلق کراهت است و اگر بخواهیم اصطلاحی بحث بکنیم همان تعبیری که محقق عراقی (ره) فرمود: تحيُّث به حیثیت وقوعش در حمام مکروه است و تأیین به اینیت وقوعش در حمام. این تکلیف کراهتی ولو این که به نماز اضافه پیدا می کند، اما این اضافه، به آن معنا نیست که نماز هم در دایره کراهت بیاید، نماز اگر بخواهد در دایره کراهت بیاید، معنایش این است که عدم الصلوه رجحان دارد و ما نمی توانیم بگوییم: «عدم الصلوه فی مقابل فعل الصلوه» کجا رجحان دارد؟ نمی توانیم مسأله رجحان را در اینجا تصور بکنیم. پس در نتیجه، آن حیثیت ولو اینکه مضاف الیه اش صلاه است، برای این که اگر نماز نباشد، انسان برای استحمام در حمام برود، هیچ کراهتی ندارد و چه بسا رجحان هم داشته باشد، درست است که به عنوان مضاف الیه صلاه مطرح است، اما این به این معنا نیست که پای صلاه در دایره کراهت وارد بشود.

این که بگوییم: نماز هم ولو به عنوان جزئیت، مکروه است، معنای کراهت نماز یعنی نخواندن نماز رجحان دارد و این قابل تفوه نیست. لذا خود صلاه از دایره کراهت به طور کلی و مسلم خارج است، این خصوصیت متعلق کراهت است و مرجوحیت پیدا کرده است. پس دلیل کراهت هم با توجه به این که از دایره متعلقش حق تجاوز ندارد، همان که متعلق کراهت واقع شده است، مکروه است، لیس الا، سر سوزنی کم و زیاد داخل در دایره کراهت و مرجوحیت چیزی نمی تواند واقع شود.

### سوم؛ حقیقت نذر در عدم اتیان تکلیف کراهتی

یک دلیل سومی هم وجود دارد، این دلیل سوم عبارت از «اوفوا بالنذور» است، چون این آدم نذر کرده است، در حقیقت نذرش به این برمی گردد که این عمل مکروه را انجام ندهد و الا- گفتیم: نذرش باطل است، اگر این آدم نذر کند که در حتم نماز نخواند و یک مصداق متعلق نذرش ترک الصلوه رأسا باشد، این نذر اصلا از اول «باطل یضرب علی الجدار» اما اگر نذر بخواهد صحیحا منعقد شود باید همان که مکروه است و متعلق کراهت واقع شده است، ترک آن را نذر کند، برای این که ترک او، ترک مرجوح است و همین ترک مرجوح، در صحت نذر کفایت می کند. حالا- که نذر کرد یک «اوفوا بالنذور» گریبان این شخص را علاوه بر آن دو تکلیف اول و دو حکم اول می گیرد. اولاً «اوفوا بالنذور» یک تکلیف وجوبی است و دیروز ذکر کردیم که تکالیف وجوبیه نمی تواند به تکالیف تحریمیه تبدل پیدا کند، اگر شارع گفت: وفای به نذر واجب است. شما نمی توانی بگویی که شارع گفته: «مخالفه النذر حرام» چه موقع شارع گفته: «مخالفه النذر حرام»؟ شارع به دنبال نذر یک وجوب وفای به نذری آورده، همان طور که در باب عقود و معاملات، به دنبال تحقق عقد و تحقق معامله، یک «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» گریبان متعاقدین را می گیرد، اینجا هم به دنبال نذر، یک وجوب وفای به نذری بیشتر تحقق ندارد، خود این یک تکلیف بعثی است و خود این مخالفتش موجب استحقاق عقوبت است. اینطور نیست که هر کجا استحقاق عقوبت مطرح شد باید در رابطه با حرام مطرح باشد، نه، «ترك الواجب كفعل الحرام يوجب استحقاق العقوبة» بدون این که ترك الواجب عنوان محرم پیدا کند.

پس اولاً «اوفوا بالنذور» به عنوان تکلیف وجوبی مطرح است نه به عنوان تکلیف تحریمی. ثانيا در «اوفوا بالنذور» تکلیف روی همین متعلق ثابت و استوار است.

متعلقش چیست؟ «الوفاء بالنذر»، روی نفس همین عنوان استوار است و پابرجاست. اگر این وفای به نذر مصادیق پیدا کرد، همان طور که انسان مصادیقی دارد، معنای مصداق این است که آن عنوان با یک خصوصیات فردیه و عوارض خاصه و فردیه تحقق دارد، آیا اگر عنوان کلی متعلق حکم

شد، می توانیم بگوییم: مصادیق هم متعلق حکم هستند یا این که نه، همیشه این عنوان کلی با همان کلیتش مطرح است؟

اگر مولا گفت: «اکرم انسانا» شما نمی توانید بگویید: مولا اکرام زید را واجب کرده است، اکرام عمرو را واجب کرده است، چه موقع مولا اکرام زید را واجب کرده است؟ زید، عبارت از انسان با خصوصیات زیدیه است، این خصوصیات زیدیه در متعلق تکلیف مولا، هیچ نقشی ندارد.

همان طوری که در آن مثال، مسأله را این طور بررسی کردیم، مولا اینجا گفته: «يجب الوفاء بالنذر» به لحاظ این که نذرها مختلف هستند و مصادیق وفای به نذر مختلف است.

یک وقت انسان نذر می کند به فقیر صدقه بدهد، این یک مصداق وفای به نذر است.

یک وقت انسان نذر می کند نماز شب بخواند، این هم یک مصداق وفای به نذر است.

یک وقت هم مثل ما نحن فیه نذر می کند که نمازش را در حمام نخواند، این هم یک مصداق وفای به نذر است.

اگر اینها عنوان مصادیق شدند، ما حق داریم بگوییم: مولا اگر وفای به نذر را واجب کرده است، پس نماز شبی را که من نذر کردم «یکون واجبا»؟ چرا نماز شب واجب است؟ نماز شب یک مصداق وفای به نذر است، یک خصوصیت از خصوصیات وفای به نذر است، مولا- به خصوصیات کاری ندارد، مولا حکم را روی عنوان برده است، عنوان «الوفاء بالنذر» مفهوم «الوفاء بالنذر» حالا این مفهوم گاهی در خارج اتحاد با نماز شب پیدا می کند، این اتحاد خارجی موجب سرایت نمی شود، سبب نمی شود شما حکم وجوبی که روی عنوان وفای به نذر رفته است، را روی نماز شب بیاورید، بگویید: «صارت صلوه اللیل بالنذر واجبه» اصلاً چنین نیست. «صلوه اللیل مستحبه» اگر صد بار شما نذر کنید، صلاه اللیل مستحب است، نذر هم نکنید، صلوه اللیل مستحب است. برای این که عنوان صلوه اللیل در شریعت، موضوع برای استحباب است و عنوان واجب، «الوفاء بالنذر» است.

### مسامحه در قول فقهاء به وجوب تکلیف واجب به نذر

این که شما در کلمات فقهاء ملاحظه می کنید مثل حجّ که صبح بحث آن را داریم، اینطور ملاحظه می شود که در «قد يجب الحج بالنذر»، مسامحه است، هیچ وقت حج بواسطه نذر واجب نمی شود، آن چه بواسطه نذر واجب می شود وفای به نذر است. وفای به نذر، عنوان کلی است، حج یک مصداقش است، در جایی که کسی نذر بکند حجی را انجام بدهد. معنا ندارد حکم از عناوین خودش سرایت به مصادیق و خصوصیات فردیه بکند، لذا بواسطه نذر هیچ عملی هرچه هم راجح باشد و هرچه هم محبوب باشد، اتصاف به وجوب پیدا نمی کند، آن چه اتصاف به وجوب دارد نفس عنوان وفای به نذر است.

علاوه، یک برهانی هست که با قطع نظر از حرفهایی که زدیم، مسأله را تأیید و تثبیت می کند و آن این است که اگر شما نذر کردید که نماز شب را بخوانید، در ذهن شما این است که نماز شب واجب می شود، در تعبیّرات بعضی از فقها هم انسان با یک چنین تعبیّری برخورد می کند. سؤال می کنیم:

نماز شب که واجب شد، استحباب قبلی که نماز شب داشت، آیا به قوّت خودش باقی است یا آن استحباب زایل شده است؟ اگر شما بگویید: استحباب به قوّت خودش باقی است، پس نتیجه این شد که صلوه اللیل در آن واحد هم معروض حکم وجوبی است و هم معروض حکم استحبابی است! آیا می شود یک عمل، در آن واحد، دارای دو حکمی که تضاد بین احکام از نظر فقها کأنّ یک امر روشنی است، در آن واحد صلوه اللیل هم مستحب و هم واجب باشد؟ اگر بگویید: نه، بعد از آن که انسان نماز شب را نذر کرد، دیگر استحباب کنار می رود و وجوب جای استحباب را پر می کند. می گوییم:

این هم غیر معقول است. برای این که آن چیزی که مصحح نذر بود و دخالت در انعقاد نذر داشت عبارت از رجحان نماز شب و استحباب نماز شب بود، این استحباب، دخالت در انعقاد نذر و صحّت نذر دارد، دخالت در وجوب وفای به نذر دارد، استحبابی که دخالت در وجوب وفا دارد، بطوری که اگر این استحباب نباشد، وجوب وفا تحقق پیدا نمی کند برای این که رجحان در متعلق نذر دخالت دارد، چطور می شود که این وجوب می آید بساط این استحباب را برمی چیند؟ این استحباب در قوام و اصل وجوب دخالت دارد، اما استحبابی که به عنوان قوام برای صحّت نذر و وجوب وفای به نذر مطرح است، وجوب بیاید ریشه این استحباب را از بین ببرد! اگر استحباب از بین رفت، خود وجوب هم از بین می رود، برای این که این استحباب به وجود آورنده این وجوب بوده است، اگر او به وجود آورنده این وجوب باشد «کیف یعقل» این که این وجوب آن استحباب را از بین ببرد و بطور کلی کنار بزند؟ لذا اصلاً برهان عقلی بر این مسأله قائم است که دلیل وجوب وفای به نذر، نمی تواند اقتضاء بکند که «صلوه اللیل» وجوب پیدا می کند، تصدّق به فقیر وجوب پیدا می کند، ترک تحیز صلاه در حمام در ما نحن فیه وجوب پیدا می کند، اینها همه به عنوان مصادیق وفای به نذر مطرح هستند و حکم روی همان عنوان است و معقول نیست که روی این مصادیق، ما حکم به وجوب داشته باشیم، در تمام مثالهای نذر همین طور است.

(سؤال... و پاسخ استاد): چنین چیزی نمی شود، آنجا هم توجیه کرده اند که به اختلاف علل و عواملش باید معالیل هم تقید پیدا کند و الاّ یک ماهیت «بما هی ماهیه واحده لا یعقل» اینکه دو حکم چه متمائل باشد و چه متخالف و متضاد باشد امکان ندارد در همان جا در مسأله تداخل و عدم تداخل هم توجیه کرده اند شما این بحث را آنجا بررسی بکنید. پس مسأله تداخل و عدم تداخل

مطرح است و الا از اول می گفتند که یک ماهیت چند حکم دارد، هیچ اشکالی هم ندارد، در بعضی از آنها اجتماع مثلین است به نظر اینها و در بعضی ها اجتماع ضدین و متضادین است و قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی هم همین پایه تضاد تکیه می کنند و الا اگر تضادی مطرح نبود که از اول مسأله ای به وجود نمی آمد.

(سؤال... و پاسخ استاد): عرض کردیم که یا خود متعلق رجحان داشته باشد و یا به این کیفیت که ترک مرجوحی را نذر بکند.

حالا آن ترک مرجوح در صحت نذر کفایت می کند، در ما نحن فیه این طوری است، در مسأله صلوه اللیل و تصدق به فقیر، مسأله رجحان خود صلوه اللیل و تصدق به فقیر مطرح است، اما در ما نحن فیه آن که مطرح است ترک المرجوح است، مثل این که آدم مقدسی است دلش نمی خواهد مکروه را مرتکب شود از طرفی هم می بیند که مکروه چون جایز الفعل است گاهی ممکن است بعضی از دواعی به ارتکابش تحقق پیدا کند، اینجا می آید از راه نذر متوسل به این معنا می شود که فلان عمل مکروه را انجام ندهد، اینجا آن که شرطیت برای صحت نذر دارد همین است که متعلق نذرش، ترک المرجوح است.

### مراد از رجحان در نذر

رجحانی که ما در متعلق نذر می گوئیم، دایره وسیعی دارد، چه رجحان المنذور باشد و چه منذور ترک المرجوح باشد که ما نحن فیه از قبیل این ترک المرجوح است. می خواهیم از همه این حرفها نتیجه بگیریم که بالاخره این آدمی که نذر کرد که نمازش را در حمام نخواند لکن برخلاف نذر عمل کرد، چرا نمازش باطل باشد؟ اینجا ما تکلیف تحریمی نداریم اصلاً، آن چه در اینجا تحقق دارد این است که یک مخالفتی با «اوفوا بالنذور» تحقق پیدا کرده است. مخالفت «اوفوا بالنذور» که «لا يتصف بالحرمة» فقط یک تکلیف بعثی ایجابی را مخالفت کرده است، آن هم در رابطه با عنوان وفای به نذر، بطوری که وقتی که می خواهند این را عقاب کنند، در مقام مؤاخذه به او نمی گویند که چرا نمازت را در حمام خواندی؟ به او می گویند: چرا با نذر مخالفت کردی؟ چرا یک تکلیف وجوبی را رعایت نکردی و امثال نکردی؟ اصلاً کاری ندارند به این که مخالفت نذرش در ضمن ایقاع صلاه در حمام بوده است. یک کسی دیگری هم که نذر کرده نماز شب را بخواند لکن عمداً ترک کرده است، وقتی که می آیند او را چوب بزنند، به او نمی گویند: چرا نماز شب نخواندی؟ به او می گویند که چرا مخالفت نذر کردی؟ پس ما روی چه حسابی حکم کنیم به این که صلاه این شخص در حمام باطل است؟ منشأ حکم به بطلان صلاه این در حمام چیست؟ ولو اینکه نهی متعلق به عبادت را ما موجب فساد بدانیم.

اینجا هزار مرحله از آن بحث دور است. اولاً- که عبادت متعلق کراهت نیست، آن چه متعلق کراهت است، تعیین است. کراهت که اقتضای بطلان ندارد، اگر با قطع نظر از نذر در حمام نماز می خواند و این عمل مکروه را انجام می داد «لم یکن صلاته باطله». این مستدل می خواهد با نذر این نماز را باطل کند، کجای نذر اقتضای بطلان نماز این را دارد؟ اصلاً «وفوا بالنذور» اگر چشم داشته باشد، چشمش صلاه در حمام را نمی بیند «وفوا بالنذور» عنوانش کلی «الوفاء بالنذر» است، کلی این عنوان متعلق وجوب قرار گرفته است، به مصادیق کاری ندارد، نه در مانحن فیه، نه در باب صلوه اللیل و نه در اشباه اینها، مصادیق مطرح نیست، لذا امر به وفای به نذر به اینجا ارتباط ندارد، گرچه دیروز گفتیم در مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد، اگر ضد را به معنای ضد عام معنا کنیم مقتضی را هم به معنای عینیت معنا بکنیم و بگوییم: امر به شیء، عین نهی از ضد عام هست. ولی در امر به شیء ببینیم به چه امر شده است که شما می خواهید بگویید: امر به شیء، عین نهی از ضد عام آن است؟ امر به وفای به نذر متعلق است اگر این را عین نهی از ضد عام بگیریم معنایش این است که «عدم الوفاء یکون محرّماً»، این به صلاه در حمام چه ارتباطی دارد؟ به صلاه در حمام، نه امری از ناحیه وفای به نذر متعلق است و نه نهی ولو اینکه ما امر به شیء را مقتضی به معنای عینیت، عین نهی از ضد عامش بگیریم، اما اگر امر به عنوانی متعلق شد، نهی هم به ترک آن عنوان متعلق می شود، نهی به «ترک الوفاء بالنذر» متعلق می شود و «ترک الوفاء بالنذر» یک مسأله کلی است گرچه در خارج مصادیق دارد و با مثل نماز شب و ترک تصدّق به فقیر و ایقاع صلاه در حمام اتحاد پیدا می کند، لکن این اتحاد، اتحاد کلی با مصادیقش است و در مسأله تعلق امر و نهی، مسأله کلی و مصداق این وصف را ندارد که اگر حکم به کلی متعلق شد، مصادیق هم متعلق حکم هستند، مصادیق هم مأمور به، مصادیق هم منهی عنه هستند.

پس در مسأله نذر هیچ راهی برای ابطال نماز در حمام بعد تعلق النذر نداریم، لذا استدلال مستدل هم باطل می شود. برای این که او بر این پایه بود که از راه بطلان صلاه در حمام بعد تعلق النذر می خواست استدلالش را ذکر کند و ما با این تحقیقی که ذکر کردیم صلاه در حمام مطلقاً صحیح است، چه نذر به ترکش متعلق بشود یا نشود.

## اشکال بر اعمی در مورد نادر و حل آن بر مبنای مختار

یکی از اشکالاتی که به مستدل می گوئیم این است که اگر نادر در مقام نذر گفت: «لله علیّ ان لا اصلی صلوه صحیحه» اگر این قید صحیحه را شخص نذرکننده در مقام انعقاد نذر آورد، شما

اعمی‌ها مشکل را چطوری حل می‌کنید؟ روی بیانی که ما عرض کردیم، هیچ فرقی نمی‌کند چه بگوید: «لله علیّ ان لا اصلی فی الحمام» و چه بگوید: «لله علیّ الا اصلی صلوه صحیحه» هر طور نذر کند بعد تعلق النذر، سلب قدرت از ناذر می‌شود، نه این که عملی که در خارج انجام داده است به عنوان عمل فاسد تلقی می‌شود که شما بگویید: عمل فاسد چه طوری می‌تواند مخالفت نذر و حث نذر باشد؟

به نظر من این مقدار توضیحات در مسأله نذر، مشکل نذر را حل کرد. این آخرین دلیلی بود که اعمی‌ها به آن تمسک کرده بودند. حالا- نتیجه ادله صحیحی‌ها و اعمی‌ها و اینکه در این بحث با این راهی را که به این صورت طی کردیم، چه باید بگوییم؟ این را ان شاء الله فردا عرض می‌کنیم.

### پرسش:

- ۱ - دلایل متوجه به ناذر در تکلیف کراهتی را بیان کنید.
- ۲ - مسامحه در قول فقهاء به وجوب تکلیف واجب به نذر چیست؟
- ۳ - مراد از رجحان در نذر را توضیح دهید.
- ۴ - فرق این مسأله با مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### بحث صحیحی و اعمی در خصوص الفاظ عبادات

ترتیب بحث در باب صحیحی و اعمی در خصوص الفاظ عبادات، این بود که اولاً محل نزاع بین این دو را مشخص کردیم و ثانیاً اشاره ای به ترتب ثمره کردیم. اما آن مقداری که بحث شد، ثابت کرد که یک ثمره مهمه ای بر این بحث مترتب است و آن این بود که اعمی به اطلاقات کتاب و سنت، در مورد الفاظ عبادات می تواند تمسک کند. اگر شک کند که سوره جزئیت دارد یا نه؟ به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»

که واجد شرائط تمسک به اطلاق باشد می تواند تمسک کند، اما صحیحی به لحاظ اینکه تمام اجزاء و قسمت مهمی از شرائط را دخیل در مسمی می داند، نمی تواند تمسک به اطلاق بکند. برای این که عنوان در مورد، مشکوک است و محرز نشده است. او اگر شک می کند که سوره در نماز جزئیت دارد یا نه؟ روی قول صحیحی، شک به این برمی گردد که آیا نماز بدون سوره «صلوه أم لیست بصلوه؟» و با عدم احراز عنوان «صلاة» نمی تواند به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک بکند که تفصیلش را گذرانندیم. بعد از این بحث، نوبت به ذکر ادله صحیحی ها رسید، مرحوم آخوند(ره) از جمله کسانی بودند که این قول را اختیار کردند، لذا در درجه اول، ادله صحیحی ها را ایشان مطرح کردند که همه این ادله مورد مناقشه و اشکال قرار گرفت و نتوانست مدعای ایشان را ثابت کند.



بعد از آن، در ادله اعمی ها، قسمت زیادی از ادله اینها مخصوصا همین مسأله نذر که آخرین دلیل اعمی ها بود، کاملا مورد مناقشه و اشکال واقع شد، اما در عین حال، بعضی از ادله قابل قبول بود که من باز اشاره می کنم با این که بحث را مفصل ذکر کردیم.

### استعمال حقیقی در کامل و ناقص بنا بر قول اعمی

یک دلیل که برای اثبات قول اعمی، دلیل خوبی است و نمی توانیم در آن مناقشه کنیم این بود:

روش شارع در مقام تسمیه برای ماهیات مرکبه، مثل روش مخترعین و مکتشفین در مقام تسمیه برای مخترع مرکب خودشان است. اگر یک مخترعی یک مرکبی را اختراع کند که این مرکب، دارای اجزاء و خصوصیات است، دارای مواد و شرایطی است و می بیند که این اجزاء و شرایط، گاهی تحقق دارد و مرکب اتصاف به تمامیت پیدا می کند و گاهی تحقق ندارد و مرکب ناقص خواهد بود و از طرفی می بیند که مسأله نیاز استعمالی، همان طور که در مرکب تام وجود دارد، به همان مقدار یا بیش از آن مقدار، نیاز استعمالی در موارد نقص، تحقق دارد، مثلا در کلمه ماشین، این طور نیست که همیشه ماشین دارای اجزاء و شرایط باشد، این همه دکانها و مغازه ها که هر کدام اعلام کرده اند که فلان نقص ماشین را تکمیل می کنند، نقصهای مختلف، از نواحی متعدد، این شخص نیاز دارد که کلمه ماشین را در رابطه با این تکمیل کننده زیاد به کار برد و استعمال بکند، همان طور که در ماشین صحیح نیاز استعمالی وجود دارد، شاید استعمال این کلمه در مورد نقص، به مراتب بیش از استعمالش در مورد تمامیت باشد. در نتیجه آن حکمتی که اقتضای وضع می کند و آن جهتی که مؤثر در تحقق وضع است، اقتضاء می کند که کلمه ماشین برای یک معنای اعم وضع بشود که مردم بتوانند با استعمال این لفظ در مورد تمامیت و در مورد نقص، نیاز استعمالی خودشان را برطرف کنند.

این یک مطلب عقلایی غیر قابل انکار است، بطوری که اگر بخواهیم این استعمالات را در مورد ناقص، مجازی فرض بکنیم، گاهی از اوقات عرف به ما می خندد، کسی که مثلا حتی موتور ماشینش از بین رفته حالا آمده برای این که موتوری جای آن موتور از بین رفته نصب بکند، چه چیزی تعبیر می کند؟ می گوید «انّ هذا الذی کان ماشینا» اینطور است اگر اینطور بگوید، به او می خندند، تعبیر، همان تعبیر متعارف معمول، به صورت حقیقت در همین موردی که نقص تحقق پیدا کرده است.

شارع هم ظاهرش این است که همین رویه را انتخاب کرده است، این طور نیست که در مقام تسمیه یک روش جدیدی داشته باشد، بگوید: درست است که عقلا برای مرکبات اختراعی خودشان یک معنای اعمی را مسمی و موضوع له قرار می دهند، اما ما که شارع هستیم و مطلبی را به نام «صلاه» که یک مرکبی است مثلا اختراع کردیم، حالا نمی خواهیم در مقام تسمیه، آن روش عقلا را رعایت بکنیم، ما می خواهیم کلمه «صلاه» را مسمايش را خصوص «صلاه» صحیحه قرار بدهیم تا هر کسی

می آید استعمال نماز را، در نماز فاسد بکند با اینکه فروع نماز فاسد الی ما شاء الله است و سؤالات در این رابطه الی ما شاء الله است، در رساله ها هم مباحث مربوط به نماز فاسد فی حد اکثره است، بگوییم: همه اینها این استعمالات را مجازا استعمال بکنند، به کجا برخورد می کند؟ مسأله این نیست، اگر کسی دنبال واقعیت است، واقعیت با این معنا تطبیق نمی کند واقعش این است که مقام نامگذاری شارع هم همان نحوی است که بین عقلا متداول و متعارف است، منتها مرکبات آنها، مرکبات خارجی است، شارع مرکب اعتباری است، اما اعتباری بودن و خارجی بودن در این جهت نمی تواند فارق باشد، که توضیح این را عرض کردیم.

### فرق ماهیت کلیه و اعلام شخصیه از نظر عناوین

یکی از ادله هم که حالا شما دلیل می خواهید اسمش را دلیل یا مؤید بگذارید، این مسأله بود که ما در عناوین کلیه، می بینیم که اسم برای همان ماهیت کلیه قرار داده می شود، به خلاف اعلام شخصیه، اعلام شخصیه یک مسمای خارجی بیشتر ندارد، اما در عناوین کلیه که شما می گوئید: «صلاه» هم مثل رجل و مثل انسان برای یک معنای کلی و ماهیت کلیه وضع شده است. (استحاله هم اگر فرض کنیم نداشته باشد که این بحثها را گذرانندیم). آیا در مقام تسمیه که مسمی عبارت از یک عنوان کلی است، مناسب هست که این عنوان کلی را اولاً: یک وجود کنارش بگذاریم؟ ثانیاً: وجودش را وجود خارجی کنیم نه وجود ذهنی و ثالثاً: در وجود خارجی بعضی از نمازهایی را که اتصاف به صحت دارد برای این که در وجود خارجی هم گاهی نماز فاسدا واقع می شود، بیایم کلمه صحت، معنای صحت را که این صحت لازم هم نیست. «قد یکون مع الوجود» آن هم وجود خارجی، آن هم وجودی که غیر از مرحله ماهیت و غیر از مرحله مسمی است، این را دخالت در مسمی بدهیم؟ بگوییم: صحتی که «قد یکون اثرا لوجود الصلوه» آن هم نه وجود ذهنیش، بلکه وجود خارجیش، که هر دو وجود چه ذهنی و چه خارجی باشد بعد از مرحله ماهیت مطرح است و بعد از مرحله ماهیت رتبه پیدا می کند این را از آنجا برداریم و بیآوریم روی مسمی بگذاریم. در ردیف ماهیت قرارش بدهیم در ردیف عنوان قرار بدهیم.

این مطلب اگر استحاله هم نداشته باشد لکن یک استبعاد کلی دارد. بله اگر یک وقت چیزی در مرحله ماهیت مطرح است مثل این که انسان حیوان را مقید به ناطق بکند. ناطق هم در مرحله ماهیت مطرح است. مانعی ندارد قید حیوان بشود، هر دو فی مرحله الماهیه است، اما صحت که در مرحله ماهیت نیست، وجود متأخر از ماهیت است، آن هم وجود خارجی، آن هم نه همه وجودات خارجی، بعضی از وجودات خارجی است که صحت دارد و آثار صحت بر آن ترتب پیدا می کند. آیا این فی کمال الاستبعاد نیست که انسان بخواهد در مرحله ماهیت به عنوان دخالت در مسمی و به عنوان قید

در مسمی آن را بیاورد؟ لذا بنظر می رسد با توجه با ادله طرفین این که بعضی از ادله اعمی ها قابل قبول است و در نتیجه آن چه به ذهن می رسد این است که در این بحث، ما در الفاظ عبادات قائل بشویم به این که موضوع له آنها اعم از صحیح و فاسد است. این نتیجه بحثهای طولانی گذشته در باره صحیحی و اعمی است که این بحث مربوط به الفاظ عبادات بود.

الاین بحث در الفاظ معاملات است. اما در باب معاملات مثل بیع، صلح، اجاره، حتی مثل نکاح که نکاح هم از معاملات بالمعنی الاعم است، بحث نسبتا مفصلی دارد که بنظر رسید چون سر بحث است گرچه یک قسمت را هم من مطالعه کردم و گفتم یک روز هم بحث باشد مانعی ندارد، اینجا را دیگر ان شاء الله برای بعد از ماه رمضان بگذاریم. در ماه رمضان هم ما یک برنامه درسی روی قواعد فقهیه داریم که در این یکی دو سال داشتیم. استفاده ای بود که از ماه رمضان شد، من یک عنایت خاصی روی قواعد فقهیه دارم، چون کمتر مورد بحث واقع می شود. مباحث فقهیه چرا؟ مباحث اصولیه چرا؟ اما قواعد فقهیه چون یک حالت برزخی بین مسائل فقهی و مسائل اصولی دارد، کمتر بحث می شود. در ماه رمضان گذشته نه قبل از آن، ما یک قاعده لا-حرج را در ماه رمضان بحث کردیم بسیار به نظر خودم بحث خوبی بود. حالا اگر توفیقی باشد در ماه رمضان صبحها ساعت ده در همان مدرسه فیضیه از همان روز اول ماه رمضان ان شاء الله به عنوان بعضی از قواعد فقهیه اگر حیاتی باشد ما بحث خواهیم کرد ان شاء الله.

### تحلیل استاد از فتوای حضرت امام(ره) در مورد سلمان رشدی

به لحاظ اینکه روز آخر بحث است. چند جمله ای مناسب است در این قضایایی که اخیرا واقع شده است. یکی دو جمله در این رابطه من عرض می کنم چون خیلی به ما مراجعه می کنند و سؤال می کنند. البته اطلاعات من در این قضیه کامل نیست؛ من به تمام ابعاد و مراحل سیر این مسأله وقوف کامل ندارم، شاید یک مقدار بیشتر از آنچه که شما از رسانه های گروهی و مطالب خارجی شنیدید، باشد که ذکر آنها لزومی ندارد، ولی مسأله ای را که من در این رابطه باید به شما تذکر بدهم مسأله این است:

اولا- نفس این قصه حتی بر شخص امام بزرگوار(مدظله) یک پیش آمد غیرمترقبه و بسیار ثقیل و سنگین بود. مسأله، مسأله بسیار با اهمیتی بود که ما در خواب هم نمی دیدیم که چنین مسأله ای تحقق پیدا کند. در طول انقلاب و پیروزی، شاید چنین مسأله مهمی تا به حال پیش نیامده باشد. ما این همه که در موارد مختلف روی مسأله ولایت فقیه و مخصوصا روی مسأله رهبری امام تکیه می کنیم که دیگر بالعیان این معنا برای ما روشن شده است که رهبری امام تمام ابرقدرتها را به زانو در آورد. حتی در این قصه سلمان رشدی آن عکس العملی که در ابتدای امر جامعه اقتصادی اروپا نشان

داد، حتی مسئولین رده اول کشور ما را هم شاید به تزلزل انداخت. اما تنها کسی که سر سوزنی در او تزلزل به وجود نیامد و با بینش کامل و با اعتقاد به اجرای حکم خدا در این میدان وارد شد، شخص امام بزرگوار بود که در اول ما فکر نمی کردیم که در این قصه این قدر موفق بشویم. زمینه را امام بزرگوار جوری به وجود آورد که کشورهای اسلامی شاید برخلاف میلشان و برخلاف رضایت باطنیشان مجبور شدند که نظریه امام را تأیید کنند. این مسائل را شما خیلی سطحی ملاحظه نکنید، بدانید که در دنیا بعد از ده، دوازده قرن برای اولین بار این مسائل دارد تحقق پیدا می کند، خیلی مسأله روشن است در طول تاریخ اصلا شیعه را به حساب نمی آورند. همین الان هم همین جور است.

آنهایی که انتشارات در مکه و در مدینه را مخصوصا در ایام حج ملاحظه می کنند می بینند که آنها اصلا ما را از جرگه اسلام می خواهند خارج کنند. آن کتابی که آن مردک نوشت «جاء دور المجوسی»؛ یعنی «الشیعه مجوسیه» این خلاصه این کتاب این است که «الشیعه لیست بمسلم». «الشیعه مجوسیه» مقصود این کتاب از اول تا آخرش این است. آن وقت در دنیایی که شیعه به این عنوان مطرح است و این جور مورد طعن و انتقاد و تهمت و حرفهای مختلف است. یک رهبر شیعه بتواند چنین موقعیتی برای شیعه در عالم به وجود بیاورد که ابرقدرتها در مقابلش زانو به زمین بزنند و انگلستانی که قرنها به عنوان حاکم بر کشورهای اسلامی مطرح بوده، در این بازی سلمان رشدی خودش اعتراف کند به اینکه شکست خورد و بازی او به جایی نرسید. ما بحمد الله دارای چنین شخصیتی هستیم و واقعا هم باید برای این نعمت الهی که خداوند به ما عنایت کرده است، سپاسگذار باشیم و بهترین دعاها را در رابطه با ایشان داشته باشیم. وقتی مسأله به این کیفیت پیش ما مطرح است و دخالت رهبری در این قضیه به طور مستقیم است، دیگر من و شما اصلا لازم نیست که حتی پیش خودمان فکر کنیم که فلسفه این مسأله چیست؟ سیر این مسأله چه جوری بوده است؟ چه جریانها و چه حرفهایی در این رابطه مطرح بوده است. اصلا مبنای شیعه در برابر ائمه «علیهم السلام» و در برابر نواب ائمه، که دید ما به امام به عنوان نائب الامام مطرح است، همین است. بنای شیعه بر همین مسأله بوده است. ما از خود شما شنیدیم قاعدتا من یادم نیست که خودم در کتابی مطالعه کرده باشم، ولی از شماها شنیدم پای منبر فرمودید: که یکی از اصحاب امام صادق (علیه السلام) خدمت امام صادق (علیه السلام) رسید حالا جزئیاتش را نمی دانم، خلاصه مسائلی صحبت شد. بعد این شخص به امام صادق (علیه السلام) عرض کرد: اگر شما یک سب را دو نصف کنید و بگویید: این نصف حلال و این نصف حرام، من نه تنها از شما سؤال نمی کنم چرا؟ در قلبم هم نمی آید که چرا چون امام گفت: این سب نصف حرام و نصف حلال، سمعا و طاعه.

معنای امامت در شیعه چنین معنایی هست و اصولا- نیاز به رهبری روی چنین پایه ای است و الا اگر هر مسأله ای بخواهد به وجود بیاید بنده بگویم: آقا چرا؟ شما برسید علت چیست؟ دیگری

بیرسد فلسفه چیست؟ پس این ولایت فقیه چه معنایی پیدا کرد. بله اگر بنده طلبه کاری کنم، شما حق دارید که برسید که چرا این کار را کردید؟ من باید منطقی شما را قانع کنم. اما در برابر امام آن هم یک چنین امامی که تاریخ نظیرش را نشان نداده است جز مسأله تعبد و سمعا و طاعه اصلا تزلزلی نباید در ذهن کسی بیاید که چرا اینطور شد؟ بالاخره ولّی فقیه عادل است. این که اسلام این قدر دم از عدالت می زند معنایش این است که اگر کسی روحیه عدالت در او نباشد، امکان دارد حساب خرده تسویه کند. کسی که عادل نیست این ممکن است حساب خرده ای در کار باشد. اما کسی که عادل است و بلکه بالاتر از عدالت است و ما او را تالی تلو عصمت می دانیم که البته عقیده شخص خودم را در این رابطه عرض می کنم، دیگر مسأله ای ندارد؛ یعنی اطمینان هست به اینکه صلاح اسلام و صلاح نظام اسلام و صلاح انقلاب در این تشخیص داده شده است، تشخیص من و شما که معتبر نیست.

تشخیص شخص او که در این مسأله و امثالش دخالت مستقیم دارد، متبع است. و ما هم مطمئن هستیم هیچ مسأله ای جز در رابطه با حفظ نظام، حفظ انقلاب و حفظ مسائل مربوط به اسلام مطرح نیست، منتها تشخیصش با من و شما نیست، این تشخیصش با شخص خود امام است.

باز این نکته را من تذکر بدهم: شما فرض نکنید که این مسأله از نظر امام یک مسأله جزئی بوده است. او به عمق این مسأله و اهمیت این مسأله از من و شما واقف تر است. اما وقتی که هدف اسلام و نظام اسلامی شد، آنهم با توطئه هایی که مثل قضیه سلمان رشدی ملاحظه کردیم که هدف استکبار جهانی این است که از راه فرهنگ ما را خرد و خمیر کند، پیدا است که در مقابل چنین توطئه هایی باید یک مسائل قاطع و جدی باید به وجود بیاید. اگر امام در رابطه با سلمان رشدی اقدام نمی کرد، فردا کتاب دیگری پیش می آمد با مطالب زننده تر و در سراسر دنیا هم منتشر می کردند. خیال نکنید این مردم روی جهل خودشان تحت تأثیر تبلیغات قرار می گیرند، تمام ادیان و مذاهب باطله، در روی این جهان پیرو و تابع دارد. برای این که اینها تبلیغ کردند حالا کم یا زیاد برای خودشان پیرو درست کردند. بالاخره آن را که من می خواستم خدمت برادران عرض بکنم این است که مسأله چون ارتباط با یک مرکزی دارد که آن مرکز تمام ابعادش از نظر ما مورد اعتقاد است و مورد اطمینان است، حالا خصوصیاتش هم برای من و شما روشن نشود، هیچ مسأله ای نیست و تزلزلی هم در کسی در هیچ رابطه ای نباید به وجود بیاید و ان شاء الله در سفر تبلیغی شما که بمناسبت ماه مبارک رمضان تشریف می برید و طبعاً همه شما گرفتار سؤال از یک چنین مسأله مهمه ای خواهد شد، من عقیده ام این است که حالا شاید راه بهتری خودتان برای جواب داشته باشید، اما به نظر من می آید که اگر این جور مسأله را با مردم مطرح بکنید هم واقعیت مسأله است و هم برای آنها قابل قبول است و اصلا صحیح نیست که هر عوامی به انسان برسد بگوید: علت چه بود؟ علت را چه لزومی دارد که مردم بفهمند علت چه بود؟ آن کسی که این کار را کرده است با توجه به علت کرده است. حالا علت هر چه می خواهد باشد.

در حقیقت این مثل یک سری احکام شرعی می ماند که برای ما تا روز قیامت هم روشن نمی شود. شما اگر تمام عقلای عالم را جمع بکنید، بگویید: نماز چهار رکعتی را اگر من پنج رکعت بخوانم، آیا جرم است؟ جز این است که من ده دقیقه بیشتر خدا را عبادت کردم؟ جز این است که یک رکوع و دو سجود بیشتر انجام دادم؟ جز این است که تسیحات را مکرر کردم؟ چرا می گویید: نماز چهار رکعتی اگر پنج رکعت خوانده بشود باطل است؟ هیچ فلسفه ای برای این تا روز قیامت من و شما نمی توانیم پیدا بکنیم و اصلاً به ذهنمان هم نمی آید چرا و چه علتی دارد؟ حالا نقیصه یک علتش روشن است، اما زیاده چرا موجب بطلان عبادت و بطلان «صلاه» بشود؟ لذا به نظر می آید که مسأله را به همین صورت برای مردم مطرح بکنید تا اگر مردم مثلاً تزلزلی داشته باشند، از تزلزل بیرون بیایند.

یک مطلب دیگر هم که من عقیده ام این است که این مسأله، کم کم دارد به صورت شعار در می آید، توصیه به تقوا است. می بینید که حتی در نماز جمعه های ما مثل این که چون توصیه به تقوا یکی از وظایف خطیب در خطبه های نماز جمعه است، یکی دو جمله به عنوان شعار گفته می شود و تمام می شود. اما واقعیت این مسأله را شما باید همیشه مراقبت داشته باشید. تقوا در تمامی اعضاء، حتی در فکر. انسان بی خود نسبت به کسی سوءظن نبرد، این خلاف تقوا است. نگاه به چیزی که «یحرم النظر الیه» نکنند. زبان که مهمترین عامل برای گمراه کردن انسان و ضلالت انسان است، این زبان را کنترل کند، هر چه به ذهن انسان می آید به کسی نسبت ندهد. هر حرفی که را که انسان می شنود به مجرد شنیدن، ترتیب اثر به او ندهد.

مسائل خیلی دقیق است. یک وقت می بینی با یک جمله، انسان آبروی یک کسی را تا آخر عمر می برد، بطوری که تا آخر عمر نمی تواند سربلند کند. منشأ آن یک جمله است. یک ثانیه، یک لحظه این زبان حرکت کرد و یک جمله ای درباره کسی گفت و او را به خاک سیاه نشانده الی آخر العمر، مسؤولش آن کسی هست که این جمله را گفته است. برادران، زبانتان را کنترل کنید، این زبان بلا به روز انسان می آورد. هر حرفی می زنید بسنجید و ببینید شارع اجازه می دهد شما این حرف را بزنید یا نه؟ آیا تحقیق کردید این حرف را بزنید یا نه؟ چه درباره شخص چه درباره گروه های اسلامی و چه درباره این ها که مسؤولیت دارند. همه اینها مورد حساب و کتاب هست. اگر اینها واقعیت ندارد که ما نمی توانیم چنین حرفی را بزنیم، اگر واقعیت دارد، پس چه کسی باید به اینها عمل کند؟ آیا من و شما اولی هستیم به عمل به این مسائل یا یک بازاری و اداری؟ وقتی که در یک مجلسی می نشینید آیا بازاری بهتر زبانش را کنترل می کند یا من و شما؟ ما باید زبانمان را کنترل کنیم، باید تمام اعضایمان کنترل باشد، ما باید مجسمه تقوی در بین جامعه باشیم. در غیر این صورت به جای این که ما مروج باشیم مخرب هستیم.

یکی از آقایان محترم تهران که مرد خوبی بود با ما نسبت داشت. فوت شد، می گفت: یک روزی در یک مجلسی که سی چهل تا از آقایان تهران بودند، نشسته بودیم؛ یک کسی گفت: من می خواهم از شماها سؤالی کنم؛ از اولی پرسید، گفت: شما برای چه سهم امام می خورید؟ او گفت من مسجد می روم مسأله می گویم، منبر می روم. از دومی پرسید: تو برای چه سهم امام می خوری؟ او هم یک چنین چیزهای صحبت کرد. گفت: نوبت رسید به من، از من پرسیدند برای چه سهم امام می خوری؟ گفتم واقعه را بگویم؟ گفتند: بله، گفت: من سهم امام می خورم که مخرب اسلام نباشم همین مقدار.

می خورم که تخریب اسلام نکنم. برادرها ما گاهی در صورت ترویج و در قیافه ترویج، مخرب هستیم. انسان خودش هم نمی فهمد دارد چه کار می کند خودش نمی فهمد که وقتی این را با اسم اسلام ملاحظه می کنند چه برداشتی از این دارند. کارهایش یک کارهایی نیست که با اسلام ۱۰۰٪ منطبق باشد و اگر خدای نکرده یک نوع انحرافات اخلاقی و اینها در او وجود داشته باشد که «علی الاسلام السلام».

پس بدانید ما خیلی در مخاطره هستیم. آن که جامعه انتظار دارد، حتی قبل العلم، تقوا است.

روحانی متقی ارزشمند است ولو این که سواد هم نداشته باشد، چرا؟ ممکن است علتش را پرسید؛ برای این که اگر روحانی متقی بود آمدند یک مسأله از او پرسیدند این یا جوابش را بلد است یا بلد نیست. اگر جوابش را بلد است می گوید، اگر بلد نیست حرف بی حساب نمی زند، چون متقی است.

می گوید: آقا! اجازه بده من بروم پرسم؛ کتاب را بینم بعد بیایم جواب مسأله شما را بدهم. امیدوارم خداوند این انقلاب را هرچه بیشتر مستحکم بفرماید و امیدوارم خداوند رهبر بزرگوار انقلاب را طول عمر و سلامتی عنایت بفرماید. و السلام علیکم و رحمه الله و برکاته.

## پرسش:

۱ - استعمال حقیقی در کامل و ناقص بر قول اعمی چگونه است؟

۲ - فرق ماهیت کلیه و اعلام شخصیه از نظر عناوین را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### استعمال عناوين معاملات در صحيح يا اعم

بحث ما در رابطه با صحيح و اعم در عبادات تمام شد. اما بحثی در همین رابطه در باب معاملات به معنای اعم که شامل نکاح هم می شود، وجود دارد که آیا عناوینی که در باب معاملات به معنای اعم داریم مثل عنوان بیع، اجاره، نکاح و عناوینی از این قبیل آیا موضوع له اینها خصوص معانی صحیحه از این امور است.

آیا بیع؛ یعنی بیع صحیح به طوری که استعمال بیع در فاسد به صورت مجاز باشد؟ آیا اجاره؛ یعنی اجاره صحیح به طوری که استعمالش در اجاره فاسد مجاز باشد، آیا نکاح معنای حقیقی و موضوع له اش نکاح صحیح است به طوری که استعمالش در نکاح فاسد مجاز باشد؟ یا این که تمامی این عناوین همین طوری که در صحیح به عنوان حقیقت مطرح است در فاسد هم این عناوین حقیقه استعمال می شود. پس شبیه همان معنایی که در باب عبادات مورد بحث بود، در باب معاملات هم مورد بحث است. لکن قبل از این که وارد این بحث بشویم و ببینیم که آیا حق با قول صحیحی یا قول اعمی است؟ یک مقدمه ای را مرحوم آخوند(ره) در کتاب کفایه اشاره کرده اند که با مقداری توضیح ذکر می شود و بعد وارد بحث شویم.



مرحوم آخوند(ره) می فرمایند: نزاع صحیحی و اعمی و جریان این نزاع در باب معاملات، متوقف بر این معناست که ما موضوع له الفاظ و عناوین معاملات را، اسباب بدانیم. اما اگر موضوع له مسببات شد، معنایش عبارت از اموری بود که مترتب بر این معاملات می شد، دیگر جای بحث صحیحی و اعمی نیست و این نزاع اصولاً روی این فرض نمی تواند جریان پیدا کند که این مطلب نیاز به توضیح دارد، واقعیت همین است که ایشان بیان فرمودند. اما برای رسیدن به این واقعیت باید قدری بررسی بکنیم. در باب معاملات، اصولاً غیر از باب عبادات است. در باب عبادات ولو اینکه ما آثاری را مترتب بر عبادات می دانیم، لکن آن آثار در باب عبادات این جور نیست که مورد نظر باشد و یا متعلق امر واقع شده باشد. اما در باب معاملات می بینیم که یک اسباب و مسبباتی تحقق دارد. در باب بیع یک ایجاب و قبولی تحقق دارد و یک ملکیتی که مترتب بر این ایجاب و قبول است، یک تملیک و تملکی که مسبب از این ایجاب و قبول است و حتی در معامله معاطات، که جانشین ایجاب و قبول است همان تعاطی عملی و همان اعطا و اخذ عملی، جانشین عقد خواهد بود؛ یعنی عنوان سببیت دارد و مسبب آن ملکیتی است که حاصل می شود، آن نقل و انتقالی است که تحقق پیدا می کند، یعنی: «البيع سبب للملكية»، «عقد النكاح سبب للزوجیه» و هكذا در رابطه با سایر عقود. پس ما می بینیم در باب معاملات، سببی و مسببی وجود دارد. این سبب و مسبب را باید ملاحظه کنیم در رابطه با سببها به لحاظ این معنا که سبب عبارت از یک امر مرکبی هست؛ یعنی دارای اجزاء و شرائط هست. چیزی که جنبه ترکیب در آن باشد و مخصوصاً اگر توأم با وجود شرائط باشد، مثل این که بگویند: ایجاب مقدم بر قبول می باشد، این جنبه شرطیت دارد. حالا از باب مثال به لفظ عربی تحقق پیدا کند، باید ایجاب و قبول به صیغه ماضی تحقق پیدا کند و همین جور سایر شرایطی که در مسأله ایجاب و قبول در مکاسب و اینها ملاحظه فرمودید.

پس درباره اسباب ما هم ترکیب و هم شرائط را ملاحظه می کنیم. آن وقت اگر یک شیئی دارای ترکیب باشد و علاوه بر شرایطی در آن اعتبار شده باشد، این قابل این است که اتصاف به صحت و فساد پیدا کند، برای این که مرکب ذات اجزاء، «يعتبر فيه الشرائط» این حالات مختلفی دارد، یک وقت همه اجزاء مجتمع است، همه شرائط وجود دارد، ما می توانیم بگوییم: این مرکب صحیحاً واقع شد؛ یعنی تمام الاجزاء و تمام الشرائط. و اگر کمبودی از نظر اجزاء یا شرائط داشته باشد، می توانیم بگوییم: این مرکب، فاسداً واقع شد، برای خاطر این که تمام الاجزاء نیست، تمام الشرائط نیست. پس در رابطه با اسباب که ملاحظه می کنیم، می بینیم مسأله صحت و فساد کاملاً می شود مطرح بشود، ایجاب و قبول در بیع گاهی ممکن است صحیحاً واقع بشود آن وقتی که هم ایجاب و هم قبول و هم شرائط معتبره

تحقق داشته باشد. و گاهی می تواند فاسدا واقع بشود، جایی که بعضی از اجزاء و یا بعضی از شرائط در آن تحقق نداشته باشد. لذا در دایره اسباب مسأله صحت و فساد کاملا مطرح است و کاملا اطلاق صحیح و فاسد تحقق پیدا می کند حقیقتا. اما اگر سراغ مسیبات آمدم، در مسیبات در باب بیع عبارت از ملكيه المبيع است، ملكيه الثمن نسبت به بايع است. در باب اجاره، ملكيه المنفعه نسبت به مستأجر تحقق پیدا می کند. آیا در ملكيت صحت و فساد تصور می شود؟ ما می توانیم بگوئیم: «ملكيه صحيحه و ملكيه فاسده». اولاً که ذهن ما از این تعبیر ابا دارد که بگوئیم: «الملكيه الصحيحه و الملكيه الفاسده» این یک تعبیری است که با ذهن و ذوق و تعابیر ما هیچ گونه سنخیت ندارد.

### علت عدم صحت تصور ملكيت صحيحه و ملكيت فاسده

چرا ملكيت صحيحه و ملكيت فاسده غير متصور است؟ برای این جهت که اولاً- ملكيت يك امر مركبى نیست، يك ماهيتى نیست که در آن تركيب وجود داشته باشد که ما این مركب را گاهى تام الاجزاء ببینیم و گاهى ناقص الاجزاء ملاحظه بکنیم. ملكيت يك معنای بسیط است، نه يك معنای مركب. و ثانيا ملكيت يك واقعتى نیست، ملكيت يك امر اعتبارى است. كسى که كتابى را خريد و مالك كتاب شد اينجور نیست که در اینجا ما سه واقعت داشته باشیم: يك واقعتى به عنوان مالك، يك واقعتى به عنوان مملوك و يك واقعتى به عنوان ملكيت، مسأله ملكيت غير از مسأله «زيد فى الدار» است. ما در بحث حروف تبعا لمرحوم محقق اصفهانی (ره) عرض می کردیم که سه واقعت داریم: يك واقعت به نام زيد است، يك واقعت به نام دار است، يك واقعت به عنوان ظرفيت دار برای زيد است، که قبل از آن که زيد در دار بيايد، این واقعت تحقق نداشت، بعد از آن که زيد در دار یا در مدرسه آمد، این واقعت تحقق پیدا می کند، مسأله «زيد فى الدار» غير از مسأله «زيد مالك للكتاب» است، «زيد مالك للكتاب» دو واقعت بیشتر وجود ندارد: يك واقعت عبارت از زيد است.

يك واقعت هم عبارت از كتاب، مطلب سومى که اینجا تحقق دارد يك اعتبارى است که عقلا و شارع می کنند. گاهى بين عقلا- و شارع اختلاف نظر وجود دارد. در مواردى عقلا- اعتبار ملكيت می کنند، ولى شارع در آن موارد اعتبار ملكيت نمی کند، مثل معاملات ربويه که دنیا را پر کرده است.

عقلای غير متدين در معاملات ربويه كاملا- اعتبار ملكيت می کنند، اما شارع به هیچ وجه اعتبار ملكيت ندارد. پس مسأله ملكيت امر اعتبارى است، حالا چه اعتبار شرعى و چه عقلايى، عقلا یا اعتبار می کنند ملكيت را که ملكيت است، یا نمی کنند ملكيت نیست، شارع یا اعتبار می کند ملكيت را ملكيت هست، یا اعتبار نمی کند ملكيت نیست. اما يك فرض سومى ما در رابطه با ملكيت تصور کنیم، چه از نظر عقلا- و چه از نظر شارع. و این که اعتبار بکنند يك ملكيت فاسده را، اعتبار ملكيت فاسده ما نمی بینیم که در بين عقلا و یا شارع وجود داشته باشد که هم اعتبار ملكيت باشد و هم در

عین حال ملکیت اتصاف به فساد داشته باشد. البته اگر اتصاف به فساد نداشت، اتصاف به صحت هم ندارد، برای این که اینها متقابل هم هستند، «ملکیت لیست معروضه لصحه و الفساد، لاین الملکیه» علاوه بر اینکه یک امر غیر مرکبی هست، یک امر اعتباری هم هست و در امر اعتباری امر دایر بین وجود و عدم است. چه در جو عقلا و چه در ماهیت شرع با این که اختلاف نظر هم وجود دارد، مع ذلک امر دایر بین وجود و عدم است، نه دایر بین صحت و فساد. و حتی در آن مواردی که بین شارع و عقلا- اختلاف وجود دارد، مثل همین معاملات ربویه که عقلا- اعتبار ملکیت می کنند کاملاً- و شارع هم اعتبار نمی کند ملکیت را، این اختلاف حقیقتش به چه برمی گردد؟

آیا در موردی که عقلا اعتبار می کنند و شارع نمی کند، معنایش این است که شارع می گوید: من ملکیت صحیحه را قائل نیستم؟ یک ملکیت فاسده قائم که بیایم ملکیت فاسده را این طور معنا کنیم، بگوییم: ملکیت فاسده؛ یعنی ملکیتی که خودش هست، اما اثر برایش بار نمی شود؟ آثار ملکیت برایش ترتب پیدا نمی کند، آنچه که از ملکیت متوقع است و مترقب است، «او لا- یترتب علیها»، اما اصل الملکیه اعتبارش محفوظ است که بیایم مثلاً- در معاملات ربویه مسأله را این طور توجیه کنیم، بگوییم: شارع اینجور نیست که در معاملات ربویه اعتبار ملکیت نکرده باشد، اختلافش با عقلا در رابطه با آثار ملکیت است؛ یعنی عقلا- در معاملات ربویه علاوه بر ملکیت، آثار ملکیت را هم مترتب می کنند، اما شارع در معاملات ربویه اعتبار ملکیت می کند، اما آثار ملکیت را مترتب بر ملکیت نمی داند. اینجا بیایم به این صورت یک صحیح و فاسدی در رابطه با ملکیت درست کنیم، بگوییم: ملکیت عقلاییه در معاملات ربویه یک ملکیت صحیحه هست به لحاظ این که همه آثار ملکیت برایش مترتب است، اما ملکیتی که شارع در معاملات ربویه قائل است ملکیت فاسده است به لحاظ این که ملکیت هست اما آثار ملکیت بر او مترتب نیست.

جوابش این است که اولاً- ما می دانیم که شارع در معاملات ربویه اصلاً اعتبار ملکیت نکرده، در آیه شریفه «أَحَلَّ اللَّهُ التَّيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» که ربا را در مقابل بیع قرار داده، معنای احلّ و حرّم آن حلیت و حرمت تکلیفی نیست، احلّ و حرّم به معنای امضاء و تنفیذ و ابطال و عدم تنفیذ است، وقتی که شارع می فرماید: ربا را ما تنفیذ و امضا نمی کنیم، معنایش این است که «الرباء لا یؤثر فی الملکیه، لا- یؤثر فی النقل و الانتقال»، اولاً- شارع در معاملات ربویه همان جوری که جمیع فقها این مطلب را قائل هستند، اعتبار ملکیت نکرده است و ثانیاً اعتبار ملکیت به این صورت لغو محض است، چه معنا دارد که شارع در ربا اصل ملکیت را قبول نکند و اعتبار نکند اما بگوید: این ملکیت «لا یترتب علیه اثر»، هیچ اثری از آثار ملکیت بر این ملکیت بار نمی شود، اعتبار ملکیت بدون اثر، اعتبار ملکیتی که «لا یترتب علیها اثر اصلاً»، این اعتبار جز لغو محض چیز دیگری نیست.

لذا معنا ندارد که شارع در معاملات ربویه اصل ملکیت را قائل باشد، لکن آثار ملکیت را سلب

کرده است.

## اختلاف نظر میان شارع و عقلا در باب معاملات

لذا اختلاف بین شارع و عقلا در همان وجود و عدم دور می زند، عقلا می گویند: در ربا ملکیت هست، شارع می فرماید: در ربا ملکیت نیست، «یدور امر الملكية بلحاظ العقلاء و الشارع بین الوجود و العدم»، نه «بین الصحة و الفساد» که ما در رابطه با عقلا بگوییم: آنها اعتبار ملکیت صحیح را می کنند و شارع ملکیت فاسده را. شما در مکاسب ملاحظه کردید، دو جور مثلا ملکیت داریم:

ملکیت مستقره و ملکیت متزلزله، ملکیت مستقره آن است که توقف بر چیزی ندارد، چیزی نمی تواند آن ملکیت را به هم بزند. اما ملکیت متزلزله آن است که به واسطهٔ خیار طرف مقابل و حق فسخ طرف مقابل یک حالت تزلزلی در آن وجود دارد. آیا این مسألهٔ تزلزل و استقرار که در باب ملکیت ملاحظه می شود، ملکیت را وارد وادی صحت و فساد می کند؛ یعنی ملکیت مستقره صحیح است و ملکیت متزلزله فاسد و باطل است؟ یا این که ملکیت چه مستقره و چه متزلزله باشد هیچ ربطی به مسألهٔ صحت و فساد ندارد. اما دو جور بودن از نظر تزلزل و استقرار سبب نمی شود که ملکیت هم دو حالت صحت و فساد پیدا کند، گاهی ملکیت را به عنوان ملکیت صحیح مطرح بکنیم و گاهی ملکیت را به عنوان ملکیت فاسده.

نتیجه این جور شد که در باب بیع، اگر ما مسیبات را در نظر بگیریم و همین جور در باب نکاح نسبت به زوجیت، زوجیت صحیح و فاسده در رابطه با مسبب تصور نمی شود، یا زوجیت را شارع و عقلا اعتبار می کنند و یا نمی کنند و بین عقلا و شارع در باب زوجیت هم مسألهٔ اختلاف نظر وجود دارد، یک خصوصیتی را شارع در باب زوجیت اعتبار کرده است، عقلا اعتبار نمی کنند. اما این به این معنا نیست که زوجیت عند العقلا آن جایی که شارع اعتبار نمی کند، صحیح باشد، اما عند الشارع زوجیت فاسد باشد! زوجیت، فساد ندارد، زوجیت یا تحقق دارد یا ندارد، یا اعتبار وجود شده «من ای ناحیه» یا نشده باشد، اما آن که می تواند اتصاف به صحت و فساد پیدا کند آن عقدی است که مؤثر در این اعتبار است، آن ایجاب و قبولی است که نقش در زوجیت دارد، در آن ایجاب و قبول، حالت صحت و فساد متصور است به لحاظ همان ترکیب و شرایطی که در آن اعتبار دارد.

پس این که مرحوم آخوند(ره) می فرمایند: در معاملات در صورتی می توانیم بحث صحیحی و اعمی را پیاده کنیم که عناوین و الفاظی که در باب معاملات مطرح هست موضوع له این عناوین و الفاظ، اسباب باشد، آن عقد و معاطات مؤثره در نقل و انتقال؛ مؤثر باشد، یعنی وقتی بیع را معنا می کنیم، بگوییم: «العقد المؤثر فی التملیک»، نکاح «العقد المؤثر فی الزوجیه» معنای حقیقی بیع و نکاح را عبارت از آن اسباب بدانیم، در اسباب چون مسألهٔ صحت و فساد مطرح است، می توانیم

بحث بکنیم که آیا موضوع له لفظ بیع آن عقد بیع صحیح است یا شامل فاسد هم می شود؟ اگر یک عقدی فاقد بعضی از اجزاء شد، فاقد بعضی از شرایط شد و عنوان فاسد بر آن انطباق پیدا کرد، آن هم داخل در موضوع له لفظ بیع است. اما اگر ما در باب عناوین معاملات، مسیبات را موضوع له بدانیم، بگوییم: «البيع هو التملیک و التملک» نه «العقد المؤثر فی التملیک و التملک»، «النکاح هو التزویج و التزوج» آن زوجیت را موضوع له لفظ نکاح بدانیم، آن ملکیت را موضوع له لفظ بیع بدانیم، دیگر بحث صحیح و اعم در باب معاملات به طور کلی باید منتفی بشود، برای خاطر این که ملکیت صحت و فساد ندارد، زوجیت صحت و فساد ندارد، ما نمی توانیم دیگر مسأله معاملات را در باب صحیح و اعم مطرح کنیم و در آن بحث بکنیم.

در نتیجه جریان نزاع در باب معاملات همان جور که مرحوم آخوند(ره) فرمودند: مبتنی بر این است که موضوع له این عنوان، اسباب باشد. اما اگر موضوع له مسیبات شد اینجا دیگر خارج از بحث است. بعد مرحوم آخوند(ره) نظر خودشان را در این رابطه می فرمایند: همان جور که در باب عبادات قائل به صحیح شده بودیم و می گفتیم که الفاظ عبادات برای خصوص معانی صحیحه موضوع قرار گرفته، در باب معاملات هم، همین نظر را داریم که بیع برای عقد صحیح وضع شده، نکاح برای آن عقد صحیح مؤثر در زوجیت وضع شده است. به جوری که اگر عقد فاسد بود، نتوانست تأثیر در زوجیت بکند «هذا لیس بنکاح حقیقه» و اگر عقد بیعی نتوانست تأثیر در ملکیت بکند، روی نبود بعضی از اجزاء و شرایط، «هذا لیس بیع حقیقه» پس می فرماید: نظر ما همین نظر است.

### فرق میان معاملات و عبادات

فرقی بین معاملات و عبادات وجود دارد که ما در باب عبادات، چه معانی این عبادات مستحدثه باشد و چه در شرایع و انبیاء گذشته این معانی وجود داشته باشد، عبادات یک معانی مربوط به شارع است، عقلا بما هم عقلا، در باب عبادات سهمی ندارند، در باب نماز و روزه و حج و صوم و امثال ذلک از نظر این معانی و این مسائل عقلا بی بهره هستند، عقلا نماز و روزه را درک نمی کنند، اینها یک مسائلی است که مربوط به خداوند تبارک و تعالی و شارع مقدس اسلام است. لذا در باب عبادات ما نمی توانیم دو جور صحیح تصور کنیم، بگوییم: نماز صحیح عند العقلا و نماز صحیح عند الشارع، آنجا تصور دو گونه صحت به لحاظ اضافه اش به عقلا و شارع یک امر غیر صحیحی است، نماز صحیح؛ یعنی «ما هو عند الشارع صحیح»، نماز باطل؛ یعنی «ما هو عند الشارع باطل»، اما دیگر نمی توانیم بگوییم: نماز صحیح عند العقلا و باطل عند العقلاء. در عبادات ما دو جور صحیح و فاسد نداریم، اما در باب معاملات به لحاظ این که این معاملات یک معنای رایج بین العقلاء است و

اینجور نیست که اختصاص به محیط ادیان داشته باشد، حتی آنهایی که در عالم به هیچ مسلک و مذهبی هم معتقد نیستند و حتی خدای ناکرده خدا را هم قائل نیستند، بینشان بیع وجود دارد، اجاره وجود دارد، حتی بین نکاح شاید وجود داشته باشد، به لحاظ این که یک امر ضروری در رابطه با حیات انسانها است. لذا در باب معاملات ما دو جور صحیح و دو جور فاسد داریم: یک وقت بیع عند العقلاء صحیح است و عند الشارع هم صحیح است، می‌گوییم: «هذا بیع صحیح عند العقلاء و عند الشارع» و گاهی هم بین اینها تفکیک حاصل می‌شود، آنجایی که یک بیعی غرری باشد به لحاظ «نهی النبی عن بیع الغرر» که شارع مقدس اسلام بیع غرری را محکوم به بطلان کرده و چه بسا عقلاء بیع غرری را محکوم به بطلان نمی‌بینند، اینجا بین شارع و بین عقلاء اختلاف نظر وجود دارد، «بیع غرری صحیح عند العقلاء، باطل عند الشارع».

از طرفی مسأله بیع را داخل در نزاع صحیحی و اعمی کردیم مثل مسأله نماز، گفتیم: همان جوری که در باب نماز مسأله صحیحی و اعمی مطرح است، در باب بیع هم بنابر این که وضع برای اسباب شده باشد، همان مسأله مطرح است و همان نزاع در آنجا پیاده می‌شود. از طرف دیگر می‌بینیم بین معاملات و عبادات کاملاً فرق وجود دارد. در عبادات ما دو جور صحیح نداریم، هر چه هست و نیست مربوط به شارع است، صحیحش صحیح عند الشارع، باطلش باطل عند الشارع. اما در معاملات ما با دو نظر طرف هستیم: «صحیح عند العقلاء و صحیح عند الشارع. باطل عند العقلاء باطل عند الشارع». گاهی هم تفکیک می‌شود، صحیح عند العقلاء است، باطل عند الشارع. گاهی ممکن است برای عکسش هم مثال پیدا کنیم، یک جایی که عند الشارع صحیح باشد، لکن عند العقلاء باطل باشد، که شاید بشود مثال برای این طرف هم پیدا کرد. با این دو نوع صحیح و فاسد بودن ما چه جوری نزاع صحیحی و اعمی را حل کنیم؟ اینجا یک راهی مرحوم آخوند(ره) در کفایه ذکر کردند و این راه از طرف سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مدظله العالی) مورد انتقاد و اشکال قرار گرفته است. هم راه مرحوم آخوند(ره) و هم اشکال امام بزرگوار(ره) برایشان را ملاحظه کنید تا ببینیم چه پیش می‌آید ان شاء الله.

## پرسش:

۱ - استعمال عناوین معاملات در صحیح یا اعم به چه صورت امکان دارد؟

۲ - علت عدم صحت تصور ملکیت صحیح و ملکیت فاسده را بیان کنید.

۳ - اختلاف نظر میان شارع و عقلاء در باب معاملات را توضیح دهید.

۴ - فرق میان معاملات و عبادات در چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### فرق میان نظر شارع و عقلا در عبادات بنا بر قول به صحیح

مرحوم آخوند(ره) می فرماید: همان طور که در باب عبادات صحیحی هستیم، در باب معاملات هم صحیحی هستیم. منتها یک شبهه ای بود و آن این که در باب عبادات ما دو جور صحیح نداریم، عبادات مستقیما با شارع ارتباط دارد ولی با عقلا بما هم عقلاء ارتباطی ندارد. لذا صحت در باب عبادات همان صحت شرعیه خواهد بود، اما در باب معاملات چون معاملات یک معنای رایج بین عقلا من قدیم الایام بوده، لذا یک صحت عقلائیه و یک صحت شرعیه هم در بین آنها مطرح است. در بعضی از موارد بین این دو گاهی اختلاف می شود؛ یعنی مواردی داریم که از نظر عقلا- بیع صحیح است، لکن از نظر شارع باطل است. مواردی داریم که از نظر عقلا نکاح به عنوان زوجیت صحیح است، لکن از نظر شارع به علت نداشتن بعضی از شرائط و خصوصیات باطل است.

اینجا که ما دو جور صحیح داریم و دو نظر در رابطه با صحت مطرح است، اگر گفتیم: بیع اسم آن معامله صحیح است، کدام یک از معنای صحیح مقصود است؟ آیا موضوع له بیع معامله صحیح عقلائیه است؟ یا موضوع له آن معامله صحیح شرعیه است؟ ما که بیع را برای صحیح موضوع می دانیم، آیا کدام صحیح موضوع له است؟ کدام صحیح معنای بیع است؟ مرحوم آخوند(ره) برای

حل این اشکال می فرماید: در معنای بیع بین شارع و عقلا اختلافی نیست، اگر از شارع بپرسید که «ما معنی البیع» می گوید: «البیع الصحيح»، اگر از عقلا هم بپرسید که «ما معنی البیع»، عقلا هم می گویند:

«البیع الصحيح»، در حقیقت مثل این می ماند که اگر عقلاء یک کتاب لغتی داشته باشند در این کتاب لغت ماده بیع را به معنای همان عقد مؤثر در ملکیت معنا می کنند، بیع را عبارت از همان عقد صحیح که بر آن مسبب ترتب پیدا می کند، معنا می کنند. و اگر شارع هم کتاب لغت داشته باشد وقتی که به ماده بیع می رسد، همین جور معنا می کند: «البیع هو العقد المؤثر فی الملكیه، البیع هو العقد الکذابی الصحيح». پس از نظر معنا بین شارع و عقلا اختلافی وجود ندارد، هر دو در کتاب لغتشان بیع را این جور معنا می کنند. لکن اختلاف بین عقلا و شارع، درباره محققات و مصادیق است، دعوی بین این دو در رابطه با افراد و مصادیق است، عقلا می گویند: ما بیع ربوی را فرد و مصادیق بیع صحیح می دانیم، شارع می گوید: شما اشتباه می کنید، عقلا را در مصادیق بیع ربوی برای بیع صحیح تخطئه می کند. و الا در اصل معنای بیع هیچ تخطئه و اختلافی وجود ندارد. در نتیجه اگر ما در باب معاملات، اختلاف نظری بین عقلا و شارع می بینیم، این اختلاف لطمه ای به معنای موضوع له نمی زند، ارتباطی به معنای حقیقی بیع و نکاح ندارد، بلکه این اختلاف در رابطه با مصادیق است و تخطئه شارع نسبت به عقلا درباره همان فردیت و مصادیق است. اما نفس المعنا و نفس الموضوع له و نفس المفهوم، بین عقلا و بین شارع هیچ گونه اختلافی وجود ندارد.

### اشکال حضرت امام (مد ظله) بر مرحوم آخوند (ره)

لکن همان طور که در بحث قبل اشاره شد، سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ظله العالی) اشکال مهمی به مرحوم آخوند (ره) در رابطه با این بیان دارند، ایشان می فرمایند: شما که عنوان صحیح را در موضوع له بیع وارد و دخیل می دانید، نحوه دخالتش در موضوع له به چه کیفیتی است؟ آیا شما صحیح به حمل اولی را داخل در موضوع له می دانید؟ صحیح به حمل اولی؛ یعنی همین مفهوم صحیح، همین عنوان صحیح، همین معنا به عنوان کلی، «البیع هو العقد الصحيح» که در حقیقت در معنای بیع برای یک صفت و موصوف حساب باز کردید، العقد یک عنوان و معنای کلی، وصفی هم که برای این (العقد) آوردید، آن وصف هم کلی است، او عنوان و معنای صحیح است، مثل اینکه شما بگویید: «الانسان العالم»، همان طور که انسان کلیت دارد العالم هم یک معنای کلی است، یک مفهوم کلی است منتها این مفهوم کلی وقتی که صفت واقع می شود برای انسان آن وقت انسانهای غیرعالم را خارج می کند، انسانهایی که واجد این صفت نیستند از «الانسان العالم» خارج می شوند. شما هم در باب بیع این طور می گویید: «هو العقد الصحيح»، عقد یک معنای مطلق و کلی است وقتی که به وصف صحیح توصیف شد؛ به حمل اولی ذاتی هر دو کلی هستند؛ هم عقد کلی است و هم صحیح



کلی است، منتها توصیف العقد بصحیح، نتیجه اش این است که عقد فاسد و افراد عقد فاسد از تحت این عنوان خارج می شود، همان طور که توصیف انسان به عالم، افراد جاهل را خارج می کند، اما «الانسان العالم» هم موصوفش کلیت دارد و هم وصفش کلیت دارد، اینجا هم مسأله این طور است.

ایشان می فرمایند: این حرف درست نیست، برای این که ما وقتی که کلمه و لفظ بیع را می شنویم، آیا با شنیدن لفظ بیع مفهوم صحیح و عنوان صحیح در ذهن ما می آید؟ اگر صحیح به حمل اولی ذاتی در معنای بیع دخالت داشته باشد، معنایش این است که با شنیدن لفظ بیع همان طور که «العقد» در ذهن شما می آید، باید وصف «صحیح» هم به عنوان کلیش در ذهن شما بیاید؛ یعنی این «العقد الصحیح» مثل «الحيوان الناطق» در معنای انسان باشد. همان طور که شما از شنیدن انسان به حیوان و ناطق انتقال پیدا می کنید؛ اینجا هم باید از شنیدن لفظ بیع انتقال به عقد پیدا کنید. در حالی که ما خارجا وقتی که ملاحظه می کنیم می بینیم با شنیدن کلمه بیع، مفهوم صحیح در ذهن ما نمی آید، عنوان صحیح در ذهن ما تحقق پیدا نمی کند و این کاشف از این است که این مفهوم در معنای بیع هیچ گونه دخالتی ندارد.

### صحیح به حمل اولی ذاتی یا صحیح به حمل شایع صناعی

امام بزرگوار (مد ظله) می فرمایند: این حرف باطل است، وجدان و تبادل برخلاف این معنا است.

اما اگر بخواهید این حرف را بزنید، بگویید: آن صحیحی را که ما در معنای بیع به عنوان قید برایش مدخلیت قائلیم، صحیح به حمل اولی ذاتی نیست، بلکه صحیح به حمل شایع صناعی است. وقتی که مسأله حمل شایع صناعی پیش آمد، همان طور که مکرر عرض کردیم در حمل شایع صناعی مسأله مربوط به عالم وجود خواهد شد، مربوط به مصادیق و افراد خواهد شد، شما می گوئید: «زید انسان»، این حملش حمل شایع صناعی است، می گوئیم: چرا؟ می گوئید: برای این که انسان با زید در وجود خارجی اتحاد پیدا کردند، این جور نیست که زید یک وجودی داشته باشد و انسان یک وجود دیگر، بلکه انسان در خارج همان زید است. پس چون بین زید و انسان اتحاد وجودی و اتحاد در خارج مطرح است، شما می گوئید: این حمل شایع صناعی است.

پس حمل شایع صناعی حتما در محدوده خارج و افراد و خصوصیات فردیه باید پیاده شود. به خلاف حمل اولی ذاتی، وقتی شما می گوئید: «الانسان حیوان الناطق» کاری به وجود خارجی ندارید، فرض کنید انسانی هم در عالم وجود نداشت، همین «الانسان حیوان الناطق» به قوت خودش باقی است، دیگر نیازی ندارد به این که در خارج وجود پیدا کند.

پس وقتی که صحبت از حمل شایع صناعی به وجود آمد، معنایش این است که مطلب به افراد و خصوصیات کشیده می شود، پس این طور بگویید: معنای بیع، عقد کلی است، اما این کلی یک قیدی

دارد، قیدش عبارت از خصوصیات خارجی و افراد خارجی است، اگر یک کلی مقید به خصوصیات خارجی شد، این دیگر کلیتش از دست می رود، کلیت در حالی است که وجود خارجی در کار نباشد، و الاً اگر وجود خارجی مطرح شد، مسأله افراد و خصوصیات است و اگر یک کلی مقید به وجود خارجی شد آن هم کلیتش را از دست می دهد و عالم مفهومی را کنار می گذارد.

نتیجه این طور می شود که اگر مرحوم آخوند(ره) بخواهد مقصودش از صحیح، صحیح به حمل شایع صناعی باشد، باید بگوییم: که بیع عبارت از آن عقدی است که در خارج صحیحاً واقع می شود، این عقد که در خارج صحیح است «لیس بکلی» وقوع در خارج با کلیت منافات دارد.

اگر بفرمایید: چنان چه منافات داشته باشد، کجا را خراب می کند؟

می فرمایند: اینجا را خراب می کنند، که شما مرحوم آخوند(ره) نظرتان هست که در باب عبادات تصریح به این معنا فرمودید که عبادات وضعشان عام و موضوع له شان عام است، می فرمودید: همان طوری که انسان یک معنای کلی دارد، رجل یک معنای کلی دارد، «صلاه له معنا کلی، صوم له معنی کلی، حج له معنی کلی».

شمایی که در باب عبادات این فرمایش را ذکر کردید، آیا در باب معاملات می فرمایید: مسأله اینطور نیست؟ یعنی بین صلاه و بیع فرق وجود دارد، صلاه وضعه عام و موضوع له اش عام است، اما وقتی که به بیع می رسیم چون یک خصوصیتی در معنای بیع اخذ شده که آن خصوصیت حتماً با افراد و خصوصیات تحقق پیدا می کند، بفرمایید: که بیع وضعش عام است، اما موضوع له آن خاص است، برای این که موضوع له اش این بیع صحیح خارجی است، آن بیع صحیح خارجی است، آن فرد سوم بیع صحیح خارجی است. آیا چنین فرقی را شما بین باب بیع و باب صلاه قائلید؟ که وضع صلاه را عام، موضوع له را عام می دانید، اما وقتی که به بیع می رسید می گوید: نه، بیع وضعش عام و موضوع له اش خاص.

این نکته را اضافه کنم، مرحوم آخوند(ره) در باب وضع حروف در مقابل مشهور ایستاد، مشهور در باب حروف وضع را عام، موضوع له را خاص می دانستند. ایشان فرمود: در باب حروف وضع عام، موضوع له عام است. کسی که در باب حروف وضع را عام و موضوع له را عام می داند، آن وقت به بیع و اجاره و نکاح و امثال ذلک که می رسد می تواند به خودش اجازه بدهد و بگوید که اینها وضعش عام و موضوع له اش خاص است، در باب حروف که مشهور این معنا را قائل بودند، ایشان با مقاومت کامل در برابر مشهور این معنا را انکار کردند و فرمودند: «من» یا «الی» و امثال ذلک همه وضعشان عام و موضوع له شان عام است، اما در باب بیع و اجاره و نکاح و امثال ذلک می شود کسی بگوید: وضعش عام و موضوع له اش خاص است؟ لذا ایشان می فرمایند: مرحوم آخوند(ره) نمی توانند ملتزم بشوند.

ایشان می فرمایند: مرحوم آخوند(ره) چاره ای ندارد جز این که راه سومی را اختیار بکند که ما، نه مسأله حمل اولی صحیح را در اینجا مطرح کنیم و نه حمل شایع صناعی را مطرح کنیم، بلکه به صورت یک قضیه تعلیقی ماهیت بیع را ذکر کنیم، به این نحو بگوییم: «البيع هو العقد الذی اذا وجد فی الخارج کان صحیحاً» که این نه عنوان حمل اولی دارد و نه عنوان حمل شایع صناعی دارد، برای این که در حمل شایع صناعی مسأله تعلیق نیست، مسأله اتحاد وجودی و تنجز اتحاد وجودی است، بگوییم: بیع یک ماهیتی است، یک عقدی است که این صفت در این عقد به صورت تعلیق وجود دارد که اگر در خارج وجود پیدا کرد، «یتصف بانه صحیح»، به صورت «اذا وجد فی الخارج یکون صحیحاً» قید برای عقد را ما ذکر بکنیم، پس نفس این عنوان کلی است، «العقد الذی اذا وجد فی الخارج یکون صحیحاً» نفس این عنوان کلی است. اما در عین این که کلی هم است فقط بر افراد صحیح انطباق پیدا می کند برای این که به صورت تعلیق شما این مسأله را مطرح کردید که «اذا وجد فی الخارج یتصف بصحه» ایشان می فرمایند: مرحوم آخوند(ره) راهی ندارد جز این که این طور مسأله را بررسی کند و بیع را چنین معنا کند. اگر این طور معنا کرد دیگر اشکالی به مرحوم آخوند(ره) نیست. ایشان می فرمایند: چرا؟ این فرمایش اخیرشان با این راه سوم باطل می شود، برای این که ایشان در فرمایش اخیرشان می گفتند: بین عقلا و بین شارع در معنای بیع، هیچ گونه اختلافی نیست، اختلافی که بین شارع و عقلا وجود دارد، در رابطه با افراد و مصادیق و محققات است و الا در اصل معنای بیع و مفهوم بیع، هیچ فرقی بین عقلا و شارع وجود ندارد.

امام بزرگوار(مد ظله) می فرمایند این راه اخیر این فرمایش مرحوم آخوند(ره) را کنار می زند، چرا؟ برای خاطر این که وقتی که ما مسأله «اذا وجدت فی الخارج کانت صحیحاً» را به عنوان قید برای ماهیت ذکر کردیم، همان جا در معنای بیع، بین عقلا و شارع اختلاف است، برای این که از شارع می پرسیم که شما بیع را چطوری معنا می کنید؟ می گوید: بیع آن عقدی است که اگر در خارج وجود پیدا کرد «یتصف بانه صحیح»، آن وقت صحیح که شارع می گوید: یعنی «یتصف بانه صحیح عنده» و مسأله بیع ربوی روی این معنایی که شارع برای بیع می کند، از خود معنای بیع خارج است، از نفس همان ماهیتی که «اذا وجدت فی الخارج کان صحیحاً» از نفس همان معنا خارج است، به عبارت روشن تر آیا شارع وقتی که ماهیت بیع را به این نحوی که ذکر کردیم معنا می کند «الماهیه التي اذا وجدت فی الخارج کان صحیحاً»، آیا این معنا بیع ربوی را می گیرد؟ و بعد شارع کأن به صورت استثناء بیع ربوی را خارج می کند؟ یا این که نه، همین معنایی که شارع برای بیع می کند، بیع ربوی را خارج می کند؟ برای این که شارع می گوید: «البيع هو الماهیه التي اذا وجدت فی الخارج کانت

صحيحه» اما صحيح به نظر چه کسی؟ به نظر شارع. پس نفس همین معنای بیع شامل بیع ربوی نمی شود. اما عقلا که معنا می کنند «المایه التي اذا وجدت في الخارج كانت صحيحه»؛ یعنی عند العقلاء، معنایی که برای بیع می کنند شامل بیع ربوی می شود.

پس درست نیست که بگوییم: شارع و عقلا- در معنای بیع یک معنا دارند و اختلاف بین اینها در مصادیق است؛ نه، ریشه اختلاف در معنای بیع می شود و در نتیجه معنای بیع عند العقلاء و عند الشارع متفاوت و مختلف خواهد بود. لذا می فرمایند: اگر مرحوم آخوند(ره) این راه سوم را که چاره ای هم ندارند جز این که آن را اختیار کنند، انتخاب کردند، فرمایش اخیرشان از بین می رود که ما اختلاف بین شارع و عقلا- را تنها در رابطه با مصادیق ببینیم، بلکه این اختلاف، اختلاف در ماهیت و اختلاف در معنای بیع است.

این توضیح و تقریب بیان امام بزرگوار، در آن دوره که ما این بحث را ذکر می کردیم، به نظر ما هیچ مناقشه ای به کلام امام بزرگوار وارد نمی آمد، لذا این مطلب را به صورت یک اشکال وارد بر مرحوم آخوند(ره) ذکر کردیم، اما در این دوره یک دقتی کردم به نظر من یک اشکالی در کلام امام آمده، شما هم دقت کنید ببینید این اشکال مرا می پذیرید یا نه؟ در آن فرض اولی که امام بزرگوار ذکر فرمودند که اگر صحیح به حمل اولی در معنای بیع دخالت داشته باشد، درست است که معنای بیع کلی می شود، درست است که وضع عام و موضوع له عام می شود، اما اشکال این است که عنوان صحیح و مفهوم صحیح هیچ به ذهن انسان نمی آید. وقتی که کلمه بیع، اجاره و نکاح را می شنود انسان هیچ انتقال ذهن به عنوان صحیح پیدا نمی کند، اینجا به نظر من محل مناقشه است، مرحوم آخوند(ره) نمی خواهد بگوید: مفهوم صحیح به عنوان حمل اولی در معنای بیع دخالت دارد، مرحوم آخوند(ره) مسأله را همین طور ذکر می کند، برای این که اگر ما بخواهیم مطلب را روی مفهوم صحیح بار بکنیم بگوییم: «البيع هو العقد الصحيح» اجاره را چه جوری معنا کنیم؟ «الاجاره هو العقد الصحيح». پس «ما الفرق بين البيع و الاجاره؟» النکاح یعنی چه؟ هو العقد الصحيح. پس «ما الفرق بين النکاح و البيع؟» شما که هم بیع را به العقد الصحيح معنا می کنید، هم اجاره را به العقد الصحيح معنا می کنید، هم نکاح را به العقد الصحيح معنا می کنید، «فلم يبق الفرق بين معنى البيع و الاجاره و النکاح و اشباه ذلك»، نه ما یعنی مرحوم آخوند(ره) ممکن است اینطور بگویند: عنوان صحیح مثل یک عنوان جنس می ماند، اما این جنس انواعی دارد، یک نوعش بیع صحیح است، که معنای بیع صحیح این است، «العقد المؤثر في ملكية العين»، اگر معنای بیع این شد، «العقد المؤثر في ملكية العين»، آیا این عنوان کلی است یا عنوان جزئی؟ یک عنوان کلی است، «العقد المؤثر في ملكية العين»، اگر این طوری مسأله مطرح شد هم عنوان عام وضع عام و موضوع له عام محفوظ است و هم اشکال امام منتفی است، برای این که اشکال امام این بود که ما با شنیدن کلمه بیع، مفهوم صحیح در

ذهن ما نمی آید، واقعا هم همین طور است ما با شنیدن کلمه بیع مفهوم صحیح در ذهن ما نمی آید، اما با شنیدن لفظ بیع این معنا در ذهن ما می آید «العقد المؤثر فی ملكیه العین»، این دیگر یک معنای کلی است، وقتی که ما کلمه اجاره را می شنویم می گوییم: «الاجاره هو العقد المؤثر فی ملكیه المنفعه»، این یک معنای کلی است و نوع برای صحیح هم هست، در حقیقت مصداق صحیح است، اما نه مصداق به معنای وجود خارجی، مثل انسان در رابطه با حیوان می ماند، انسان در رابطه با جسم و جسم نامی می ماند، انسان کلی است، حیوان هم کلی است، لکن انسان یک بخشی از دایره کلی حیوان است.

ما اینطور می گوییم: «الاجاره هی العقد المؤثر فی ملكیه المنفعه» اگر این طور اجاره را معنا کردیم، کدام یک از این اشکالات به مرحوم آخوند(ره) توجه پیدا می کند؟ هم عنوانش، عنوان وضع عام و موضوع له عام است و هم اشکالی هم ندارد ما وقتی کلمه اجاره را می شنویم یکی می گوید: من خانه ای را اجاره کردم، تا کلمه اجاره را می شنویم «العقد المؤثر فی ملكیه المنفعه» به ذهن ما می آید به عنوان کلی، تا کلمه نکاح را می شنویم «العقد المؤثر فی الزوجیه» به ذهن ما می آید و مثل اینکه امام بزرگوار در ذهن مبارکشان این بوده که اینهایی که قائل به صحیح هستند، روی نفس کلمه صحیح تکیه دارند، روی نفس عنوان صحیح تکیه دارند که ایشان مسأله را مردد می فرمایند بین این که آیا صحیح به حمل اولیه ذاتی مقصود است یا صحیح به حمل شایع صناعی؟ اینها روی نفس عنوان صحیح تکیه ندارند، ولی در عین حال می گویند: بیع آن عقد مؤثر در ملکیت است که اگر یک عقدی فاسد شد، «و لم یکن مؤثرا فی الملكیه» به نظر مرحوم آخوند(ره) «لیس بیع». اگر یک عقدی در باب اجاره فاسد واقع شد «و لم یکن مؤثرا فی ملكیه المنفعه لیس باجاره» نزد مرحوم آخوند. اگر این طور ما کلام ایشان را توجیه کنیم، حتی در عبارت خود مرحوم آخوند هم وقتی که مقدمه همان اختلاف عقلا و شرع را ذکر می کند ایشان می فرماید که چه مانعی دارد بگوییم: عقلا و شارع می گویند: «العقد المؤثر لأثر کذا»، هیچ کلمه صحیح را نه به عنوان حمل اولی ذاتی و نه به عنوان حل شایع صناعی ایشان مطرح نمی کند، «العقد المؤثر لأثر الملكیه»، «العقد المؤثر لأثر الزوجیه»، «العقد المؤثر لأثری» که در سایر عقود مطرح است اگر این طور مسأله را بررسی کنیم به نظر می آید که اشکال ایشان به مرحوم آخوند(ره) لا یكون واردا تا دنباله مسأله.

### پرسش:

- ۱ - فرق میان نظر شارع و عقلا در عبادات بنابر قول به صحیح چیست؟
- ۲ - اشکال حضرت امام(ره) بر مرحوم آخوند(ره) را بیان کنید.
- ۳ - در معاملات صحیح به حمل اولی ذاتی یا صحیح به حمل شایع صناعی درست است؟
- ۴ - راه انحصاری برای حل اشکال بر مرحوم آخوند(ره) کدام است؟

۵- اشکال استاد بر نظر حضرت امام(ره) را توضیح دهید.

ص: ۳۴۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### استعمال الفاظ در معنای کلی یا افراد

مطلبی را به عنوان دفاع از مرحوم محقق خراسانی (ره) عرض کردیم که در کلام ایشان هم اشاره ای به همین معنا شده است، علاوه بر اینها این بیان دو اشکال را برطرف می کند: یکی این که مسأله وضع عام و موضوع له عام را محقق می سازد، برای این که اگر گفتیم: معنای بیع عبارت است از «العقد المؤثر فی ملکیه العین» این یک معنای کلی است، هیچ اشاره ای به خصوصیات و افراد در این معنا نشده است، همان طوری که عنوان «العقد» یک عنوان کلی است همانطور «المؤثر فی ملکیه المبیع» یا «فی ملکیه العین» هم عنوان کلی است، منتها دایره عقد را مضیق می کند، مثل «الانسان العالم»، «الانسان العادل» همان طوری که این توصیف عنوان را از کلیت خارج نمی کند، بلکه دایره کلی مضیق و محدود می شود «العقد المؤثر فی ملکیه العین» هم همین نقش را دارد، لذا عنوانش، وضع عام و موضوع له عام است و دیگر تغییر و تفاوتی بین باب معاملات و باب عبادات به وجود نمی آید. همان طوری که صلاه یک معنای کلی دارد، همانطور بیع هم یک معنای کلی دارد، اجاره هم یک معنای کلی دارد، نکاح هم یک معنای کلی دارد، پس این اشکال با این طرز توجیه برطرف می شود. همین طور آن اشکال دیگر، این اختلافی که بین شارع و بین عقلا وجود دارد همانطوری که

مرحوم آخوند(ره) فرمودند، این اختلاف در مصادیق به این معنا که هر دو، شارع و عقلا روی معنای کلی بیع، اتحاد نظر و اتفاق نظر دارند؛ بیع را معنا می کنند به «العقد المؤثر فی ملکیه العین» منتها در مقام تطبیق و در مقام توجه به مصادیق، بین شارع و عقلا- اختلاف است، شارع می گوید: عقد ربوی «لا یكون مؤثرا فی ملکیه» اما عقلا می گویند: همان طور که سایر مصادیق بیع مؤثر در ملکیت است همین طور بیع ربوی هم مؤثر در ملکیت است. لذا در حقیقت، این اشکال امام بزرگوار(مد ظله) به نظر قاصر ما تمام نمی آید و با دقت نظر، به نظر ما حق با مرحوم محقق خراسانی(ره) است.

### عدم فرق میان معاملات و عبادات در نظر مرحوم آخوند(ره)

بعد از آن که محل نزاع در باب معاملات روشن شد، مرحوم آخوند(ره) نظرشان این است که بین باب معاملات و عبادات فرقی نمی کند، همان طور که عبادات برای خصوص صحیحۀ از آنها وضع شده، عناوین معاملات هم همین طور است. بیع برای معنای صحیح، یعنی آن سببی که واقعا تأثیر در ملکیت میبندد، آن سببی که مؤثر در ترتب مسبب باشد، معنای بیع است؛ اما اگر یک بیعی و سببی «فاسدا» واقع شد «هذا لیس من البیع حقیقه بل هو بیع مسامحه و مجازا». نظر ایشان در این باب این است، لکن تحقیق این است که اولاً- ما مسأله را به صورت تردید مطرح کردیم، گفتیم: آیا عناوین و الفاظ معاملات برای مسببات وضع شده یا برای اسباب؟ اگر برای مسببات وضع شده باشد دیگر جای نزاع صحیحی و اعمی در کار نیست، برای این که مسببات صحیح و فاسد ندارد، مسببات امرشان دائر بین وجود و عدم است، این طور نیست که در حالت وجود گاهی صحیحا واقع بشوند و گاهی «فاسدا» و احتمال هم دارد که الفاظ معاملات برای اسباب وضع شده باشد که اگر برای اسباب وضع شده باشد، آن وقت نزاع صحیحی و اعمی جریان دارد. اول باید همین مسأله را روشن کنیم، دو تا احتمال در مسأله هست: واقعیت این است که عناوین برای مسببات وضع شده اند یا اینکه برای اسباب وضع شده اند؟ همان طور که مرحوم شیخ انصاری(ره) استاد الکلی در اول کتاب البیع می فرمایند هم متبادر از معنای لفظ بیع و هم موافق با آنچه که لغت در این باره ذکر کرده است، بیع از مقولۀ لفظ نیست، بلکه از مقولۀ معناست. به عبارت روشن تر اگر ما بیع را برای اسباب موضوع بدانیم، سبب مهم همان ایجاب و قبول است، ولو این که معاطات هم جانشین ایجاب و قبول هست، لکن اساس کار روی همان ایجاب و قبول است، که ما از آن تعبیر به عقد می کنیم. عقد از مقولۀ لفظ است. عقد، لفظ «بعت» و لفظ «اشتریت» است، لذا اگر بیع برای سبب وضع شده باشد باید ما بیع را از مقولۀ لفظ بدانیم و در رابطه با الفاظ بررسی کنیم، همان طور که کلمۀ ایجاب از مقولۀ لفظ است، کلمۀ قبول از مقولۀ لفظ است، کلمۀ عقد از مقولۀ لفظ است باید بیع را هم در ردیف اینها از مقولۀ لفظ بدانیم، در حالی که وقتی که انسان کلمۀ بیع را می شنود، آیا یک لفظی به ذهن انسان می آید؟ یا این که



یک امری از مقوله معنا به ذهن انسان متبادر می شود؟

مرحوم شیخ(ره) معتقد هستند و حق هم همین است که متبادر از لفظ بیع یک امری از مقوله معناست، همان طور که متبادر از کلمه انسان یک ماهیت است و یک معناست؛ متبادر از لفظ بیع هم همین طور است، همان طوری که در باب عبادات آیا جای توهم این معنا هست که کسی عبادات را بگوید: معنایش از مقوله لفظ است؟ صلاه «لفظ حاکم عمّا هو من مقوله المعنی»، در باب بیع هم مسأله این طور است و علاوه این که لغت این طوری معنا کرده است.

مرحوم شیخ(ره) نقل می فرمایند که قیومی در کتاب مصباح المنیر، که از متقن ترین کتابهای لغت عرب است، وقتی که بیع را معنا می کند، نمی گوید: «البیع هو عقد» نمی گوید: «البیع هو لفظ» می گوید: «البیع مبادله مال بمال» تبادل مالی به مال دیگر، جانشین کردن مالی را به مال دیگر، این مبادله یک امر معنوی است ولو اینکه سببش لفظ باشد، اما لفظ به عنوان سبب مطرح است، بیع که عبارت از لفظ و سبب نیست، بلکه بیع عبارت از آن مسبب است که در تعبیر مصباح المنیر به عنوان «مبادله مال بمال» است و الاّ اگر بیع را می خواستند به عنوان لفظ معنا کنند، باید بفرمایند: «البیع هو قول بعث و اشتریت»، چیزی که از مقوله لفظ است به این صورت تفسیر شود البیع هو قول بعث و اشتریت» یا بگوید: «البیع هو عقد کذائی» که خود کلمه عقد دلالت بر یک امری می کند که از مقوله لفظ است، اما این تعبیرات در لسان مصباح المنیر نشده است، فرموده است: «البیع مبادله مال بمال» که این عبارت دیگری از تملیک و تملک است، عبارت دیگر از نقل و انتقال است که نقل و انتقال از مقوله معناست.

لذا در این مرحله از بحث ظاهر این است که عناوین و الفاظ معاملات اصلاً به اسباب ارتباطی ندارند، بلکه برای مسببات وضع شده است و اگر برای مسببات وضع شده باشد دیگر از نزاع صحیحی و اعمی خارج خواهد بود، یعنی در حقیقت دیگر ما نمی توانیم بگوییم: بیع صحیح و بیع فاسد، اگر هم چنین تعبیری بکنیم مجازاً کلمه بیع را در سبب استعمال کرده ایم، آن وقت سبب، اتصاف به صحت و اتصاف به فساد می تواند داشته باشد، همان طوری که تقریب این جهت را مفصل عرض کردیم. حالاً- اگر از این مرحله ما تنزل بکنیم، معتقد می شویم که عناوین و الفاظ معاملات برای اسباب وضع شده است؛ برای آن چیزهایی که در آن صحت و فساد جریان دارد و می تواند اتصاف به صحت و فساد پیدا کند.

### وضع الفاظ برای اعم در عبادات

اگر فرض کردیم که بیع برای آن وضع شده است، آیا در اینجا همان نظر مرحوم آخوند(ره) را باید اختیار بکنیم که بگوییم: بیع برای سبب صحیح وضع شده است، همان طور که ایشان اختیار

فرمودند؟ یا این که همان طور که ایشان در عبادات و معاملات صحیحی شدند، ما هم در باب معاملات مثل عبادات، اعمی خواهیم شد، برای این که ما ادله ای را در آنجا ذکر کردیم که یک دلیلش، دلیل عقلایی و متقن بود، که اینجا هم جریان دارد و آن یک معنای کلی بود که اختصاص به باب عبادات نداشت، تفصیلش را بیان کردیم، لکن اجمالش را باز من اشاره می کنم که غرض واضح از وضع، تفهیم و تفهّم به سهولت است، یعنی علت این که الفاظ را به عنوان حکایت از معانی مطرح کرده اند، برای این است که اگر با اشاره و مثل اشاره بخواهد مقاصد تفهیم و تفهّم بشود، حتماً با یک صعوبت و مشکلاتی مواجه خواهد بود. لذا برای این که انسان زودتر بتواند مقاصد خودش را تفهیم بکند و مخاطب هم زودتر به مطالب انسان پی ببرد، مسأله الفاظ را با این که الفاظ، مابین با معانی هستند به عنوان دالّ بر این معانی و حاکی از این معانی، برای این معانی وضع کردند، این غرض واضح از وضع است، در رابطه با مرکبات یک خصوصیتی مطرح است که با توجه به غرض از وضع، آن خصوصیت ما را هدایت می کند که بگوییم: وضع برای اعمّ از صحیح و فاسد است، آن خصوصیت این است که یک امر مرکب ذات اجزاء و شرائط اینطور نیست که همیشه در خارج «واجداً للأجزاء و واجداً للشرائط» تحقق پیدا کند، بلکه چه بسا اکثریت وقوعش در خارج به علت این که شرائط و اجزاء باید مجتمع بشود تا این مرکب تحقق پیدا کند و اگر یک جزء یا یک شرط تحقق نداشته باشد «المرکب المشروط لیس بموجود»، چه بسا این مرکب، در خارج در بیشتر موارد، ناقصاً تحقق دارد، این مرکب «غیر واجد لجمیع الاجزاء و الشرائط» تحقق پیدا می کند، ولو به کمبود یک جزء، یا به کمبود یک شرط. واضح وقتی که در برابر یک مسأله مرکب این چنینی قرار می گیرد و می خواهد لفظی را برای این مرکب وضع کند و هدفش از وضع، تفهیم و تفهّم به سهولت هست و از طرفی به این معنا توجه دارد که نیاز استعمالی و حاجت استعمالی خیلی زیاد در این رابطه مطرح است که این مرکب عمداً، سهواً، جهلاً، اشتباهاً فاقد بعضی از اجزاء و شرائط خواهد بود، اگر این لفظ را برای خصوص همان واجد جمیع اجزاء و شرائط وضع کند؛ پاسخ نیاز استعمالی نسبت به موارد کثیره ای که خللی در این مرکب تحقق پیدا کرده است، را چطوری باید بدهد؟

### وضع الفاظ در مرکبات

مثالی را قبلاً هم ذکر کرده ایم، مخترعی اتومبیل را اختراع می کند، اتومبیل یک مجموعه مرکب است، هزار جزء و شرط خاص دارد که هر جزئی با خصوصیتی باید همراه باشد. او می خواهد برای این مجموعه مرکب نامگذاری کند، اگر گفت: من کلمه اتومبیل را برای این مجموعه ای که حتی یک جزء کمبود نداشته باشد، حتی یک شرط کمبود نداشته باشد، وضع می کنم. از ایشان سؤال می شود که این ماشین واجد همه اجزاء و شرائط حرکت کرد، بعد از یک مقدار که راه رفت یک مقدار از

اجزائش متلاشی شد، فلان چیز نقص پیدا کرد، فلان شرط منتفی شد، حالا این نیاز استعمالی دارد به اینکه لفظی را در این مورد به کار ببرد و این نیاز استعمالی یک جا و دو جا و صد جا نیست، بلکه «کثیرا ما» این نیاز استعمالی تحقق دارد. وقتی این نیاز استعمالی تحقق داشت، اگر هدف شما از وضع، تفهیم و تفهّم به سهولت است دیگر چه معنا دارد که کلمه اتومبیل را برای خصوص آن واجد جمیع اجزاء و شرائط وضع بکنید، پس آن نیازهای استعمالی در موارد نقصان جزء یا نقصان شرط به چه چیزی باید جواب داده بشود؟ آیا آنجا تفهیم و تفهّم به سهولت مطرح نیست؟ آیا آنجا غرض از وضع نمی تواند پیدا بشود؟ یا این که همان طوری که غرض از وضع اقتضا کرده که برای این مخترع یک نامی به عنوان اتومبیل گذاشته بشود، همانطور هم غرض از وضع اقتضا کرده که در موارد کمبود بعضی از اجزاء و شرائط هم همین لفظ به کار برود تا تفهیم و تفهّم به سهولت تحقق پیدا کند.

در باب عبادات عرض کردیم که عبادات اینطور نیست که همیشه واجد اجزاء و شرائط واقع بشود، اگر هم واقع می شود نسبت به آدم عالم ملتفت متوجه واقع می شود، اما «کثیرا ما» انسان عالم نیست، «کثیرا ما» انسان ملتفت نیست، چه بسا یک جزء یا یک شرطی را فراموش می کند، اینجا نیاز استعمالی دارد، اگر بپرسد که من این نمازی که خوانده ام مثلا سوره را فراموش کردم، اینجا چه استعمال کند؟ شما می گوید که کلمه صلاه را مجازا استعمال بکند، چرا مجازا استعمال کند؟ مگر اصل وضع لفظ صلاه برای این مرکب، به منظور تفهیم و تفهّم به سهولت نبود، همین هدف اقتضا می کند که کلمه صلاه برای معنای اعم وضع بشود تا این که گاهی از اوقات صحیحا واقع بشود و گاهی اوقات فاسدا واقع بشود؛ در هر دو، کلمه صلاه به کار برود. اگر آن عوام بیچاره ای که بعضی از اجزاء را رعایت نکرده بگوید: آقا! من نماز خواندم و در نماز سوره را فراموش کردم. یا بگوید: من نماز خواندم و نمی دانستم که مثلا سوره در نماز جزئیت دارد، در کثیری از موارد این مشکلات پیش می آید، لذا با توجه به غرض از وضع، روی جنبه عقلایی باید بگوییم که لفظ صلاه مثل همین الفاظ متداوله در این مخترعات و مرکبات برای یک معنای اعم وضع شده است، آیا انسان می تواند در این مخترعات بگوید: عنوان اتومبیل از ماشینی که ده جزئش را از دست داد، عوض شد؛ تا قبل از آنکه ده جزء را از دست بدهد «کان اتومبیل بالمعنی الحقیقی» اما حالا که یک گوشه اش خراش پیدا کرد، یک جزئی از هزار جزء کمبود پیدا کرد، یک شرطی از شرائط کثیره منتفی شد، بگوید: بله، این اتومبیل مجازی ما دارای چنین کمبودی شده است. اگر کسی اینطور تعبیر بکند چه بسا مورد مضحکه و تمسخر واقع می شود. مسأله وضع، یک مسأله عقلایی است، همان طور که عقلا در امور و مرکبات خودشان به همین صورت مسأله وضع را پیاده می کنند در باب عبادات و «هكذا فی باب المعاملات» مسأله اینطور است، اگر بیع برای اسباب وضع شده باشد؛ اسباب مرکب و دارای اجزاء هستند و در کنار این اجزاء، شرایطی وجود دارد، ایجاب باید مقدّم بر قبول باشد، مثلا باید با لفظ عربی باشد یا

به

صورت ماضی مطرح باشد و همین طور سایر شرائط دیگری که معتبر است.

وقتی لفظ بیع را برای این مرکب واجد شرائط می خواهد در نظر بگیرد «لغرض الوضع و هدف الوضع» اقتضا می کند که کلمه بیع را در مقام وضع به آن سبب واجد جمیع اجزاء و شرائط، اختصاص ندهد؛ بلکه همان طوری که آن سبب واجد اجزاء و شرائط «بیع حقیقتاً» آن سببی هم که کمبودی داشته باشد و جزئی و شرطی را نداشته باشد آن هم «حقیقتاً بیع». لذا این دلیل که در باب عبادات اقامه شد و اقتضا می کرد که آن جا ما قول اعم را اختیار کنیم همان دلیل در اینجا هم همین اقتضا را دارد و حکم می کند به این که اگر لفظ بیع برای اسباب وضع شده باشد، برای خصوص صحیح وضع نشده است، بلکه برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده است. لکن چیزی که در مقابل ما مطرح کرده اند، چیزهای جزئی است.

### مقایسه بحث با اقرار در تأیید وضع برای صحیح

مهمترین مسأله ای که در مقابل این حرف مطرح شده و در حقیقت به عنوان تأیید نظریه مرحوم محقق خراسانی (ره) مطرح است این است که در کتاب الاقرار گفته اند اگر کسی عند الحاکم اقرار کرد به این که خانه اش را به عمرو فروخته، اگر زید «عند الحاکم اقر بان داره باع من زید» حاکم چه می کند؟ آیا حاکم توضیح می خواهد؟ حاکم می گوید: شما به یک معنای اعم اقرار کردید، چون بیع هم در بیع صحیح حقیقت است و هم در بیع فاسد حقیقت است، شما اقرار کننده توضیح بدهید که آیا به بیع صحیح خانه اتان را به عمرو منتقل کردید یا به بیع فاسد؟ اگر بیع برای اعم وضع شده باشد باید حاکم شرع توضیح بخواهد، در حالی که فقها می گویند: چنین مطلبی نیست، حاکم شرع اصلاً توضیح نمی خواهد. به مجرد این که اقرار کرد به این که خانه اش را به عمرو فروخته است حاکم می گوید: برو خانه را به عمرو تحویل بده، خانه ملک عمرو است و دیگر ارتباطی به تو ندارد. آیا این دلیل بر این نیست که بیع برای صحیح وضع شده است؟ اگر برای اعم وضع شده بود معنا نداشت که حاکم بلافاصله چنین حکمی داشته باشد، پس معلوم می شود که فقها به دنبال این اقرار که چنین نظری را ابراز می کنند، برای این است که بیع برای خصوص بیع صحیح وضع شده است. این در حقیقت مهمترین چیزی است که مرحوم آخوند (ره) می توانند به آن تمسک بکنند.

آیا اینجا می تواند دلالتی بر حرف اینها داشته باشد؟ یا این که اینجا هم منافات با قول اعمی ندارد؟ اعمی می گوید: بیع برای اعم وضع شده معنایش این نیست که هر کجا که لفظ بیع استعمال می شود همان معنای اعم اراده شده است، نه، ممکن است بیع را استعمال کنند و اراده خصوص صحیح بکنند، اما به این صورت که آن معنای اعم را منطبق بر صحیح بکنند، یعنی نظر متکلم خصوص بیع صحیح است نه به صورتی که لفظ بیع را در خصوص بیع صحیح استعمال کرده باشد،

این مثلاً- مستلزم مجازیت است. نه، بیع را در اعم استعمال می کند لکن قرینه اقامه می کند بر انطباق این معنای اعم بر خصوص بیع صحیح، کما این که در فاسدش هم همین طور است، اعمی وقتی که لفظ بیع را در فاسد استعمال می کند به این صورت نیست که لفظ بیع را مستقیماً در خصوص فاسد استعمال بکند؛ این که مستلزم مجازیت است، نه، لفظ بیع را در معنای اعم استعمال می کند، لکن بر انطباق این معنای اعم بر خصوص بیع فاسد قرینه اقامه می کند.

پس در حقیقت اعمی سه نوع استعمال دارد و به عبارت دیگر یک نوع استعمال و سه جور اراده دارد: یک وقت کلمه بیع را می گوید و همان معنای اعم مرادش است، یک وقت کلمه بیع را می گوید و مرادش خصوص صحیح است اما «بکیفیه الانطباق»، یک وقت کلمه بیع را می گوید و مرادش بیع فاسد است «بکیفیه الانطباق». پس استعمال در حقیقت یکنواخت است، در هر سه مورد «لفظ البیع استعملت بالمعنی الاعم» لکن گاهی همین معنای اعم مراد است و گاهی خصوص معنای صحیح مراد است و گاهی خصوص معنای فاسد مراد است.

وقتی که این مقدمه روشن شد ما در مقام اقرار این حرف را می گوئیم: این کسی که به فروختن خانه اش به عمرو اقرار می کند، اگر اقرار عند الحاکم باشد می گوئیم: این لفظ بیع را در معنای اعم استعمال کرده است، لکن قرینه ای در کار است که آن قرینه اقتضا می کند که این معنای اعم منطبق بر خصوص صحیح باشد، آن قرینه این است که این اقرار اگر بخواهد از لغویت خارج بشود، ظاهرش این است که یک واقعتی را می خواهد بیان بکند، ظاهرش این است که یک امر منشأ اثر را می خواهد بیان بکند.

اگر معنای اقرار به حسب ظاهر این است؛ اگر کسی پیش حاکم اقرار بکند، بگوید: ای حاکم! من خانه ام را به بیع فاسد به عمرو فروخته ام، حاکم می گوید: مگر تو بیکار هستی که می آیی یک مسأله لغوی را در اینجا مطرح می کنی؟ اقرار به اینکه خانه را به بیع فاسد به عمرو فروختن، منشأ و موضوع برای اثر نیست. ظاهر اقرار این است که یک موضوع منشأ اثر را می خواهد مطرح بکند، موضوع منشأ اثر، بیع صحیح است، اگر اقرار به بیع صحیح واقع شد «هذا اقرار و اقرار العقلاء علی أنفسهم جائز» است و منشأ اثر است، اما اگر اقرار به بیع فاسد واقع شد «لا یترب علیه ایّ أثر اصلاً». پس در حقیقت در مسأله اقرار هم ما این طور می گوئیم: این مقرّر «استعمل لفظ البیع فی المعنی الاعم لکنّه فی البیع قرینه علی الانطباق هذا المعنی الاعم علی خصوص الصحیح» و آن قرینه این است که اقرار از لغویت خارج بشود، اقرار یک شیء غیر منشأ اثر نباشد و ظاهر اینکه یک عاقلی پیش حاکم می رود و اقرار می کند این است که یک موضوع منشأ اثری را «مقرّر به» خودش قرار می دهد. پس نفس عدم لغویت اقرار «قرینه علی الانطباق» آن معنای اعم بر خصوص بیع صحیح. لذا این دلیل که مهمترین ادله قائلین به صحت در باب معاملات است، نمی تواند تمامیت داشته باشد تا دنباله بحث.

- ۱ - کیفیت استعمال الفاظ در معنای کلی یا افراد را بیان کنید.
- ۲ - وضع الفاظ برای اعم در عبادات به چه صورت است؟
- ۳ - وضع الفاظ در مرکبات را توضیح دهید.
- ۴ - از مقایسه این بحث با اقرار در تأیید وضع برای صحیح چه نتیجه ای می گیریم؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### ثمره نزع صحیحی و اعمی در باب عبادات

در ثمره نزع صحیحی و اعمی در باب عبادات یک ثمره مهمی ذکر شد و آن این بود که اگر کسی در بحث صحیحی و اعمی، قول صحیحی را اختیار کند؛ در موارد شک در جزئیت و شرطیت نمی تواند به اطلاق، تمسک کند. اگر کسی شک کرد در اینکه آیا سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه؟ به اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ولو اینکه مقدمات حکمت هم تمام باشد و از نظر مقدمات حکمت هیچ مسأله ای وجود نداشته باشد، اما نمی تواند به اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک بکند، چرا؟ برای این که با فرض اعتقاد به قول صحیحی این اصلا شک دارد که آیا نماز بدون سوره عنوان صلاه بر او اطلاق می شود یا این که عنوان صلاه بر او اطلاق نمی شود؟ اگر شک دارد در این که نماز بدون سوره «هل هی صلاه او لیست بصلاه؟» چطور می تواند به اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک بکند؟ در حالی که تمسک به اطلاق در جایی امکان دارد که اصل عنوان مطلق، محرز و مسلم باشد. در مسأله «اعتق رقبه» شما دو جور شک می توانید داشته باشید: یک وقت شک می کنید که آیا قید ایمان مدخلیت دارد یا اینکه مدخلیت ندارد؟ اینجا اگر مقدمات حکمت وجود داشته باشد، جای تمسک به «اعتق رقبه» هست. اما اگر در یک انسانی شک بکنید که «هل هذا عبد أم حرّ؟» که یک احتمال، احتمال

حریت باشد و یک احتمال، احتمال اینکه «آنه عبد» آیا در چنین موردی هم شما می توانید به اطلاق «اعتق رقبه» تمسک کنید؟ یا تمسک به اطلاق در جایی است که عنوان مطلق، محرز و مسلم باشد و در رابطه با قیودش شما تردید داشته باشید؟ اگر شما احتمال بدهید که روی قول صحیحی عنوان سوره در اصل نماز دخالت دارد، دیگر چه طور می توانید به «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» ولو اینکه شرایط تمسک به اطلاق هم وجود داشته باشد تمسک کنید؟ اما اعمی می تواند تمسک کند، برای این که اعمی عنوان صلاه را چون برای یک معنای اعم موضوع می داند، محرز می داند که صلاه چه سوره داشته باشد و چه نداشته باشد عنوان صلاه بر او منطبق است، منتها شک دارد که آیا سوره مدخلیت دارد یا نه؟ اینجا به اطلاق «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» تمسک می کند و جزئیات سوره به وسیله اطلاق از بین می رود.

پس نتیجتاً در باب عبادات که سابقاً بحث کردیم یک ثمره مهمه ای بر نزاع بین صحیحی و اعمی مترتب می شد و آن مسأله جواز تمسک به اطلاق بنا بر قول اعمی و عدم جواز تمسک به اطلاق بنا بر قول صحیحی است و موارد زیادی در فقه از آن استفاده خواهد شد.

### نظر شهید در فرق میان حج و بقیه عبادات

آیا در باب معاملات هم مسأله اینطور است؟ در باب معاملات هم شبیه همین ثمره ای که در باب عبادات مطرح بود، در باب معاملات هم مطرح است، به این معنا که اعمی بتواند به اطلاق مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک بکند و اما صحیحی نتواند به اطلاق مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» در موارد شک در شرطیت بعضی از امور و اعتبار بعضی از خصوصیات صحیحی نتواند به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک بکند.

در بادی نظر و در ابتدا، انسان به ذهنش می آید که چه فرقی بین «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»

هست؟ هر دو مسأله صحیحی و اعمی در آنها مطرح است، باید ثمره هم در هر دو یکنواخت باشد، اعمی بتواند تمسک بکند و صحیحی نتواند. لذا به همین صورت بر شهید اول اشکال کرده اند. شهید اول فرموده است که ما معتقدیم که الفاظ عبادات و همین طور الفاظ معاملات برای خصوص صحیح وضع شده است، منتها شهید اینجا یک استثنائی دارد، می فرماید: در باب عبادات ما مسأله حج را استثناء می کنیم، حج برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده است، اما سایر عناوین عبادات و همین طور همه عناوین معاملات برای خصوص صحیح وضع شده اند. کأنه از ایشان سؤال می شود که چه خصوصیتی برای حج است که حج را شما مستثنی قرار داده اید و می گوئید: حج برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده است؟ ایشان می فرماید: نکته استثناء این است که هیچ عبادت فاسدی را ما در تمامی عبادات، پیدا نمی کنیم که با فرض فسادش اتمامش واجب باشد، اگر کسی در وسط نماز فهمید که نمازش فاسد است، این دیگر «لا یجب علیه اتمام الصلاه الفاسده» اگر کسی در وسط روزه فهمید که روزه اش فاسد است «لا یجب علیه اتمام الصوم الفاسد» اما در باب حج اگر کسی حجش



فاسد بشود حق ندارد حج را در وسط رها کند و کنار بگذارد، لازم است که همین حج فاسد را «مع کونه فاسدا» به آخر برساند، منتها سال دیگر هم باید این حج را اعاده کند و حج را تکرار کند. لذا خصوصیتی که در باب حج فاسد وجود دارد عبارت از لزوم اتمام و وجوب اکمال است. شهید می فرماید: این خصوصیت اقتضا کرده است که ما در باب حج این معنا را قائل بشویم که حج برای یک معنای اعم از صحیح و فساد وضع شده است و لذا فاسدش هم مأمور به است و متعلق امر است.

اما سایر عبادات و معاملات برای صحیح وضع شده اند.

### اشکال بر کلام شهید در باب معاملات

به شهید اشکال کرده اند و گفته اند: شما که مبنایان این است که در باب معاملات هم مثل عبادات قول به صحیح را اختیار کرده اید، پس چرا در باب معاملات به اطلاق تمسک می کنید؟ چرا به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و همین طور ادله متعدده ای که در باب معاملات وارد شده، تمسک می کنید. کسی که صحیحی باشد نمی تواند تمسک به اطلاق بکند، همان طور که در باب عبادات، صحیحی، نمی توانست تمسک به اطلاق داشته باشد. پس آنچه که در بادی نظر به ذهن می رسد اتحاد مسأله عبادات و مسأله معاملات در رابطه با ترتب ثمره است و این که در هیچ کدام از اینها صحیحی نمی تواند تمسک به اطلاق بکند. آیا واقع مسأله هم همین طور است که بین عبادات و بین معاملات از نظر ترتب این ثمره اتحاد وجود دارد یا در باب معاملات یک خصوصیتی دارد که ما نمی توانیم به این نحو ترتب ثمره را مطرح کنیم؟

این خصوصیت این است که در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ولو اینکه صلاه، موضوع و متعلق است، لکن در عین حال صلاه، یک موضوع عرفی نیست؛ صلاه، یک موضوع شرعی است، حالا شما می خواهید قائل به حقیقت شرعی بشوید یا این که قائل به حقیقت شرعی نشوید، در این جهت فرق نمی کند که صلاه را ما نمی توانیم به عنوان یک موضوع عرفی و موضوع عقلایی مطرح کنیم. صلاه یک چیزی است که به شارع ارتباط دارد.

لذا به حسب اصطلاح، صلاه و امثال صلاه به عنوان موضوعات مستنبطه تعبیر می شود، یعنی موضوعاتی که خود مجتهد باید از ادله شرعی، نفس موضوع را استنباط کند، از ادله شرعی به دست بیاورد که صلاه چیست و چه خصوصیاتی در نماز معتبر است و چه خصوصیاتی در نماز اعتبار ندارد؟ پس چون در مسأله عبادات امثال صلاه، ارتباط مستقیم به شارع دارد و هیچ گونه مدخلیتی برای عرف در این عناوین مطرح نیست، کاملاً بین صحیحی و اعمی از نظر ثمره نزاع، ثمره روشن می شود. در مورد شک در جزئیات سوره، صحیحی نمی تواند به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک کند، اما اعمی می تواند به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک کند.

اما در باب معاملات مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ما حکمی به نام «أَحَلَّ» داریم که فاعلش خداوند تبارک و تعالی است و یک موضوعی به نام «البيع» داریم، آیا این بیع در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» بیع شرعی یا بیع عرفی و بیع عقلایی است؟ کدام یکی از اینهاست؟ ما دو تا دلیل داریم بر اینکه بیع در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»

عبارت از بیع عرفی است، نه بیع شرعی. یک دلیل ما این است که مگر نمی گوئید که در عناوین موضوعات، آنهایی که به عرف ارتباط دارند، آنهایی که موضوعات مستنبطه نیست شما باید به عرف مراجعه کنید، اگر شارع فرمود: «الدم نجس» وقتی که از شما می پرسند که مقصود از این دم چیست؟ می گوئید: «ما یراه العرف دما، ما یحکم العرف بآئه دم» و اگر به شما گفتند که «الخمر حرام» آیا این خمری که موضوع برای حرام واقع شده است چه خمری است؟ شما می گوئید: «کل ما یراه العرف خمر» هرچه را که عرف حکم می کند «بأنه خمر» هرچه از نظر عقلا عنوان خمریت بر او ثابت است. اگر در خمر و دم و امثال ذلك شما یک چنین مسأله ای را پیاده کردید پس «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»

چه خصوصیتهایی دارد که این معنا در آن پیاده نشود؟ مگر بیع، معنای عقلایی ندارد؟ مگر بیع، معنای عرفی ندارد؟ در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» شما نمی توانید یک چنین معنایی را پیاده بکنید، «لأنَّ العرف و العقلاء» آشنای به صلاه و معنای صلاه نیستند. اما در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» بعد از آن که بیع یک موضوع عقلایی و یک موضوع عرفی است چاره ای ندارید که همان طوری که با «الخمر حرام» و «الدم نجس» معامله می کنید با «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» هم از نظر عنوان بیع، معامله کنید. یعنی بگوئید: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ العرفی، أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ الْعُقْلَانِيَّ» این یک دلیل.

دلیل دوم بر این که این بیع در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» حتما باید بیع عرفی باشد و معنا ندارد که مقصود از بیع، بیع شرعی باشد، این است که می گوئیم: مقصود از بیع شرعی چیست؟ شما که احتمال می دهید که فرضا مقصود از بیع در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» بیع شرعی است، «ما معنی البيع الشرعی؟» شما می گوئید:

بیع شرعی آن است که خدا امضا و تنفیذ کرده است. اگر معنای بیع شرعی این است آن وقت معنای «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» این طوری می شود: «أَحَلَّ اللَّهُ الَّذِي أَحَلَّهُ اللَّهُ» باید این طوری معنا کنیم «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ را» بگوئیم: خداوند امضا کرده آن بیعی را که خداوند امضا کرده است و این مسأله تحصیل حاصل است و ممتنع است که ما یک چنین مسأله ای را در اینجا پیاده کنیم، چون معنای «أَحَلَّ» عبارت از حلیت تکلیفیه نیست، این «أَحَلَّ» به معنای امضا و انفاذ و حکم وضعی است، آیا می توانیم بگوئیم:

خداوند امضا کرده آن بیعی را که خداوند امضا کرده است؟ ما به استناد این دو دلیلی که عرض کردیم، چاره ای نداریم جز این که بیع در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» را بیع عقلایی و بیع عرفی معنا بکنیم. اگر چیزی به صورت قاعده مطرح شد معنایش این نیست که هیچ مخصصی ندارد، معنایش این نیست که بعضی

از موارد به واسطه دلیل از آن خارج نشده اند، به عنوان قاعده «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» معنایش این است که در حقیقت خداوند می خواهد بفرماید: «كُلُّ مَا يَكُونُ بَيْعًا عِنْدَ الْعُقَلَاءِ فَقَدْ أَمْضَاهُ اللَّهُ» هرچه که از نظر عقلا عنوان بیعی دارد خداوند آن را امضا و تنفیذ کرده است. این قاعده منافات ندارد با این که بعضی از موارد به صورت تخصیص یا شبه تخصیص از آن خارج شده باشد؛ مثل «أَكْرَمَ كُلِّ عَالِمٍ» است که بعد هم امکان دارد که به واسطه «لَا تَكْرَمُ زَيْدَ الْعَالِمِ» تخصیص بر این قاعده توجه پیدا کند. لکن عروض تخصیص معنایش این نیست که این قاعده عنوان قاعده بودن را از دست داده است، قاعده، به عنوان ضابطه مطرح است و در اختیار قرار داده شده است.

صحیحی و اعمی در رابطه با «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» چه می گویند؟ آن کسی که بیع را برای معنای صحیح موضوع می داند و آن کسی که بیع را برای معنای اعم موضوع می داند در برابر «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» چه حرفی می توانند داشته باشند. انصافش این است که مسأله به این صورت است: در یک حالت هم صحیحی و هم اعمی می تواند به «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک کند و در یک صورت هیچ کدام نمی توانند به «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک بکنند «لَا الصَّحِيحِي وَلَا الْأَعْمِي». در این دو صورت ثمره ای که پیدا نمی شود، برای این که آنجایی که هر دو می توانند و آنجایی که هیچ کدام نمی توانند بین صحیحی و اعمی در باب معاملات ثمره ای پیدا نشده است. اما یک صورت سوم داریم که در این صورت اعمی می تواند به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک کند و صحیحی نمی تواند به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»

تمسک بکند و در همین صورت فقط ثمره نزع بین صحیحی و اعمی در باب معاملات ظاهر می شود «لیس الا» و همین هم برای ترتب ثمره کفایت می کند و اینکه این نزع در باب معاملات خالی از ثمره نباشد. اما آن صورت اول که هم صحیحی و هم اعمی می تواند به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک کند، جایی است که این امری را که شک در اعتبارش دارند یک چیزی است که وجود و عدمش لطمه ای به صحت عرفی بیع نمی زند، یعنی این امر «مشکوک الاعتبار من جهة الشارع» از نظر عرف، وضعیتش روشن است، می دانیم که این امر وجود داشته باشد یا نداشته باشد، صحت عرفیه اش محفوظ است، مثل اینکه اگر فرضاً ما احتمال بدهیم که در الفاظ بیع، عربیت اعتبار دارد، یعنی این احتمال را بدهیم که شارع برای ایجاب و قبول بیع از بین لغات عالم، عربیت را اعتبار کرده است، گفته: حتماً باید «بعث» و «اشتریت» عربی باشد، چیزی نداریم که جلوی این احتمال را ابتدائاً بگیرد. اینجا وقتی که مسأله عربیت را در رابطه با عرف مطرح می کنیم می بینیم که از نظر عرف هیچ فرقی نمی کند، عربی باشد یا غیر عربی باشد از نظر بیع عقلایی و بیع عرفی مسلم فرقی نمی کند. این همه عقلای عالم هستند دارای لغات مختلف و زبانهای مختلف و به زبانهای خودشان ایجاب و قبول را واقع می کنند، قراردادهای معاملاتی امضا می کنند، نه این که همه عقلای عالم خودشان را تابع لغات عرب ببینند.

در اینجا که شما شک در اعتبار عربیت از نظر شارع دارید، اعمی می تواند به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک می کند؛ و اعتبار عربیت را نفی کند و صحیحی هم می تواند، چرا؟ برای اینکه صحیحی می گوید: موضوع «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» یعنی «البيع الصحيح العرفی» و من یقین دارم که بیع بدون عربیت صحت عرفیه دارد، در صحت عرفیه اش هیچ مسأله تردید در کار نیست، یقین دارم که «أنه صحیح عرفاً»، اگر یقین است که «أنه صحیح عرفاً» و شک در اعتبار شرعی مطرح است «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» اعتبار شرطیت و عربیت را نفی می کند. پس در این صورت صحیحی و اعمی، هر دو می توانند به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک بکنند. مورد دوم آنجایی است که هیچ کدام نمی توانند تمسک بکنند و ما نظیرش را هم در باب عبادات ذکر کردیم، می گفتیم: اعمی می تواند به اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» در موارد شک در اجزاء معمولی می تواند تمسک کند، اما اگر شک در رکنیت داشته باشد و اعمی ارکان را دخیل در موضوع له بداند، در مسأله شک در رکن در باب عبادات هم اعمی نمی توانست به اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک کند، حالا اگر یک شک در رکنی در باب معامله مطرح شد، یعنی احتمال دادیم که فلان خصوصیت در باب بیع جنبه رکنیت داشته باشد که معنای رکن این است که با نبود این رکن، عنوان تحقق پیدا نمی کند حتی «علی قول الاعمی»، برای این که اعمی که مسأله را این قدر توسعه نمی دهد که حتی در رابطه با ارکان و مشکوک الرکنیه هم بتواند به اطلاق تمسک کند. اگر در باب معاملات عنوان رکنیت در این شیء مشکوک، احتمال داده شد اینجا هم دست صحیحی و هم دست اعمی از «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» کوتاه است، چرا؟ برای اینکه هر دو احتمال می دهند که با نبودن این شیء مشکوک الرکنیه اصلاً عنوان بیع تحقق پیدا نکند، عنوانی که موضوع «أَحَلَّ» قرار گرفته احراز نشود و تحقق نداشته باشد و ما عرض کردیم که در تمسک به اطلاق، نفس عنوان مطلق باید محرز باشد و الاً با شک در نفس عنوان مطلق «لا يجوز التمسک بالاطلاق». پس اگر مسأله رکنیت مطرح شد، هم دست اعمی از «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» کوتاه است و هم دست صحیحی.

### ثمره نزاع میان صحیحی و اعمی در موارد شک

فرض سوم آنجایی است که در حقیقت، ثمره ظاهر می شود، بین قول صحیحی و اعمی در باب معاملات، ثمره ای ترتب پیدا می کند که عبارت از این است که اگر مشکوک ما یک چیزی است که در اصل عنوان بیع یقین داریم که دخالت ندارد، چون رکنیت ندارد، لکن احتمال می دهیم که در صحت عرفیه اش دخالت داشته باشد؛ یک چیزی را شک داریم که آیا در صحت عند العقلاء اعتبار دارد یا ندارد؟ مثلاً اگر مبیع ما مالیت داشت، اما ثمن ما فاقد مالیت بود، احتمال می دهیم که اعتبار مالیت ثمن در صحت عرفیه بیع دخالت داشته باشد، به طوری که اگر یک جا ثمن معامله فاقد مالیت بود عقلاً هم بگویند: «هذه المعاملة باطله»، «هذا البيع ليس بصحيح». اگر این امر مشکوک شما در صحت

عرفیه بیع، احتمال دخالت داشته باشد اینجا بین صحیحی و اعمی ثمره نزع روشن می شود، چرا؟ برای این که اعمی می گوید: من که موضوع «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» را «الْبَيْعُ الصَّحِيحُ» نمی دانم، من موضوع «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» را مطلق البیع می دانم «سواء كان صحيحا عند العقلاء أم فاسدا عند العقلاء» وقتی که موضوع، مطلق عنوان بیع شد، شما یقین دارید که اگر ثمن، مالیت نداشته باشد «مطلق عنوان البیع» بر آن صادق است، منتها در مسأله مالیت احتمال می دهید که صحت دخالت داشته باشد. پس بنابر قول اعمی چون البیع در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» اعم از بیع صحیح و فاسد است، اعمی به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»

تمسک می کند و حکم می کند به اینکه این امر مشکوک الاعتبار «لا یكون معتبرا» اما صحیحی چطور؟ صحیحی دستش کوتاه است، برای اینکه صحیحی می گوید: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» یعنی «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ الصَّحِيحَ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ» و شما شک دارید در اینجا که ثمن، فاقد مالیت است آیا بیع صحیح عند العقلاء هست یا نه؟ و با شک در این که آیا این بیع، صحیح عند العقلاء هست یا نه؟ چطور می توانید شما به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک کنید در حالی که در تمسک به اطلاق باید اصل عنوان مطلق را شما احراز کرده باشید.

در نتیجه از این صور ثلاثه ای که ذکر کردیم در دو صورتش اعمی و صحیحی در باب معاملات مشترک هستند و تنها ثمره نزع بین صحیحی و اعمی در باب معاملات، در این صورت سوم ظاهر می شود؛ در نتیجه این بحث بلا ثمره نخواهد بود. بعضی مسائل جزئی هم دارد که ان شاء الله، بحث صحیحی و اعمی تمام می شود، فردا ان شاء الله.

#### پرسش:

- ۱ - ثمره نزع صحیحی و اعمی در باب عبادات چیست؟
- ۲ - نظر شهید (ره) در فرق میان حج و بقیه عبادات را بیان کنید.
- ۳ - دلائل عرفی بودن مراد از معامله کدام است؟
- ۴ - ثمره نزع میان صحیحی و اعمی در موارد شک را شرح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### عدم شرعی بودن بیع در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»

در بحث صحیحی و اعمی دو مطلب باقی مانده که این دو مطلب را ان شاء الله عرض می کنیم و این بحث تمام می شود: مطلب اول که نسبت به مطلب دوم خیلی اهمیت ندارد این است که بیع در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» نمی تواند بیع شرعی باشد، برای این که شرعیت بیع به نفس همین «أَحَلَّ اللَّهُ» درست شده است؛ به نفس همین «أَحَلَّ اللَّهُ» می خواهد مشروعیت پیدا کند، پس دیگر معنا ندارد که موضوع بیع در «أَحَلَّ اللَّهُ» همان بیع شرعی باشد. لا محاله مقصود باید بیع عرفی باشد و اگر مقصود بیع عرفی شد، معنای این آیه شریفه این می شود: آنچه که به عنوان بیع در نزد عقلا محکوم به صحت است، شارع هم آن را امضا کرده، در حقیقت کَانَ آیه شریفه به ملازمه بین صحت بیع عند العقلا و صحت بیع عند الشارع دلالت می کند. چنین ملازمه و قاعده کلیه ای را آیه شریفه مطرح می کند. اشکال این است که این ملازمه در مواردی تحقق ندارد؛ یعنی یک معاملات هست که شارع حکم به بطلان کرده، در حالیکه عقلا، حکم به صحت کردند، مثل معامله ربویه، بیع ربوی از نظر عقلا نه تنها صحیح است بلکه رائج در تمام نقاط عالم است، اما در عین حال شارع مقدس حکم به صحت بیع ربوی نکرده و بیع ربوی را مشروع نمی داند. همین طور موارد دیگری را که شارع حکم به بطلان کرده در

حالی که عقلا حکم به صحت می کنند. اگر کسی بگوید: چطور «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» به ملازمه دلالت دارد در حالی که در مواردی این ملازمه تحقق ندارد؟

جوابش را دیروز اشاره کردیم که «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» مثل «اعتق الرقبة» است. همان طور که «اعتق الرقبة» یک قاعده کلی است و این قاعده کلی می تواند در معرض تقييد واقع بشود و مقید یا مقیداتی در مقابل «اعتق الرقبة» مطرح بشوند، مع ذلك وجود این مقید یا مقیدات ضربه ای به اطلاق قانون نمی زند، برای این که تقييد هم مثل تخصیص، تصرف در اراده جدی مولا است نه تصرف در اراده استعمالی. لذا همان طور که محققین فرمودند: تخصیص و تقييد، موجب تجوُّز در لفظ عام و لفظ مطلق نخواهد بود، اگر «لا- تکریم زید العالم» از «اکرم کل عالم» خارج شد، معنایش این نیست که «اکرم کل عالم» در معنای عامش استعمال نشده است، نه، اراده استعمالیه به همان عام متعلق است لکن اراده جدیه به ماعدای مورد مخصص تعلق می گیرد.

### مسأله تقييد و اطلاق در «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ»

پس در رابطه با سایر مطلقات یک مقیداتی مطرح است و یک مواردی به عنوان شک در تقييد مطرح است؛ در موارد شک در تقييد ما تمسک به اطلاق می کنیم و در مواردی که دلیل محکم بر تقييد داشته باشیم مطلق را مقید می کنیم، عین همین مطلب در «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» مطرح است. لکن در خصوص مسأله رباء و بیع ربوی نکته ای در آیه شریفه مطرح است که در سایر موارد مطلق و مقید این نکته مطرح نیست. در سایر موارد اگر تقييد به صورت قید متصل باشد، واقعش این است که اطلاق نبوده تا تقييد بشود؛ مولى از اول گفت «اعتق الرقبة المؤمنه» قید ایمان را از اول به صورت متصل آورد، در مسأله تقييد و اطلاق اینجا مسامحه است برای این که اطلاق نبوده تا تقييد تحقق پیدا کند، از اول حکم به صورت مقید مطرح شده است. اما آنجایی که به دلیل منفصل این معنا روشن بشود یک دلیل می گوید: «اعتق الرقبة» دلیل منفصل می گوید: «لا تعتق الرقبة الکافره». اینجا همان مسأله تقييد و اطلاق است. مطلق داریم و دلیل مقیدی داریم در ماعدای مورد دلیل مقید هم تمسک به اطلاق «اعتق الرقبة» می کنیم. اما در آیه شریفه دنبال «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» یک کلمه و «حَرَّمَ الرَّبَا» را ذکر کرده در حقیقت بین بیع و رباء ایجاد مقابله کرده، وقتی که این مقابله را انسان ملاحظه می کند از این مقابله استفاده می شود که شارع می خواهد بگوید: «الرباء ليس بيع» به عبارت روشن تر این آیه را چه جور معنا می کنید؟ وقتی که می فرماید: «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرَّبَا» آیا مجموع این دو جمله معنایش این می شود «احل الله البيع غير الربوي»، مثل همان قید متصلی که در «اعتق الرقبة المؤمنه» مطرح است. آیا این معنای آیه شریفه است؟ که دنبال «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» وقتی «حَرَّمَ الرَّبَا» مطرح می شود مجموعش «احل الله البيع غير الربوي» می شود که تقييد به متصل مطرح است؟

یا آنچه که عرف و فهم عرفی از مقابله بین بیع و ربا استفاده می کند این است که شارع می خواهد بگوید: «الرباء لیست بیع اصلاً»، نفی عنوان بیعیت را از ربا بکند؟ آن وقت مثل دلیل حاکم می شود.

دیگر عنوانش، عنوان تقييد و تخصيص نیست، این شبیه یک دلیل حاکم است، یک دلیل می گوید «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» یک دلیل می گوید: «البيع الربوي ليس بيع عند الشارع» تقييد و تخصيص درش مطرح نیست، مثل این که یک وقت شارع به مناسبت تقييد در «اعتق الرقبه» می گوید: «لا- تعتق رقبه الكافره» این عنوان تقييد دارد؛ اما اگر یک وقت دلیل این جور گفت: «الرقبه الكافره لیست برقبه». این ناظر به همان «اعتق الرقبه» است اما نظارتش به نحو حكومت است، نه عنوان تقييد اینجا مطرح است و نه در مشابهش عنوان تخصيص مطرح است. ظاهر این است که در آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا»

چنین چیزی را شارع می خواهد بیان کند «الرباء غیر مشروع لانه ليس بیع» و الا چرا بین بیع و ربا در آیه شریفه مقابله و تقابل آن طور که عرف و فهم عرفی استفاده می کند، ایجاد شده است. لذا در خصوص مسأله بیع ربوی آن طوری که به نظر من از آیه استفاده می شود، مسأله بالا-تر است؛ نه تخصيص و نه تقييد است، بلکه مسأله، مسأله حكومت است مثل «لا شك لكثير الشك» در برابر ادله ای که روی شكوك در ركعات نماز یا افعال نماز آثاری را بار می کند و احکامی را مترتب می کند.

مطلب مهم اینجا است که دیروز در ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی سه صورت در باب معاملات، تصویر کردیم، گفتیم: در یک صورت هر دو می توانند تمسک بکنند، در یک صورت هیچ کدام نمی توانند تمسک بکنند و در این دو صورتی که ذکر شد، دیگر ثمره ای وجود ندارد، هر دو مشابه هم هستند تنها در یک صورت بود که اعمی می توانست به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک کند اما صحیحی نمی توانست و آن جایی بود که اگر اعتبار، در صحت عرفیه مورد شك باشد؛ یعنی شك داشته باشیم که نظر عقلا و نظر عرف در صحت بیع دخالت دارد یا نه؟ آن کسی که بیع را برای صحیح عرفی، موضوع می داند با شك در اعتبار یک چیزی در صحت عرفی دیگر عنوان بیع را نمی تواند احراز کند و با عدم احراز عنوان بیع، تمسک به «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» نمی شود اما اعمی چرا؟ قبل از آن هم گفتیم: نزاع بین صحیحی و اعمی در باب عناوین معاملات در صورتی است که اینها برای اسباب وضع شده باشند، اما اگر این عناوین برای مسیبات وضع شده باشند، در مسیبات مسأله صحت و فساد مطرح نیست، امر مسیبات دائر بین وجود و عدم است، لذا روی این مبنا معاملات از نزاع صحیحی و اعمی خارج می شود. اگر کسی در باب معاملات هم این مسیبات را اختیار کرد که خارج از نزاع صحیحی و اعمی است، دیگر آن حرفها جریان ندارد. عرض کردیم که مرحوم شیخ (ره) این معنا را فرموده است و ظاهر هم همین است که این عناوین برای مسیبات وضع شده است. اگر این عناوین برای مسیبات وضع شد، آیا اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» قابل استناد هست یا نه؟ روی این فرض که برای اسباب وضع شده باشد، اسباب، صحیح و فاسد داشت، شما از صور ثلاثه بین اعمی و



صحیحی به عنوان ثمره نزع یک صورت را تصویر کردید که صحیحی نمی تواند به اطلاق «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک کند؛ اما اعمی می تواند.

### تمسک به سبب یا مسبب در «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ»

اگر ما این مبنا را کنار گذاشتیم و مسأله اسباب را به طور کلی نادیده گرفتیم و بلکه مسأله مسببات را در رابطه با این الفاظ و عناوین مطرح کردیم، آیا در موارد شک، می توانیم به «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ»

تمسک بکنیم یا نمی توانیم؟ بعد از آن که بیع در «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» به معنای صحیح و فاسد نیست، به معنای سبب نیست که صحت و فساد در آن جریان پیدا کند بلکه به معنای مسبب است، به معنای ملکیت در باب بیع است. «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ»؛ یعنی ملکیت را در مورد بیع، شارع امضا کرده است نه این که عقد بیع را مؤثر قرار داده نه این که اسباب را مؤثر در مسببات می داند، معنای «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ»

نیست، بیع یک معنای مسببی دارد، «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ»؛ یعنی خداوند حکم کرده به این که ملکیت در مورد بیع هست، ملکیت را امضا کرده، به عنوان شارع در مواردی که شما کلمه بیع را به کار می برید ملکیت را انفاذ کرده است. اگر معنای «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» این شد، حالا ما شک داریم، این شک ما نوعاً در رابطه با چه چیز است؟ شک ما معمولاً در رابطه با سبب است، ما در بیع در چه چیز شک می کنیم؟ شک می کنیم که آیا عربیت در صیغه بیع معتبر است؟ این شک در محدوده سبب است؛ یعنی شک شما به این برمی گردد که «اذا كان صيغه البيع بالفارسيه هل تأثر هذه الصيغه في تحقق ملكيه، ام لا تأثر هذه الصيغه في تحقق الملكيه؟» اگر شما شک کردید در این که تقدم ايجاب بر قبول، آیا معتبر است شرعاً یا معتبر نیست؟ بلکه می تواند قبول مقدم بر ايجاب باشد. مثلاً کسی بگوید: این تسبیح را از شما خریدیم، شما هم بگوئید: من هم فروختم. قبول مقدم بر ايجاب باشد حالا ما شک می کنیم که آیا چنین معامله ای تأثیر در ملکیت مبیع نسبت به مشتری و همین طور ثمن نسبت به بایع دارد یا ندارد؟ در حقیقت کأن راه ما از راه آیه جدا می شود، آیه آمده روی مسبب تکیه کرده چون «البيع معناه هو المسبب» اما شک ما در محدوده اسباب است. اگر چنین شک هایی برای ما پیدا شد، چطور می توانیم به اطلاق «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک بکنیم؟ آیه که ناظر به اسباب نیست، آیه ناظر به مسبب است.

در مقام تقریر و تثبیت و تفصیل این اشکال خیلی مثل این که برهانی و علمی مسأله را مطرح کرده اند، گفته اند: شما وقتی که مسبب را در بیع با سبب ملاحظه می کنید، در عالم تصویر سه صورت بیشتر امکان ندارد: یک وقت این است که این مسبب، «لیس له الا سبب واحد». آنچه که دست انسان را می گیرد و به این مسبب می رساند غیر از یک راه بیشتر نیست، راه دوم و سوم دیگر تصور نمی شود. یک وقت این جوری است. یک وقت این است که این مسبب دارای اسباب متعدده است و از طرق متعدد می توان به این مسبب رسید، این فرض به دو صورت منشعب می شود؛ جایی که

مسبب دارای اسباب متعدد است، دو صورت می شود: یک وقت این است که همه این اسباب متعدده در یک ردیف اند. از چه نظر در یک ردیف اند؟ از نظر این که اگر بنا باشد اینها تأثیر در مسبب داشته باشند، همه شان تأثیر در مسبب دارند و اگر بنا باشد که تأثیر در مسبب نداشته باشند هیچ کدام ندارند. این طور نیست که این اسباب از این نظر بینشان اختلاف باشد که بعضی هایشان به صورت متیقن تأثیر در مسبب می کنند و بعضی هایشان به صورت مشکوک در مسبب تأثیر دارند. پس قسم دوم این است که «المسبب له اسباب متعدده و الاسباب كلها في ردیف واحد» بدون این که هیچ کدام از نظر شک و یقین ترجیح بر دیگری داشته باشد. اما صورت دیگر این است که مسبب دارای اسباب متعدد است و در عین تعدد یک نواخت هم نیست، بلکه بعضی از این اسباب قطعا تأثیر در تحقق مسبب دارد، اما بعضی هایشان مشکوک است که آیا تأثیر در مسبب می کند یا نه؟

### معنای مسیبی از «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و اشکال آن

مستشکل می گوید: اگر «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» یک معنای مسیبی پیدا کرد، فرض ما این است اگر این بیع دارای سبب واحد باشد که صورت اول است، لازمه این که شارع مسبب را امضاء می کند، این است که سببش را هم امضاء کرده باشد، برای این که مسیبی که جز یک راه ندارد، اگر شارع آمد بر مسبب صحه گذاشت و آن را امضاء کرد، آیا می شود آن سببیت را امضاء نکرده باشد؟ بلا- اشکال آن سبب هم مورد امضا واقع شده است. پس در صورت اول امضاء مسبب، امضاء سبب است بلا اشکال.

در صورت دوم: اگر مسبب اسباب متعدده دارد، لکن این اسباب متعدده یک نواخت است. هیچ کدام ترجیح بر دیگری ندارند، یا همه مؤثر در تحقق مسبب هستند یا هیچ کدام؟ اینجا هم اگر شارع آمد و مسبب را امضاء کرد چاره ای نیست جز این که بگوییم: تمامی این اسباب را امضاء کرد برای این که بین این اسباب تبعیض امکان ندارد شارع که نمی تواند بگوید: این اسباب را هیچ کدام من قبول ندارم لکن در عین حال مسبب را می پذیرم، اگر مسبب را پذیرفت، لا محاله تمامی اسباب را پذیرفته است. اما قسم سوم جایی است که مسبب و اسباب متعدده دارد لکن این اسباب متعدده از نظر تیقن و عدم تیقن در تأثیر در مسبب مختلف اند. می دانیم که برای تحقق این مسبب صیغه عربی سببیت دارد، اما صیغه فارسی را شک داریم می دانیم که لفظ برای تحقق مسبب سببیت دارد، اما معاطات که عبارت از فعل است نمی دانیم سببیت دارد یا نه؟

اساس اشکال مستشکل همین جا است او می گوید: اینجا شما چه جور می توانید به «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک بکنید؟ «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» مسبب را می گوید: شما می گوید: مسبب بی سبب را نمی شود قبول داشته باشیم، لکن سبب متیقن دارد، صیغه عربی بلا اشکال تأثیر در تحقق مسبب می کند، اما در رابطه با اسباب مشکوک ما چه جور به «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک کنیم؟ از شما می پرسیم چه جور

می شود به «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» در موارد شک در سببیت اسباب مشکوکه تمسک کرد؟ لذا مستشکل می گوید: دست ما در این موارد که محل ابتلاء هم نوعاً همین صورت ثالث است، کوتاه است. ما چگونه به «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک کنیم؟ «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» مسبب را می گوید و شک شما هم در محدوده اسباب است. آیا با شک در محدوده اسباب به «احل الله البيعي» که ناظر به مسبب است، تمسک می کنید؟ لذا می گوید: با چنین تمسکی، راه علمی نمی توانیم پیدا کنیم.

بیانی مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه شریف) دارند که به نظر ما یک مناقشه در بیان ایشان هست بعد هم یک راه حلی برای رفع این اشکال به نظر می رسد که ما دلمان می خواست اینها را امروز تمام کنیم و از این بحث فارغ شویم، ولی چون روز، چهارشنبه است تیمنا و تبرکا یک حدیثی را عرض می کنیم. دنباله این بحث را در جلسه آینده ذکر می کنیم ان شاء الله.

### بحث اخلاقی

در کتاب اصول کافی در ایمان و کفر، «باب ذم الدنيا و الزهد فيها» روایتی عن ابی عبد الله (علیه السلام) می فرماید: «من زهد فی الدنيا اثبت الله الحکمه فی قلبه و انطق بها لسانه و بصیره عیوب الدنيا دائها و دوائها و اخرجه من الدنيا سالما الی دار السلام» روایت خیلی جالبی در رابطه با اثر وضعی زهد در دنیا است. زهد در دنیا چه آثار وضعیه ای دارد و چه برکاتی پیدا می کند؟ برکاتی هست که ارتباط بین آن برکت و بین زهد را ما درک نمی کنیم، ائمه (علیه السلام) هستند که به واسطه آشنایی به حقائق و ارتباط با وحی و منبع وحی آشنای به این مسائل هستند. البته بحث در این حدیث مفصل است حالا ما قدری ترجمه مانند عرض می کنیم که دیگر دنباله اش را خودتان می گیرید یا اگر یک فرصتی باز پیش آمد شاید بیشتر بشود درباره اش بحث کرد.

یکی از برکاتی که بر زهد در دنیا مترتب می شود «اثبت الله الحکمه فی قلبه» خداوند حکمت را در قلب این شخص زاهد ثابت می کند؛ یعنی چه حکمت را در قلبش ثابت می کند؟ یعنی در مسائل با یک بینش کافی وارد می شود، تزلزل نسبت به امور و اضطراب نسبت به امور، در نفس او پیدا نمی شود، مثل این که یک چراغی خداوند تبارک و تعالی در قلب او ایجاد می کند که با آن چراغ واقعیات را می بیند. مقصود من از دیدن واقعیات نه این که بگویم: غیب را می بیند، حالا آن یک مراحل دیگری است. انسان می بیند در کارها چقدر دچار تزلزل است چقدر دچار اضطراب فکری است، حتی در مسائل جزئی چه بسا انسان مدتها فکر می کند، آیا این کار جزئی را انجام بدهد یا ندهد؟ جانب فعلش چه مزایایی دارد، جانب ترکش چه مزایایی دارد؟ و چه بسا انسان فکرش منتهی به جایی نمی شود همان تزلزل و اضطراب فکری و قلبی برای او باقی می ماند. اما می فرماید: نتیجه زهد در دنیا این است که خداوند حکمت را در قلب او اثبات می کند؛ یعنی می بیند آن چه را که باید

انجام بدهد به صلاحش هست، می بیند که این کار آیا باید دنبال بشود یا نباید دنبال بشود؟ چه اثر وضعی مهمی در رابطه با زندگی انسان و سرنوشت انسان دارد چقدر این اثر، اثر مهمی است که انسان در هر مسأله ای که وارد می شود مثل کسی که این راه را طی کرده و مکرر با این مسأله برخورد کرده، تمام جهات آن مسأله برایش روشن بشود و بتواند روی فعل یا ترک آن یک تصمیم صحیحی بگیرد و بعد می فرماید: «و انطق بها لسانه» این نه تنها اثرش تحقق حکمت در قلب انسان است، بلکه در زبان هم، سخنش حکمت آمیز است؛ بیانش حکمت آمیز و منطبق با حکمت است؛ حرفهای بی راهه و خلاف واقع ندارد، حرفهایی که با واقعیات تطبیق نمی کند، این حرفها در لسان او مطرح نیست «و انطق بها لسانه» یعنی: «انطق بالحکمه لسانه» بیانش لسان حکمت و بیانش بیان حکمت خواهد شد و «بصره عیوب الدنیا، دوائها و دوائها» می فرماید: عیوب دنیا را از دو نظر برای او روشن می کند: هم بعد داء بودن این عیوب که اولین شرط در تحقق شفاء است را روشن می کند که در تحقق خلّو از عیب، اولین قدم این است که انسان عیب بودن عیب را تشخیص بدهد. در باب مریض، اولین قدم برای تحقق شفاء این است که مریض بداند که مریض است، اطلاع بر کسالت خودش داشته باشد. دیده اید بعضی از افراد سالها مریض هستند ولی معتقد نیستند به این که دارای کسالت هستند.

اینها موفقیت برای شفاء و سلامت پیدا نخواهند کرد. حضرت می فرماید: اولین قدم این است که خدا عیوب دنیا را از نظر عیب بودن و از نظر داء بودن روشن می کند و در درجه دوم «و دوائها» راه تخلص از این عیوب، راه معالجه این عیوب، راه فرار از این عیوب را خداوند تبارک و تعالی برایش روشن می کند. درد مشخص، درمان هم مشخص، چه چیزی بهتر از این را انسان می تواند تصور کند که در رابطه با عیوب دنیا، هم عیوب، عیب بودنشان مشخص باشد و هم راه معالجه آنها مشخص باشد. امیدوارم که ان شاء الله در این روایت بیشتر تدبّر کنید و ان شاء الله همگی عملاً استفاده کنید.

### پرسش:

۱ - عدم شرعی بودن بیع در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» را بیان نمائید.

۲ - مسأله تقیید و اطلاق در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» چگونه است؟

۳ - کیفیت تمسک به سبب یا مسبب در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» را توضیح دهید.

۴ - معنای مسببی از «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و اشکال آن را شرح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### تمسك به اطلاق در مسبب بودن عناوين معاملات

اگر قائل شويم به اين كه عناوين معاملات، اسامی برای مسببات هستند، آیا تمسك به اطلاقات، مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» جایز است یا نه؟ مستشكلی می گفت: اگر مسبب دارای سبب واحد باشد، لازمه این كه شارع مسبب را امضاء كند، این است كه آن سبب واحد را هم امضاء کرده باشد، چون رسیدن به مسبب از غیر راه سبب امکان ندارد. پس اگر مسبب مورد امضاء واقع شد، لا محاله سبب واحد هم مورد امضاء واقع خواهد شد. كما این كه اگر مسبب، اسباب متعدده داشته باشد لکن این اسباب در يك ردیف واقع باشند، از نظر سببیت به این کیفیت نباشد كه بعضی «متيقن السببيه» و بعضی شان «مشكوك السببيه» باشد بلکه اگر سببیتی وجود داشته باشد برای همه اسباب مطرح است و اگر وجود نداشته باشد، برای هیچ کدام مطرح نیست. در چنین فرضی اگر شارع مقدس به مقتضای «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» آن مسبب را مورد امضاء قرار داد، لازمه اش این است كه همه اسباب را هم امضاء کرده باشد، چون همه اسباب در يك ردیف هستند و رسیدن به مسبب از غیر راه سبب هم امکان پذیر نیست. پس اگر مسبب مورد امضاء واقع شد همه اسباب هم مورد امضاء هستند. اما اگر مسبب، اسباب متعدده داشت و این اسباب در يك ردیف نبودند، بلکه بعضی «متيقن السببيه» و بعضی

«مشكوك السببيه» بودند. اگر شارع به مقتضای «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» مسبب را مورد امضاء قرار داد؛ لازمه اش این معنا نخواهد بود که تمامی اسباب، حتی «مشكوك السببيه» را هم مورد امضاء قرار داده باشد، برای اینکه ملازمه ای وجود ندارد. شارع، مسبب را مورد امضاء قرار داده بعضی از اسباب هم متیقن السببيه هستند، ممکن است از راه همین اسباب انسان به مسبب برسد، اما این که «مشكوك السببيه» ها را هم شارع امضاء کرده باشد، با توجه به این که بیع معنای مسببی دارد و امضاء مستقیماً متوجه به مسبب است، ملازمه ندارد که سبب «مشكوك السببيه» را هم امضاء کرده باشد.

لذا در این فرض اخیر که عمده هم همین فرض اخیر است، تمسك به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»

برای موارد شك در سببیت مثل این که اگر صیغه به غیر عربی باشد، یا معاطات مطرح باشد، یا تقدم قبول در ایجاب مطرح باشد، در این موارد و امثال این موارد نمی شود به «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسك کرد.

این یک اشکال خیلی مهمی است و کاملاً - ثمره فقهیه در باب معاملات بر آن مترتب است، برای این که عناوین ظاهر الفاظ این است که برای مسببات وضع شده و شما می گوئید در این صورت تمسك به اطلاقات جایز نیست اصلاً، آن دو فرض اولش که «قَلَّ ما يتحقق»، اما این فرض اخیر که نوعاً در باب معاملات مطرح است؛ این سد باب تمسك به اطلاق می شود. در برابر این اشکال چه باید گفت؟

### راه حل محقق نائینی (ره) در تمسك به اطلاق

مرحوم محقق نائینی (ره) برای حل این اشکال می فرمایند: ما اصولاً در باب معاملات، مسأله سببیت و مسببیت را منکر هستیم، این حرفی که در باب معاملات مطرح است که آیا الفاظ برای مسببات است یا برای اسباب؟ معنایش این است که اصل سببیت را یک امر مفروغ عنه قرار دادند، سببیت را کأنّ یک امر مسلمی فرض کردند، منتها نزاع در این است که آیا الفاظ برای اسباب وضع شده یا برای مسببات وضع شده است؟ ایشان می فرمایند: ما ریشه این حرف را قبول نداریم، مسأله سببیت و مسببیت در باب معاملات مطرح نیست، علت این است که در تکوینیات معنای سببیت و مسببیت این است که ما دو وجود مستقل داریم: یک وجود به نام سبب، یک وجود هم به نام مسبب.

این وجود سبب، علت موجدۀ مسبب است که مسبب را افاضه می کند، مؤثر در وجود مسبب است، «فلنا وجود ان احدهما مؤثر و موجد للآخر»، در باب نار و احراق مسأله این طور است، نار یک وجود است، احراق یک وجود مستقل است، منتها «النار موجد للاحراق و مؤثر فی وجود الاحراق»، این تأثیر در وجود احراق می کند، آیا در باب معاملات مسأله به این صورت است؟ یعنی ما دو وجود مستقل داریم که «احد الوجودین عله موجد للآخر و مفیض لوجود الآخر»، آیا در باب معاملات این طور است؟

ایشان می فرمایند: می گوئیم: «بعث و اشتریت»، این عقد بیع، «عله موجده للملكيه» ایجاد ملکیت

می کند، تأثیر در وجود ملکیت می کند. بعد می فرماید: کأنّ اگر کسی بگوید: چه مانعی دارد ما این حرف را بزنیم، چه مانعی دارد که «بعث و اشتریت» در وجود ملکیت تأثیر کند، ایشان می فرماید:

دلیل بر عدم تأثیرش این است که اگر کسی «بعث و اشتریت» بگوید، لکن در مقام انشاء بیع نباشد، قصد تملیک و تملک نداشته باشد، قصد معامله نداشته باشد، آیا می توان گفت: که این «بعث و اشتریت، مؤثر فی الملکیه» در حالی که اگر مسأله سببیت است، نفس این الفاظ باید تأثیر در مسبب بکند و باید عله موجدۀ ملکیت باشد، در حالی که ما یقین داریم که اگر حتی به صورت نزاع هم «بعث و اشتریت» گفته بشود، به دنبالش ملکیت تحقق پیدا نمی کند. لذا می فرماید: ما استفاده می کنیم که مسأله سببیت و مسببیت نظیر آنچه که در امور تکوینی مطرح است، در باب معاملات جا ندارد.

وقتی سببیت و مسببیت کنار رفت، چه چیزی جای آنها را پر می کند؟ ایشان می فرماید: این الفاظ در باب معاملات آلت هستند و ملکیت عبارت از ذی الآله است. این آلت در صورتی آلت دارد که صاحب این آلت که عبارت از بایع است، قصد تملیک و تملک داشته باشد، قصد انشاء معامله داشته باشد، در حقیقت روح معامله متقوم به آن قصد بائع است، متقوم به آن امر باطنی بایع است که می خواهد این مبیع را تملیک به مشتری بکند، می خواهد معامله تحقق پیدا کند؛ منتها هر امر قلبی در حقیقت یک مظهري لازم دارد، به واسطه این الفاظ و آلت ایجاب و قبول این معنا تحقق پیدا می کند، می فرماید: عنوان آلت و ذی الآله است. بعد اضافه می فرماید: یکی از خصوصیات و فرق هایی که بین سبب و مسبب، بین آلت و ذی الآله وجود دارد این مسأله است که ما در سبب و مسبب تعدد وجود داریم، دو وجود متغایر و مستقل داریم، منتها احدهما مؤثر فی الآخر، اما در باب آلت و ذی الآله یک وجود بیشتر مطرح نیست، آلت و ذی الآله اتحاد وجودی دارند، در آنها تعدد مطرح نیست، اگر تعدد در آنها مطرح نباشد آن وقت «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» با این که ناظر به ذی الآله است و ناظر به آن امری است که ما در سابق از آن تعبیر به مسبب می کردیم چون آلت و ذی الآله اتحاد وجودی دارد «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وقتی که ناظر به ذی الآله شد ناظر به آلت هم خواهد بود، برای این که بین اینها تغایر و مغایرتی وجود ندارد. چون مغایرت روی اسباب و مسببات تحقق داشته است مستشکل می گفت:

«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ناظر به مسبب است، اگر یک مشکوک السببیه ای هم در کار باشد کجای «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» دلالت بر امضای مشکوک السببیه دارد؟ آنجا مطلب درست است.

اما اگر مسأله روی اتحاد وجود مطرح شد دیگر کأنّ فرق نمی کند که «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ناظر به آلت باشد یا ناظر به ذی الآله باشد؟ چون بین اینها تغایری تحقق ندارد، لذا روی این مبنا که باب معاملات، باب اسباب و مسببات نیست بلکه باب آلت و ذی الآله است در حقیقت نزاع در این واقع می شود که آیا الفاظ معاملات برای نفس آلت وضع شده یا برای ذی الآله وضع شده است؟ «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» به هر کدام ناظر باشد برای دیگری مفید است، چون تغایر وجودی بین اینها مطرح نیست و مسأله

سببیت و مسببیت نیست که پای تعدد وجود در کار باشد، لذا ایشان می فرماید: اگر باب معاملات را از دایره اسباب و مسببات خارج کنیم و داخل در دایره آلت و ذی الآله کنیم علی کلا القولین تمسک به «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» هیچ مانعی ندارد، برای این که چه ناظر به آلت باشد و چه به ذی الآله روی عدم تغایر وجود این «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» قابل استفاده است.

### اشکالات استاد بر بیان محقق نائینی (ره)

بیان ایشان از دو نظر محل اشکال است؛ یعنی هر دو حرف ایشان به نظر ما ناتمام است: اما آن دلیلی که ایشان در بطلان سببیت و مسببیت اقامه کردند، فرمودند: اگر مسأله سببیت مطرح باشد باید هر کجا «بعث و اشتریت» باشد به دنبالش مسبب که عبارت از ملکیت است، تحقق داشته باشد، حالا می خواهد این «بعث و اشتریت» در مقام مزاح باشد، در مقامی باشد که قصد انشاء نداشته باشد، باید در هر مقامی لفظ «بعث و اشتریت» سببیت برای ملکیت داشته باشد، در حالی که می بینیم این طور نیست که لفظ «بعث و اشتریت» مطلقاً سببیت برای تملیک و تملک داشته باشد. این حرف واقعا از عجایب حرفهایی است که اگر جسارت نشود، انسان از یک طلبه مکاسب خوان هم انتظار ندارد که چنین حرفی را بزند، چرا؟ برای این که مسأله سببیت و مسببیت را کسانی که مطرح می کنند، اکثراً همین معنا را می گویند، آیا می گویند: اگر یک کسی در خواب «بعث» گفت، سببیت دارد. اگر «بعث» را در مقام اخبار گفت، «بعث» خبری داریم، شما خانه خودتان را فروختید فردا این جریان را برای رفیقتان نقل می کنید و می گویند: ای رفیق! من خانه ام را فروختم. اینها می گویند: این «بعث» خبری هم سببیت برای ملکیت دارد، آیا این هایی که مسأله سببیت و مسببیت را مطرح کردند، سبب را نفس «بعث» و اشتریت قرار دادند، «و لو كان في مقام الاخبار»، «و لو كان في حال النوم»، «و لو كان مع عدم قصد الانشاء و عدم اراده المعامله»؟ آیا می شود چنین حرفی را نسبت به اینها داد؟ یا این که اینها وقتی که «بعث و اشتریت» را سبب می دانند با یک قیدی سبب می دانند، «بعث و اشتریت» صادره در مقام انشاء «بعث و اشتریت» توأم مع قصد الانشاء و اراده التملیک و التملک، نه این که آمده باشند لفظ «بعث» را به منزله نار تکوینی قرار داده باشند، هر کجا نار تکوینی هست به دنبالش احراق، هر کجا لفظ «بعث و اشتریت» هست به دنبالش ملکیت و لو اینکه این «بعث و اشتریت» در مقام اخبار واقع بشود، هست. آیا چنین احتمالی به این همه بزرگانی که مسأله سببیت و مسببیت را مطرح کردند، می تواند بزند؟ یا این که سببیت «بعث و اشتریت» در یک دایره محدود است، با وجود یک قید و یک شرط است و آن «بعث» و «اشتریت» است که در مقام انشاء و توأم با قصد تملیک و تملک واقع شده باشد. لذا این بیان ایشان برای ابطال سببیت و مسببیت به حسب ظاهر یک بیان جالب به نظر نمی رسد.



اما در مسأله آلت و ذی الآله، می‌گوییم: مسأله آلت و ذی الآله را قبول کردیم، این بیان شما که آلت و ذی الآله اتحاد وجودی دارند یعنی چه؟ آلت و ذی الآله یک وجود است، اما سبب و مسبب دو وجود است یعنی چه؟ سبب و مسبب دو وجود است روشن است. آلت و ذی الآله یک وجود است، این به چه معناست؟ قدری تحلیل کنیم یک کسی که خدای نکرده متصدی قتل دیگری می‌شود، آلتی را که به کار گرفته مثل چاقو و امثال چاقو، آیا شما می‌گویید: این آلت؛ یعنی چاقو متحد مع القتل، چاقو یکی از جمادات است، یکی از موجودات جوهریه است، قتل عبارت از مقوله فعل و عمل انسان است، این مقوله فعل که ارتباط به انسان دارد و به شخص ارتباط دارد چطور اتحاد وجودیه با چاقو دارد؟ شما اراده نکرده بودید، چاقو بود و «لم یکن هناک قتل» حالا که چاقو است و به دنبال این آلت قتل تحقق پیدا کرده، بگوییم: «القتل و چاقو شیء واحد» اینها اتحاد وجودی دارند، قتل و چاقو با این که هیچ ارتباطی بین اینها وجود ندارد. چه جور انسان درباره آلت و ذی الآله مسأله اتحاد وجودی را مطرح بکند؟ مخصوصا در ما نحن فیه در باب معاملات یک شاهد بسیار قوی وجود دارد بر اینکه بین آلت و ذی الآله کمال مغایرت تحقق دارد.

### فرق امر اعتباری و واقعی

آلت عبارت از لفظ است، عبارت از قول «بعت و اشتریت» است. لفظ، یک امر واقعی است؛ یعنی در عالم لفظی خودش، قول بعت و لفظ و بعت این له واقعه. لذا شما در مقام حکایت می‌گویید: فلان تلفظ به لفظ «بعت» آیا این حکایت از چیست؟ وقتی شما می‌گویید: فلان تلفظ به لفظ «بعت» حکایت از یک واقعیت نیست؟ اگر زید دروغ گفته باشد، شما در مقام حکایت می‌گویید: زید دروغ گفت، این یک امر اعتباری است یا حکایت از یک واقعیت و حقیقت است؟ در مسأله تلفظ بما انه تلفظ باللفظ، این یک واقعیت مسلمه است مثل نار می‌ماند، چطور نار یک واقعیت دارد، این هم از نظر واقعیت لفظیه اش یک واقعیت غیر قابل انکار دارد. پس آلت عبارت از مقوله لفظ است و لفظ له واقعه غیر قابل انکار، ذی الآله چیست؟ ذی الآله ملکیه. ملکیت چیست؟ یک امر اعتباری است، آیا این امر اعتباری، با امر واقعی یکی است؟ می‌شود ادعای اتحاد کرد که بین یک واقعیت و یک امر اعتباری اتحاد در کار است؟ امر اعتباری ربطی به مسأله واقعیت ندارد، واقعیت هم ربطی به مسأله امر اعتباری ندارد، شما نمی‌توانید بگویید: ملکیت حتی با کتاب اتحاد دارد، کتاب طرف اضافه ملکیت است، زید طرف اضافه ملکیت است. اما زید واقعیت است و ملکیت اعتبار، کتاب واقعیت است و ملکیت اعتبار، و «لا یعقل» این که بگوییم: کتاب و ملکیت اتحاد بینشان تحقق دارد در ما نحن فیه مسأله این طور است این الفاظ به ما آنها واقعیات سببیت و مسبب دارند که به نظر شما ذی الآله گفته می‌شود، امر اعتباریه کیف یعقل که یک امر اعتباری با یک واقعیته بینشان اتحاد تحقق داشته

باشد، لذا شما اگر مسأله سببیت و مسببیت را کنار بگذارید و به جایش مسأله آلت و ذی الآله را مطرح کنید، باز از تعدد وجود نمی توانید تخلص پیدا کنید.

دو وجود در کار است، ولو این که یکی وجود اعتباری است و یکی وجود واقعی و وجود تکوینی، اما تعدد وجود مطرح است و اگر تعدد وجود مطرح شد، همان اشکال سببیت و مسببیت در اینجا پیاده می شود، برای این که آن اشکال روی سببیت و مسببیت دور نمی زد، اساس آن اشکال را تعدد وجود سبب و مسبب تشکیل می داد.

مستشکل می گفت: «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ناظر به مسبب است و سبب یک وجود دیگری است غیر مسبب و اگر یک سببی مشکوک السببیه شد. از «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ناظر به مسبب را چطور استفاده بکنیم؟ چون مشکوک السببیه را شارع اعتبار کرده است؟ عین همین مسأله روی آلت و ذی الآله پیاده می شود، اگر آلت و ذی الآله متعدد شد یکی وجود اعتباری و یکی وجود حقیقی اگر «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»

ناظر به آن ذی الآله شد، دلیل بر این نیست که «کل لفظ يصلح للآلیه» دلیل بر این نیست که معاطات، يصلح للآلیه، دلیل بر این نیست که یک آلت مشکوک التاثر آلیت دارد، برای این که احل الله البیع روی ذی الآله رفته و «ذی الآله له آلات متفاوتة من حیث التیقن و المشکوکیه»، آن حالاتی که تیقن تأثیر دارد، «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» آن آلات را می گیرد، اما اگر یک آلتی به نام معاطات به نام صیغه فارسیه به نام قبول مقدم بر ایجاب، مشکوک الآلیه شد، کجای احل الله البیع آلیت این آلات مشکوک الآلیه را تایید می کند؟

لذا این که شما مسأله سبب و مسبب را کنار بگذارید و به جای او مسأله آلت و ذی الآله را پیاده کنید، حل اشکال نمی کند، قوام اشکال روی سببیت نبود، قوام اشکال روی تعدد بود. این دو مطلب بود که «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» یکی را امضاء می کند و ملازمه بین امضاء او و امضای دیگری نیست مگر در آن دو صورت اول که یا سبب واحد باشد و در اینجا بگوییم: آلت واحد باشد یا اگر اسباب و آلات متعدد است، این اسباب و آلات متعدده در یک ردیف واقع شده باشند، دیگر مشکوک و متیقن بینشان وجود نداشته باشد. اما اگر در بین آلات یک آلت متیقن الآلیه وجود دارد و بعضی از آلات مشکوک الآلیه هستند و «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» هم ناظر به ذی الآله است، آن وقت این امضاء ذی الآله چه ملازمه ای با امضاء آلات مشکوک الآلیه دارد؟ بلکه از راه همان آلت متیقن الآلیه انسان باید به ذی الآله برسد. پس این بیان ایشان به این صورت نمی تواند حل این اشکال را بکند، حالا آیا این اشکال راه حلی دارد یا نه؟ ان شاء الله فردا عرض می کنیم و این بحث و صحیحی و اعمی به آخر می رسد.

## پرسش:

۱ - کیفیت تمسک به اطلاق در مسبب بودن عناوین معاملات را توضیح دهید.

۲ - راه حل محقق نائینی (ره) در تمسک به اطلاق را بیان نمائید.

۳- اشکالات استاد بر بیان محقق نائینی (ره) چیست؟

۴- فرق امر اعتباری و واقعی را با مثال توضیح دهید.

ص: ۳۷۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### مراد از سببیت، شرعی یا عرفی

بنابر این که عناوین معاملات برای مسببات وضع شده باشد و ما شك در سببیت داشته باشیم، چطور می توانیم به اطلاق مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسك کنیم؟ جوابی مرحوم آقای نائینی(ره) فرمودند که به نظر ما ناتمام می رسید، لکن یک جواب دیگری هست. با توجه به دو مقدمه، این جواب داده می شود: یک مقدمه این است؛ این عناوین برای مسببات عرفیه وضع شده نه مسببات شرعیه. ما عرض کردیم که در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» نمی تواند مقصود از بیع، آن بیع ممضای در شریعت باشد، باید معنای «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» عرفی باشد که آیه شریفه به مقتضای «أَحَلَّ اللَّهُ» می خواهد بیع عرفی را مورد امضای در شریعت قرار بدهد. پس اگر ما این بیع را عبارت از مسبب گرفتیم، مقصود همان مسبب عرفی است نه مسبب شرعی و شکی که ما در ناحیه اسباب می کنیم شك در سببیت عرفیه نیست، ما سببیت عرفیه را احراز کرده ایم منتها نمی دانیم که از نظر شارع سببیت دارد یا نه؟ می دانیم که از نظر عرف هیچ فرق نمی کند که صیغه بیع عربی یا فارسی باشد، یا به لغات مختلف دیگر باشد، از نظر عقلا چه فرق می کند؟ می دانیم که از نظر عقلا معاطات و صیغه فرقی نمی کند، لذا سببیت عرفیه محفوظ است لکن آن که برای ما مشکوک است سببیت شرعیه است، یعنی نمی دانیم؛

شارع همان طور که برای بیع به صیغه سببیت قائل است آیا برای معاطات هم سببیت قائل است یا نه؟ نتیجه این شد که مقصود از بیع در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» مسبب عرفی است نه مسبب شرعی و دیگر این که سببیت عرفیه در این اسباب مشکوک که مورد شک نیست، بلکه سببیت عرفیه اشان محفوظ است منتها نمی دانیم که شارع هر سبب عرفی را مورد امضاء قرار داده یا نه؟ این یک مقدمه ای است که حتما می بایست به آن توجه داشته باشید.

مقدمه دوم این است؛ ملکیت که عبارت از مسبب است ولو این که امر اعتباری است، اما در عین حال به اعتبار اختلاف دو طرف اضافه اش تعدد پیدا می کند. یعنی این کتاب تا زمانی که ملک زید است، یک ملکیت است؛ وقتی که ملک عمرو شد «هذه ملكيه اخرى لا نفس تلك الملكيه» بالاخره ملکیت زید غیر از ملکیت عمرو است و اینها تعدد دارند در عین این که امر اعتباری هم هستند، آیا زوجیت امر اعتباری نیست؟ چرا، اما زوجیت این زن و شوهر با زوجیت آن زن و شوهر دو تا زوجیت است، نمی توانیم بگوییم: این دو تا زوجیت واحده است، چون طرف اضافه اش فرق می کند. در کتاب که این جور مثال زدیم از آن طرفش هم مثال می زنیم، این زید، هم مالک کتاب است و هم مالک منزلش است. آیا این دو تا ملکیت است یا یک ملکیت؟ زید البته یکی است، ولی آن طرف اضافه فرق کرده، یک طرف اضافه کتاب است، یک طرف اضافه خانه است. آیا ملکیت زید نسبت به کتاب، همان ملکیت زید نسبت به خانه است؟ یعنی مجموعا یک ملکیت است؟ یا این که چون طرف اضافه فرق کرده، تعدد به وجود آمده است؟ پس در باب ملکیت مالک عوض بشود، ملکیت تعدد پیدا می کند. مملوک عوض شود، ملکیت تعدد پیدا می کند. نتیجه این طور شد که ملکیت دارای مصادیق متعدده و بسیار زیاد است، منتها همه اینها اشتراک در ملکیت به معنای امر اعتباری دارند، همان طوری که تمام افراد انسان را نوع انسان زیر پوشش قرار می دهد، اما معنایش این نیست که زید و عمرو یک وجود است، عمرو و بکر یک وجود است، هر کدام وجود واحد و وجود مستقل هستند، منتها همه این افراد را زیر پوشش دارد. به عبارت دیگر این افراد در ماهیت نوعیه و طبیعیه مشترکند، در عین این که تعدد دارد، نمی شود گفت: زید و عمرو وجود واحد. زید و عمرو دو وجود هستند.

حتی بالاتر زید و عمرو دو انسان هستند، نه انسان واحد. در باب ملکیت هم مسأله اینطور است.

منتها ملکیت یک امر اعتباری است اما انسانیت مثلا یک امر واقعی است اما در جهات دیگر هیچ فرقی بین اینها نیست.

وقتی که این دو مقدمه روشن شد، ما در جواب از آن اشکال می گوییم: این مسببی را که شما می گوید؛ اسباب متعدده دارد و این اسباب متعدده در یک ردیف قرار نگرفته اند، بلکه بعضی شان متیقن السببیه است. و بعضی شان مشکوک السببیه، شما این مسبب را چه فرض می کنید؟ آیا یک امر واحد خارجی کأن فرض می کنید و می گوید: یک شیء است، این شیء اسباب متعدده دارد، بعضی

از این اسبابش متیقن السبیه است، بعضی مشکوک است، اگر شارع این مسبب را مورد امضاء قرار داد چه دلالتی دارد بر این که مشکوک السبیه را هم امضاء کرده باشد؟ پس چه ملازمه ای بین امضاء مسبب و امضاء مشکوک السبیه است؟ هیچ ملازمه ندارد. ولی ما می گوییم: اینطور نیست.

مسأله این است که این اسباب متعدده هر کدامشان یک مسبب خاص دارند، شما کتابتان را به صیغه فروختید، این یک مسبب خاص دارد. مسبب خاصش چیست؟ آن ملکیتی که در رابطه با کتاب مطرح است. اما اگر عبايتان را بالمعاطات فروختید، این سببیت عرفیه اش که محفوظ است. مسبب که از نظر عرف تحقق دارد آیا «أَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» این مسبب در رابطه با عبا ر را می گیرد یا نمی گیرد؟ در شمول «أَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» نسبت به مسبب که شما تردیدی ندارید؟ اطلاق «أَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» کل مسبب عرفی را می گیرد، یک مسبب عرفی اینجاست که عبا ی من با معاطات به صد تومان فروخته شده، آیا «أَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» این مسبب را می گیرد یا نه؟ اگر بگویید: مسبب را نمی گیرد، اطلاق «أَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ»

نسبت به همه مسببات جای تردید نیست، اگر این مسبب را گرفت لا محاله باید معاطات امضاء شده باشد، برای این که نمی شود عبا یی که با معاطات فروخته شده و ملکیت عرفیه تحقق پیدا کرده، شارع به «أَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» این ملکیت را امضاء کند مع ذلك معاطات اعتبار نداشته باشد. این اصلا تعقل ندارد. مثلا اگر کسی آمد خانه خودش را با صیغه فارسی فروخت ابتداء ما شك داریم که صیغه فارسی از نظر شارع سببیت دارد یا ندارد؟ اما وقتی روی «أَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» می گوییم: «أَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ»

مگر مسببات عرفیه را امضاء نمی کند؟ این هم یک مسبب عرفی، وقتی که مسبب عرفی را در رابطه با فروش خانه به صیغه فارسی دلالت کرد، معنایش این است که به دنبال صیغه فارسی اعتبار ملکیت کرده، اعتبار مسبب شده، اگر به دنبال صیغه فارسی اعتبار مسبب شد، دیگر می شود بگوییم: بیع به صیغه فارسی را شارع امضاء نکرده است؟ می شود بگوییم: ما هنوز تردید داریم که بیع به صیغه فارسی از نظر شارع تأثیری در سببیت دارد یا نه؟ دیگر جای این تردید نیست.

### علت لزوم وجود مسبب در هر بیع

به عبارت روشن تر چون در رابطه با مسببات، تعدد مطرح است این که مستشکل می گوید:

«المسبب شیء واحد» آیا مقصودش از وحدت مسبب این است که مسبب یک شیء خارجی است؟ مثل یک احراق خارجی. واقعیت مسأله این نیست برای این که هر بیعی «له مسبب» و علت این که «له مسبب» این است که ملکیت با طرف اضافه اش تغییر پیدا می کند، ملکیت زید غیر از ملکیت عمرو است ملکیت زید نسبت به کتاب، غیر از ملکیت زید نسبت به خانه است، آیا ما می توانیم به همه این مسببات، معنای ملکیت را یک وحدت خارجی بدهیم و بگوییم: مجموعه اش به منزله زید می ماند؟ یا اگر بگوییم: مسبب واحد است این در حقیقت مقصود وحدت سنخی است؛ یعنی سنخ مسبب

واحد است؛ در تمام بیع ها فقط مسأله ملکیت مطرح است؛ دیگر زوجیت و اجاره و صلح مطرح نیست، بلکه در بیع فقط ملکیت است. اما ملکیت چیست؟ ملکیت متعدد است و مصادیق فراوان دارد، اگر این طرف اضافه تغییر کند، تعدد پیدا می کند، آن طرف اضافه اش تغییر کند، تعدد پیدا می کند.

پس در حقیقت ما مسبب واحد به معنای وحدت وجودی مثل زید نداریم، مسبب واحد به معنای وحدت سنخی و وحدت نوعی داریم و وحدت نوعی و سنخی له مصادیق و له افراد، افراد متکثره الی ما شاء الله و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» به مقتضای اطلاقش تمامی این مسببات را شامل می شود و اگر تمامی مسببات را شامل شد لا محاله آن اسبابی که از نظر شارع به نظر ما مشکوکه السببیه است، لکن از نظر عرف سببیت محرزه دارد و به دنبال آن مسبب تحقق پیدا می کند، «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» مسبب معاطاتی را می گیرد، مسبب، بیع به صیغه فارسی را می گیرد، بیعی که قبولش مقدم بر ایجاب است را می گیرد و همین طور تمام خصوصیاتی را که شما احتمال می دهید که از نظر شرعی دخالت داشته باشد. چون از نظر عرفی، عدم دخالتش را به دست آوردید و الا اگر از نظر عرف تردید داشته باشید که آیا این سبب دخالت دارد یا نه؟ آنجا می گوئیم: شما سببی را احراز نکردید تا «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»

شاملش بشود، «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» مسبب احراز شده عرفی را شامل می شود، آن هم هر مسبب احراز شده عرفی را و اگر هر مسبب احراز شده عرفی را شامل شد بلا اشکال باید همه اسباب را شامل بشود و الا نمی تواند بگوید: من ملکیت عقیب المعاطات را قبول می کنم، اما معاطات را نمی پذیرم، آیا می شود بین این دو به این صورت کسی تفکیک قائل بشود؟

حق در جواب از اشکال این است که مستشکل روی وحدت مسبب تکیه می کند این را باید حلش کرد، که اگر وحدت شخصی می خواهی بگویی! این امر باطل بر حسب مقدمه دوم که ما عرض کردیم. اگر وحدت سنخی و نوعی می گویی، این وحدت سنخی و نوعی همراه با تعدد است و اگر تعدد مطرح شد و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» همه مسببات را دلالت کرد لا محاله باید اسباب محکوم به امضاء بشود و لذا ما در موارد شک در سببیت شرعی یک سبب می توانیم به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک بکنیم با این که معنای بیع هم مسبب است و هیچ ارتباطی معنوی به سبب ندارد، مع ذلك با این مقدمه تمسک به اطلاق کاملاً صحیح است.

(سؤال... و پاسخ استاد): شک در سببیت شرعیه دارید نه سببیت عرفیه، سببیت عرفیه اش برای شما محرز است، این را هم که من می گویم: سببیت عرفیه محرز است نه این که روی سببیت باز تکیه می کنیم برای این است که «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» می خواهد مسبب عرفی را بگیرد مسبب عرفی را شما باید احراز بکنید، باید یقین به تحقق آن داشته باشید، مسبب عرفی کجا تحقق دارد؟ آنجایی که سببیت عرفیه اش محرز است.

پس تردید ما در رابطه با سببیت عرفیه نیست، آنچه ما تردید داریم در رابطه با سببیت شرعیه است می گوئیم: سببیت عرفیه و سببیت عرفیه که تمام شد، به لحاظ مسبب، اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»

ملکیت عقیب المعاطات را می گیرد، ایشان می فرماید: نمی گیرد؟ «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» نسبت به مسبب که اطلاق دارد، معنای بیع معنای مسبب است، نسبت به مسبب هم که اطلاقش قابل مناقشه نیست. اگر «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ملکیت عقیب المعاطات را مورد امضاء قرار داد، باز می شود شما تردید بکنید در این که آیا معاطات سببیت شرعیه دارد یا نه؟ وقتی ملکیت عقیب المعاطات را خود شارع مورد امضاء قرار داد، لازمه اش این است که همان طوری که معاطات سببیت عرفیه دارد، سببیت شرعیه هم باید داشته باشد.

پس نتیجه بسیار مهم مخصوصا در باب معاملات که محل بحث ما است این است که «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» چه بنابر قول آنهایی که بیع را بمعنای اسباب می دانند و چه بنابر قول آنهایی که بیع را به معنای مسببات می دانند، در موارد شک در جزئیت و شرطیت شرعیه، اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» مرجع محکمی است و با اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و اشباه آن شرطیت این مشکوک الشرطیه را کنار می زنیم و شک در مشکوک الجزئیه و مشکوک السببیه را برطرف می کنیم.

هذا تمام الكلام در بحث صحیحی و اعمی.

(سؤال... و پاسخ استاد): در همه جا مسبب متعدد است. این زوجیت با آن زوجیت دو تا است.

همانجا هم شما فرض کنید یک عقد ازدواجی خواندید یک چیزی را احتمال می دهید که در این مدخلیت داشته باشد که شما رعایت نکردید.

### نظر مرحوم آقای بروجردی (ره) در تقدیم زوج بر زوجه در عقد

آن احتیاطی که مرحوم آقای بروجردی (رضوان الله تعالی علیه) می فرمودند: که در ایجاب نکاح، احتیاط این است که زوج تقدم بر زوجه داشته باشد در مقام تعبیر، باید آن وکیلی که می خواند بگوید: «انکحت موکلی موکلک» که موکل را مقدم بدارد، یک احتیاط این جوری ایشان می کردند و منشأش هم تعبیرات قرآن است، قرآن هر کجا که ماده نکاح و زوجیت را مطرح کرده، مفعول اول را زوج قرار داده و زوجه را به عنوان مفعول ثانی مطرح کرده، حالا- تعبیرات قرآنی زیاد است، یا در قضیه زید «زوجناکها» اول زوج ذکر شده، ایشان هم چنین احتیاطی می کردند حالا ما شک داریم که آیا ذکر زوج در صیغه نکاح به عنوان مقدم بر زوجه دخالت دارد یا نه؟ فرض کنید حالا از آیات قرآن نخواستیم چیزی استفاده کنیم، ما هستیم و شک در این معنا؛ این سببیت عرفیه دارد برای زوجیت یا نه؟ می گوید بله. خوب شما بدون رعایت تقدیم زوج این سبب را ایجاد کردید، عرف می گوید: به دنبال این سبب، مسبب تحقق پیدا کرد. سراغ ادله شرعیه می روید، اگر چیزی مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»



داشته باشیم، این «احلّ الله النکاح» نکاحش را به معنای زوجیت؛ یعنی به معنی مسبّب می گیریم، آیا این «احلّ الله النکاح» موردی که ذکر زوج مقدم بر زوجه نشده را می گیرد یا نمی گیرد؟ شما کدام را می گوید؟ مسبّب که عبارت از زوجیت است را می گیرد یا نمی گیرد؟ اگر بگویند نمی گیرد، پس معنایش این است که «احلّ الله النکاح» نسبت به مسیبات اطلاق ندارد، در حالی که اطلاقش را نسبت به مسیبات که نمی توانید تردیدی در آن داشته باشید، اجمال و ابهامی در آن وجود ندارد، شرائط تمسک به اطلاق هم وجود دارد. وقتی که «احلّ الله النکاح» این زوجیت مسیبه در این مورد شک شما را شامل شد لازمه اش این است که این عقد صحیح است غیر از این راه ندارد اصلاً، یا نباید این مسبّب را بگیرد؟ یا اگر این مسبّب را گرفت نمی شود که بین سبب و مسبّب تفکیک کند. ما زوجیت را اینجا امضاء می کنیم، اما این عقدی هم که زوج در آن مقدّم بر زوجه نشده باشد بنظر ما سببیت ندارد آیا چنین چیزی می شود؟ یا اگر زوجیت را به لحاظ اطلاق شامل شد، این لا یکاد ینفک از این که سببیت را پذیرفته باشد.

لذا در تمامی موارد همین معنا ساری و جاری است که اول اطلاق را روی مسبّب پیاده می کنیم مسبّب عرفی هم تحقق دارد، سببیت عرفی هم است، منتها سببیت شرعی مشکوک است، با پیاده شدن اطلاق روی مسبّب عرفی، مسبّب شرعی می شود؛ مسبّب که شرعی شد، لازمه اش این است که سبب هم شرعیت پیدا کند و شما از راه تمسک به اطلاق دیگر شک در سببیت شرعیتان منتفی بشود و کنار گذاشته شود، این یک مطلب خیلی رو به راهی است و عرض کردم منشأ توهم مستشکل هم این است که ایشان خیال کرده که مسبّب واحد است؛ یعنی یک واحد شخصی است. ولی این واحد نوعی است، مصادیق متعدد دارد و «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «أَحِلَّ اللَّهُ النِّكَاحَ» همه مصادیقش را می گیرد و لازمه این که همه مصادیق را بگیرد، این است که اسباب هم در دایره شرع وارد بشوند.

### اشتراک لفظی و اقوال در مسأله

مسأله دیگر که مرحوم آخوند(ره) مطرح می کنند این است که آیا اشتراک لفظی - معنای اشتراک لفظی این است که لفظ واحد باشد ولیکن معنا تعدد داشته باشد - یک لفظ است، لکن معنا متعدد؟ این اشتراک لفظی چه وضعی دارد؟ از نظر این که اقوال و آراء مختلفه ای در رابطه با اشتراک لفظی مطرح است. بعضی ها معتقدند که اشتراک لفظی ضروری الوجود است؛ یعنی حتماً باید تحقق داشته باشد و چاره ای جز تحقق اشتراک لفظی وجود ندارد. در نقطه مقابل بعضی ها مدعی شده اند که اشتراک لفظی مستحیل است. منتها نه استحاله ذاتی مثل اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین، بلکه استحاله وقوعی که معنای استحاله وقوعی این است که اگر اشتراک لفظی در خارج تحقق پیدا کند، توالی فاسده دارد. و یک مسائل فاسدی به دنبال او تحقق پیدا می کند، که وقوعش محال است و الا بذاته و

من حیث هو، در آن استحاله ای تحقق ندارد. این دو قول مقابل هم است. لکن در بین این دو قول محققین یک نظریهٔ سومی دارند و می‌گویند: اشتراک لفظی نه ضرورت وجود و ثبوت دارد و نه استحالهٔ وقوعی در آن مطرح است، بلکه یک امر ممکن الوقوع است و در خارج هم واقع شده، اما بدون این که جانب وجودش و یا جانب عدمش ضرورت داشته باشد. نه وجودش ضرورت دارد و نه عدمش ضرورت دارد بین ممکن الوجود؛ منتها ممکن الوجودی که تصادفاً در خارج وجود هم پیدا کرده و وقوع هم دارد. این سه قول در باب اشتراک لفظی مطرح است، حالا ادلهٔ این اقوال را بررسی بفرمایید، تا ببینیم که کدام یکی از این اقوال باید انتخاب بشود.

### پرسش:

۱ - توضیح دهید که آیا مراد از سببیت، سببیت شرعی یا عرفی است؟

۲ - علت لزوم وجود مسبب در هر بیع را بیان نمائید.

۳ - نظر مرحوم آقای بروجردی (ره) در تقدیم زوج بر زوجه در عقد چیست؟

۴ - اشتراک لفظی را تعریف کرده و اقوال در مسأله را بیان کنید.

ص: ۳۷۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### استدلال برای اقوال مختلف در اشتراك لفظی

در باب اشتراك لفظی سه نظر وجود دارد: يك نظر این است که اشتراك لفظی بالضروره وجود دارد؛ و چاره ای جز اشتراك لفظی نیست. يك نظر این است که اشتراك لفظی امتناع وقوعی دارد؛ یعنی وقوع و تحقق آن مستلزم توالی فاسده است. و يك نظر این است که اشتراك لفظی نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم، بلکه ممکن التحقق است و ممکن است که در خارج وقوع هم پیدا کرده است. حالا باید ادله اینها بررسی شود. اما قائلی که می گوید: اشتراك لفظی ضروری الوجود است؛ چنین استدلال می کند، می گوید: ما الفاظ را که ملاحظه می کنیم، می بینیم يك خصوصیتی در الفاظ است و در معانی ضد آن خصوصیت وجود دارد. خصوصیتی که در الفاظ تحقق دارد، این است که الفاظ متناهی هستند و خصوصیتی که در معانی وجود دارد این است که معانی غیرمتناهی هستند.

اما چرا الفاظ متناهی هستند؟ علت تناهی الفاظ چیست؟ علتش این است که در هر لغتی که شما ملاحظه کنید آن حروف اصلی، يك تعداد معینی هست. مثلا بیست حرف و با بیست و پنج حرف، یا به حسب لغات دیگر در همین حدود یا کمتر و بیشتر. بالا-ترین رقمی که ذکر شده علی ما سمعنا این زبان چینی است که می گویند: حروف اصلی آنها را چهارصد حرف تشکیل می دهد، بالاخره مبدء

الفاظ عبارت از یک حروف معدوده و حروف متناهی است؛ و اگر مواد متناهی شد آن صورتی که بر مواد متناهی عارض می شود، تبعاً آن صور هم متناهی خواهد بود، آن ترکیباتی که عارض می شود، ترکیب از دو کلمه، ترکیب از سه کلمه، ترکیب از چهار کلمه آن هم با تغییرش من حیث المقدم و المؤخر و الوسط، هر ترکیب که شما روی مواد متناهی داشته باشید، این ترکیب متناهی خواهد بود، صور متناهی خواهد بود.

لذا در باب الفاظ بلا تردید، الفاظ امور متناهی و اشیاء متناهی هست. اما در باب معانی، آن چه در عالم حقیقت است و حتی آنچه ممتنع است، برای این که ما یک سری معانی ممتنع و حقائق مستحیله داریم، «شریک الباری ممتنع» اجتماع ضدین محال، این لفظ «محال» حکایت از یک معنا می کند. در باب معانی دیگر معانی عبارت از تمام حقائق است و آنچه که در دیگر معانی هست ولو به عنوان محال، به عنوان ممتنع، به عنوان واجب، به عنوان ممکن و همه اینها. لذا معانی غیر متناهی است.

شاید کسی برای عدم تناهی معانی، این راه را هم طی کند که یکی از معانی عالم، عبارت از «واجب الوجود بالذات» است و او به تمام معنا غیر متناهی خواهد بود، علمش غیر متناهی است، قدرتش غیر متناهی است، حتی شاید تعبیر به عدم تناهی درباره ذات هم جریان داشته باشد. آن وقت تازه او یکی از حقائق عالم است، منتها سرچشمه حقائق عالم خواهد بود. لذا می گویند: معانی غیر متناهی و الفاظ متناهی. متناهی بخواهد برای غیر متناهی وضع شود راهی جز اشتراک وجود ندارد؟ منتها خیال نشود که معنا این است که فی کل لفظ اشتراک تحقق داشته باشد، نه. اگر ما صد تا معنا داشته باشیم و پنجاه تا لفظ داشته باشیم، می گوئیم: لا- محاله اینجا اشتراک تحقق دارد، اما معنای اشتراک این نیست که هر لفظی در برابر دو معنا وضع شده باشد. به طوری که در هر لفظی اشتراک تحقق داشته باشد، نه. یک راه دیگر هم دارد؛ یعنی آن راه خفی که چهل و نه تا از این الفاظ برای چهل و نه معنا وضع بشود، آن لفظ پنجاهمی برای پنجاهمی که یک معنا وضع شود و اشتراک تنها در یک لفظ باشد. بالاخره پنجاه تا لفظ وقتی بخواهد در برابر یکصد معنا وضع بشود، چاره ای جز اشتراک نیست، اما نه به این معنا که فی کل لفظ اشتراک نه، می سازد با این که در یک لفظ یا دو لفظ یا پنج لفظ و یا ده لفظ اشتراک باشد، بالاخره باید اشتراکی تحقق پیدا کند تا پنجاه لفظ بتواند یکصد معنا را ارائه کند و حکایت بکند. اگر ما الفاظ را متناهی قرار دادیم و معانی را غیر متناهی تبعاً چنین مسأله ای پیش می آید که برای الفاظ متناهی در برابر معانی غیر متناهی، راهی جز اشتراک لفظی تحقق ندارد.

به عبارت روشن تر ما لفظ کم داریم در برابر معنا لفظ کم است، وقتی لفظ در برابر معنا کم بود، غیر از مسأله اشتراک لفظی دیگر راهی نمی توانیم داشته باشیم، باید از یک لفظ برای دو معنا یا سه معنا یا چهار معنا استفاده کنیم تا این کمبود لفظ در برابر معنا جبران بشود. این دلیلی است که اینها

### کلام آخوند(ره) در تعدد وضع به تعدد الفاظ

مرحوم آخوند(ره) در کفایه یک جوابی از این حرف دارند که فی نفسه فرمایش خوبی است، لکن مناقشه ای در آن هست و آن این است: شما که الفاظ را متناهی می دانید و معانی را غیر متناهی و می خواهید این الفاظ متناهی را در برابر معانی غیر متناهیه وضع کنید، آیا تعدد این وضع به تعدد الفاظ است؟ یا تعددش به تعدد معانی است؟ اینجا ما یک لفظی داریم، متناهی، الفاظ و معانی داریم غیر متناهی یک عنوان سوم هم داریم بنام وضع این الفاظ که فعل واضع و عمل واضع است وضع مربوط به واضع است. این وضع الفاظ للمعانی آیا تابع الفاظ است یعنی متناهی است؟ یا تابع معانی است که غیر متناهی است؟ ایشان می فرماید: وضع همیشه تابع معنا است. اگر معنی دو تا شد وضع هم دو تا خواهد بود. وضع تابع لفظ که نیست. لفظ عین هفتاد معنی دارد یک لفظ هم بیشتر نیست. اما حالا که هفتاد معنا دارد چند تا وضع دارد؟ باید بگوییم: یک وضع دارد برای خاطر این که وضع دارد؟ یا باید بگوییم: هفتاد وضع دارد برای خاطر این که معنی عبارت از هفتاد معنی است؟ قاعدتا تعدد وضع تابع تعدد معنی است؛ یعنی واضع یک مرتبه لفظ عین را برای عین باکیه وضع می کند و مرتبه دوم لفظ عین را برای عین جاریه وضع می کند و مرتبه سوم برای معنی سوم و هكذا تا هفتاد معنا.

(سؤال... و پاسخ استاد): بحث در تعدد واضع نیست. بحث در تعدد وضع است.

وضع متعدد است حالا می خواهد واضعش یکی یا متعدد باشد. واضع هم متعدد باشد باز وضع متعدد است برای این که یک وضع از زید صادر می شود، یک وضع از عمرو صادر می شود، یک وضع هم از بکر صادر می شود. تعدد وضع تابع تعدد معنی است. حالا که تعدد وضع تابع تعدد معنی شد شما می گوئید: الفاظ متناهی معانی غیر متناهی. اگر مسأله تعدد وضع در رابطه با معانی شد معانی غیر متناهیه اوضاع غیر متناهیه لازم دارد. برای این که وضع در رابطه با معنی بود، مربوط بود تعدد وضع به تعدد معنا.

حالا اگر شما معانی را غیر متناهی فرض کردید باید وضعها را هم غیر متناهی فرض کنید و بگوئید: چه اشکالی دارد؟ می گوئیم: اشکالش این است که این وضعهای غیر متناهی واضعش چه کسی است؟ اگر واضعش را بشر بدانید، اگر تمام بشر هم عنوان واضعیت پیدا کنند اوضاعشان غیر متناهی نخواهد بود، برای این که خودشان متناهی هستند، واضعین اگر متناهی بودند، ولو تمام بشر عنوان واضع داشته باشد واضع اگر متناهی باشد، وضعش هم متناهی است، وضع غیر متناهی چطور می شود از واضع متناهی تحقق پیدا کند و صادر بشود؟ پس اگر واضع را بشر بدانید، اوضاع غیر متناهی از بشر متناهی واحدا کان او اکثر، او جمیع البشر، این امکان ندارد اوضاع غیر متناهی از بشر

## وضع، مقدمه استعمال یا دارای اصالت

اگر بفرمایید: ما واضع را خدا فرض می کنیم همان طور که در مسأله واضع بحث بود که واضع چه کسی است؟ بعضی از بزرگان معتقد بودند که واضع خداوند تبارک و تعالی است، او که غیر منتهای است، چه مانعی دارد که اوضاع غیر منتهای از او تحقق پیدا کند؟ جواب می دهند: درست است که اوضاع غیر منتهایه اگر واضع خداوند باشد، هیچ مانعی ندارد تحقق پیدا کند، اما یک اشکال دیگری مطرح است و آن اشکال این است: آیا اصولاً وضع اصالت دارد؟ یا وضع مقدمه استعمال است؟ همیشه وضع به عنوان مقدمه استعمال مطرح است و الاً اگر لفظی را برای یک معنا وضع بکنند، با علم به این که در طول تاریخ حتی یک مرتبه این لفظ در این معنی استعمال نمی شود، «هذا اللفظ لغو لا یترب علیه اثر». پس وضع فی نفسه اصالت ندارد، بلکه وضع مقدمه استعمال است.

حالا اگر ما در دایره استعمال وارد شدیم و دیدیم که استعمالات منتهای است، دیگر اوضاع منتهای چطور می تواند مقدمه استعمالات منتهایه باشد؟ چه اثری بر این اوضاع غیر منتهایه ترتب پیدا می کند؟ با این که آن استعمالی که مترتب بر این اوضاع استعمال منتهای است و وضعی که به دنبال آن استعمال تحقق پیدا نکند «هذا لغو لا یصدر من الحکیم علی الاطلاق و من الله تبارک و تعالی». پس اگر واضع خداوند شد اوضاع غیر منتهایه امکان تحقق دارد، اما به لحاظ این که وضع مقدمه استعمال است و استعمالات منتهای است، نمی شود اوضاع غیر منتهایه تحقق پیدا کند.

## اوضاع غیر منتهای، لازمه الفاظ منتهای و معانی غیر منتهای

اشکال مهم مرحوم آخوند(ره) و جوابشان از این دلیل همین خواهد بود که اگر الفاظ منتهای است و معانی غیر منتهای، لازمه اش این است که اینجا اوضاع غیر منتهایه تحقق پیدا کند و اوضاع غیر منتهایه سواء كان واضع هو البشر ام الله تبارک و تعالی هر کدامش به یک علتی ناتمام خواهد بود. بیان ایشان خوب است لکن یک اشکالی به یک گوشه اش می شود کرد که ما که اقسام وضع را بررسی می کردیم یکی از اقسام وضع عبارت از این بود که وضع عام باشد و موضوع له خاص باشد، که به نظر ما این صورت اصلاً تصوراً و تصویراً محل مناقشه بود، اما مرحوم آخوند در این هیچ تردیدی نداشتند که در مسأله وضع عام و موضوع له خاص این امکان تصور دارد، منتها می گفتند:

مسأله حروف مصداق وضع عام و موضوع له خاص نیست، اما در اصل تصویر وضع عام و موضوع له خاص هیچ گونه مناقشه ای مرحوم آخوند(ره) نداشتند. سؤال می کنیم، تحلیلی روی وضع عام و موضوع له خاص بکنید، بینیم مسأله اش چطوری است؟ واضع یک معنی کلی را در نظر می گیرد،

لکن لفظ را برای معنای کلی وضع نمی کند، بلکه برای افراد و مصادیق این معنی کلی وضع می کند.

اگر معنای موضوع له این لفظ، افراد و مصادیق و جزئیات شد، این جزئیات و افراد و مصادیق بینشان تباین تحقق دارد؛ یعنی در حقیقت موضوع له این لفظ، افراد و معانی متباینه و غیر قابل اجتماع است، اگر موضوع له اش معانی متباینه شد معنایش چیست؟

آیا جز اشتراک لفظی، چیز دیگری اینجا تصور می شود؟ آیا در وضع عام و موضوع له خاص، اشتراک معنوی تحقق دارد؟ اشتراک معنوی معنایش این است که برای قدر جامع وضع شده باشد، برای معنای عام وضع شده باشد. این که شنیده اید عین یک مشترک لفظی و دارای هفتاد معنی هست، یک مسأله جزئی است در وضع عام موضوع له خاص، مشترک لفظی یک میلیارد معنایی داریم. برای این که یک جزئی مستقلا موضوع له است هر فرد مستقلا موضوع له است، هر مصداق مستقلا موضوع له است. آیا غیر از مسأله اشتراک لفظی شما در وضع عام و موضوع له خاص چیز دیگری می توانید تصور کنید؟ یا باید اشتراک لفظی باشد یا معنوی، معنوی که معنا ندارد، معنوی که مال وضع عام و موضوع له عام است، لا محاله باید در اینجا اشتراک لفظی بگیریم، اشتراک لفظی دارای یک میلیارد معنا که این یک میلیارد معنا مصادیق و افراد این لفظ عام است. اینجا می خواهیم یک نتیجه بگیریم و آن این است: آیا وضع لفظ در وضع عام و موضوع له خاص، در برابر یک میلیارد معنا به اوضاع متعدده تحقق پیدا کرده است و یا به یک وضع تحقق پیدا کرده است؟ پیدا است که در وضع عام موضوع له خاص ما یک وضع بیشتر نداریم. آنچه که مربوط به واضع است و عنوان وضع بر آن منطبق است و به عنوان عمل واضع مطرح است، وضع واحد است. اما در عین این که وضع واحد است، یک میلیارد معنا و موضوع له دارد اما بوضع واحد. این مناقشه در کلام مرحوم آخوند(ره) می شود که اگر ما پای مشترک لفظی را مطرح کردیم، باید به تعداد معانی و به اندازه تكثر معانی، تعدد وضع قائل بشویم و مسأله تكثر وضع را پیش بیاوریم! نه! در وضع عام موضوع له خاص مسأله اینطور نیست. شما معنی برای یک میلیارد لفظ وضع می کنید، این یک میلیارد متباینند برای این که خصوصیاتشان هم دخیل در معنای موضوع له است و افراد با لحاظ خصوصیات بینشان تباین است.

زید و عمرو مع حفظ خصوصیات زیدیه و عمرویه بینشان تباین و عدم امکان اجتماع است لا محاله.

در نتیجه ما توانستیم یک مشترک لفظی با این تعداد تكثر در معنا و تعدد در معنی پیدا بکنیم، اما در عین حال تعدد وضع هم لازم نداشته باشیم، بلکه تمام این مسائل با یک وضع حل بشود. بله جایی که معانی دو سنخ باشد مسأله افراد یک ماهیت نباشد، بلکه ماهیات متعدده و حقائق متعدده مطرح باشد، آنجا تعدد وضع اشتراک لفظی به تعدد معانی است، اما به صورت کلی بخواهیم این مسأله را مطرح کنیم که هر کجا پای اشتراک لفظی مطرح شد، اینجا باید به لحاظ تعدد معنا، تعدد وضع هم در

کار باشد به این صورت نمی تواند تمام باشد.

یک اشکال دیگری هم مرحوم آخوند(ره) اشاره می کند که ما در باب معانی، عدم تناهی معانی را از شما پذیرفتیم، نه، مسأله این طورها نیست. شما اگر معانی را به ضمیمه افراد و مصادیق و جزئیات می خواهید در نظر بگیرید، ما مسأله عدم تناهی را قائل هستیم. اما اگر کلیات و معانی عامه را در نظر بگیرید، این معانی عامه تناهی دارد. «واجب الوجود» یک معنای عام است، ممکن الوجود و مستحیل الوجود، یک معنای عام است. مجرد و مادی یک معنای عام است، در این سطح وقتی که ما رئوس معانی و کلیات معانی را در نظر می گیریم، در رابطه با کلیات معانی نمی توانیم ادعای عدم تناهی کنیم. بلکه در رابطه با کلیات، معانی محدود است، معانی متناهی است. و این طور نیست که غیر از واجب و ممکن و محال و امثال ذلک، عناوین دیگری هم داشته باشیم تا مسأله عدم تناهی را در اینجا مطرح کنیم. پس مقصود از عدم تناهی معانی اگر در رابطه با کلیات معانی باشد، ایشان می گوید ما اصلاً قبول نداریم که معانی غیر متناهی است، نه معانی هم متناهی است ولو مجموعش غیر متناهی باشد. این را هم ایشان اضافه می کنند به اشکال خودشان.

یک حرف دیگر هم به ذهن انسان می آید و آن این است که حالا اگر یک معنایی غیر متناهی شد، یک معنای غیر متناهی چه لازمه ای دارد؟ شما در ذات باری تعالی عدم تناهی را فرض می کنید، این منافات دارد کلمه الله علم برای این ذات غیر متناهی باشد، که در این عین عدم تناهی، یک لفظ برایش وضع شده باشد، یک لفظ حکایت از آن معنای غیر متناهی کند. اینطور نیست که عدم تناهی اقتضای این معنا را داشته باشد که ما حتماً باید پای اشتراک لفظی را در کار بیاوریم. لذا این قول ضرورت وجود بلا اشکال مندرج است.

### استدلال بر قول به ضرورت عدم

چند دلیل درباره قول به ضرورت عدم ذکر شده، مرحوم آخوند(ره) تنها یک دلیل را نقل می کنند، یکی دو دلیل دیگر هم در کتابهای دیگر ذکر شده است. اینها می گویند اشتراک لفظی ممتنع است، منتها نه امتناع ذاتی مثل اجتماع نقیضین، بلکه امتناع وقوعی؛ یعنی اشتراک لفظی نمی تواند در خارج وقوع پیدا کند، برای این که وقوعش مستلزم تالی فاسد یا توالی فاسده خواهد بود. دلیلی که مرحوم آخوند(ره) در کفایه نقل می کند این است که اینها می گویند: اشتراک لفظی با هدف از وضع بینشان تباین است، بینشان سازش نخواهد بود. از یک طرف واضح با وضع خودش می خواهد به هدف وضع برسد، از طرف دیگر بخواهد اشتراک لفظی را پیاده کند این دو با هم نمی سازد، چرا؟ برای این که هدف از وضع چیست؟ هدف از وضع همان تفهیم و تفهم بسهوله است که مکرر هم عرض می کردیم برای این که از راه اشاره و امثال ذلک مردم نجات پیدا کنند و بتوانند مقاصد



خودشان را به وسیلهٔ یک ابزار خیلی سهل و آسان بیان کنند، اینجا پای لفظ و پای وضع به میان آمده، هدف اصلی از وضع این است. ایشان می گویند: از یک طرف واضح می خواهد متکلم زودتر به کمک لفظ بتواند مرادش را بیان کند و زودتر هم مخاطب به مراد متکلم برسد، از طرف دیگر وقتی که اشتراک لفظی مطرح شد، اشتراک لفظی ما را از رسیدن به مراد متکلم دور می کند، چرا دور می کند؟ گفته اند: برای این که اشتراک لفظی نیازی به قرینه دارد لا محاله، قرینه معینه می خواهد و چون بنای قرائن نوعاً بر خفا است و این که مخاطب نوعاً تنبه و توجه به قرائن پیدا نمی کند، لذا اگر گفت رأیت عیناً و اراده کرد یک عین خاصی را روی خفاء قرائن این مخاطب نمی فهمد که مراد این متکلم از عین، کدام معنی بود؟ لذا از یک طرف وضع می خواهد او را زودتر به مراد متکلم و تعین مراد برساند، از طرف دیگر اشتراک لفظی این را از رسیدن به مراد متکلم دور می کند روی خفای قرائن؛ لذا جمع بین هدف وضع و بین اشتراک لفظی تحقق ندارد.

جوابی که مرحوم آخوند(ره) ذکر می کنند: چطور شما روی مسألهٔ قرائن این عنوان خفا را پیاده کردید قرینه همیشه توأم با خفا است یعنی چه؟ کی گفته قرینه توأم با خفا است؟ ما در باب مجازات هم قرینه داریم در مشترک معنوی هم وقتی که بخواهد بر بعضی از مصادیق تطبیق شود، قرینه لازم دارد، آیا این مشترک لفظی قرینه اش خصوصیت دارد؟ معنا ندارد خصوصیت داشته باشد؟ اگر بگوییم هر قرینه ای توأم با خفا است. ما سؤال می کنیم که اگر متکلم گفت: «رأیت اسدا یرمی» شما همین طور به حال تردید می ایستید می گوید ما نمی دانیم مراد چیست؟ «رأیت اسدا یرمی» ظهور در رجل شجاع دارد، همان طور که «رأیت اسدا» تنها ظهور در حیوان مفترس دارد، «رأیت اسدا یرمی» هم ظهور در رجل شجاع دارد. و لذا در بحث اصاله الظهور این معنا مطرح شده که اصاله الظهور، یک معنای عامی است، نه اینکه اصاله الظهور در محدودهٔ استعمالات حقیقه باشد. همان طور که در «رأیت اسدا» یک اصاله الظهور وجود دارد که اقتضا می کند «رأیت اسدا» حمل بر معنای حقیقی بشود در «رأیت اسدا یرمی» هم یک اصاله الظهور وجود دارد و آن اصاله الظهور اقتضا می کند که «رأیت اسدا یرمی» حمل بر معنای مجازی شود. پس این که شما خیال می کنید که قرینه با ظهور مخالفت دارد این حرف بسیار باطلی است. اگر متکلم تمام مرادش را بخواهد بیان کند قرینه ظاهره اقامه می کند و الا بدون قرینه مطرح می کند.

پس این دلیل هم برای امتناع اشتراک لفظی ناتمام است تا دو دلیل دیگر که بعد مطرح می کنیم.

### پرسش:

۱ - استدلال برای اقوال مختلف در اشتراک لفظی را بیان کنید.

۲ - کلام مرحوم آخوند(ره) در تعدد وضع به تعدد الفاظ یا معانی و اشکال آن را توضیح دهید.

۳- وضع، مقدمه استعمال است یا خود دارای اصالت است؟

۴- چگونگی استدلال بر قول به ضرورت عدم را شرح دهید.

ص: ۳۸۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### ماهیت وضع در اشتراك لفظی

یکی از نظرات در مسأله اشتراك لفظی، امتناع و استحاله اشتراك لفظی است، منتهی نه استحاله ذاتیه بلکه استحاله وقوعی؛ یعنی وقوع اشتراك و تحقق اشتراك لفظی، مستلزم تالی فاسد است.

مرحوم آخوند(ره) یک دلیل ذکر کرده بودند و جوابش همان جواب ایشان بود با یک مختصر مناقشه ای که ما عرض کردیم. دلیلی که ایشان ذکر کردند مبتنی بر این معنا بود که اشتراك لفظی با هدف وضع سازگار نیست، با هدف از وضع نمی سازد، با تفهیم و تفهیم به سهوله سازگار نیست. اما این دو دلیل دیگری که اقامه شده، مبتنی بر این معناست که اشتراك لفظی با حقیقت وضع نمی سازد، با ماهیت وضع سازگار نیست، دیگر به هدف وضع کاری ندارد، بلکه منافات با حقیقت وضع مطرح است. حالا- به چه صورت؟ این به دو بیان است که این دو بیان هم تقریبا مبتنی بر دو مبنا در باب حقیقت وضع است، که مفصل در رابطه با حقیقت وضع صحبت کردیم و اقوال و نظرات مختلف را در این رابطه ملاحظه کردیم. حالا با توجه به آن نظرات و آراء، بعضی ها می گویند: اشتراك لفظی با ماهیت وضع نمی سازد، یکی از آن مبانی که این استحاله روی آن مبنا مطرح شده این است که می گوید حقیقت وضع عبارت از این معناست، که واضع یک لفظ را قالب برای معنا قرار بدهد و

مرآت برای معنا قرار بدهد مرآت به این کیفیت، که همان طوری که با ملاحظه مرآت دیگر همه چیز روشن می شود و حالت تحیر و ترددی برای انسان باقی نمی ماند، واضع لفظ را مرآت برای معنا قرار می دهد، به طوری که با شنیدن لفظ، انتقال به معنا پیدا بشود و دیگر هیچ گونه تحیر و ترددی در کار نباشد، لفظ را که می شنود نسبت به معنا کاملاً روشن باشد؛ مثل کسی که ناظر فی المرآت است که با نظر در آن، آنچه را که لازم است، ملاحظه می کند و دیگر تردید و تحیری برای او باقی نمی ماند.

اگر ماهیت وضع این شد، آیا این ماهیت با اشتراک لفظی، قابل اجتماع هست؟ یا این که در اشتراک لفظی نمی تواند لفظ قالب معنا باشد به این کیفیتی که عرض کردیم، معنای قالب بودن و مرآت بودن، این است که با توجه به لفظ انسان به سرعت انتقال به معنا پیدا کند و تحیر و تردیدی برای او نباشد آیا در اشتراک لفظی، مسأله به این کیفیت است که انسان با شنیدن لفظ طوری انتقال به معنا پیدا می کند که هیچ گونه تحیر و تردیدی برای انسان باقی نمی ماند؟ مسلم در باب مشترک لفظی در رابطه با ماهیت وضع چنین معنایی تحقق ندارد. لذا می گویند: ما باید بگوییم، این دو با هم نمی سازد. یا باید رفع ید از ماهیت وضع شود و یا رفع ید از اشتراک لفظی شود؟ اما هم لفظ مرآت معنا باشد و هم با شنیدن لفظ، مخاطب انتقال کامل به معنا پیدا کند به طوری که تمام تحیر و تردیدش برطرف شود و از طرف دیگر لفظ برای دو معنا یا بیشتر وضع شود، این دو با هم قابل اجتماع نیست؟ پس استحاله روی این مبنا است که وضع لفظ به این کیفیت است و دارای این حقیقت است.

### فرق بین مقام وضع و بین مقام استعمال

می گوییم: معنای وضع این نیست که شما می فرمایید؛ معنای وضع اصولاً مرآتیت نیست. اینجا بین مقام وضع و مقام استعمال خلطی واقع شده، استعمال یک حسابی دارد و وضع حساب دیگری دارد، در باب وضع، هم لفظ و هم معنا اصالت دارد، در مسأله وضع مسأله مرآتیت مطرح نیست، مسأله این است که واضع یک لفظ را مستقلاً اصالتاً و یک معنا را مستقلاً و اصالتاً ملاحظه می کند و این لفظ را علامت و نشانه این معنا قرار می دهد، علامت و نشانه بودن یک مطلب است، مرآتیت و قالبیت یک مطلب دیگر است. در باب وضع اصلاً لفظ و معنا دو مقوله متباین هستند لفظ از مقوله لفظ است، معنا از مقوله معناست و بین لفظ و معنا اصلاً تباین کلی وجود دارد، هیچ امکان ندارد که لفظ معنا بشود، یا معنا لفظ بشود، اینها دو مقوله متباین هستند دو مقوله غیر مرتبط هستند، منتهی واضع با عمل خودش به نام وضع یک علامت اعتباری برای این لفظ نسبت به این معنا قائل می شود، دلیل بر این که لفظ اصالت دارد، همین کار من و شماست، کسی که خداوند به او فرزندی عنایت می کند یک وقت می بینید این پدر چند روز مطالعه می کند که نام این فرزند را چه بگذارد؟ لفظ حاکی از این مولود جدید را چه چیزی قرار بدهد؟ این قدر لفظ در باب وضع اصالت دارد و اهمیت دارد. و

الا اگر لفظ فانی در معنا بود مرآت معنا بود اینطوری که این مستدل می گوید، دیگر لفظ اصالتی نداشت، چیزی که اصالت ندارد لازم نیست که انسان روی آن فکر کند و مطالعه کند که چه نامی را انتخاب کند.

### حقیقت وضع و نام گذاری

گفتیم که حقیقت وضع همین نام گذاری است که پدرها نسبت به مولود خودشان دارند. حقیقت و ماهیت نام گذاری چیست؟ ماهیت نام گذاری این است که یک لفظی را به جای اشاره عملیه قرار می دهد؛ یعنی لولا اللفظ باید با اشاره این مولود معرفی شود. حالا که مسأله وضع پیش می آید به جای آن اشاره عملیه، کلمه زید مطرح است، کلمه عمرو مطرح است، از این قبیل کلمات مطرح است. آیا در نام گذاری مسأله مرآتیت است؟ بله، بعد از آن که وضع تحقق پیدا کرد نوبت به مقام استعمال رسید، نوبت به مستعملین رسید، هدف مستعملین فقط معناست، در استعمال، آنها توجه کامل به معنا دارند، می خواهند سریعاً مقاصدشان را در اختیار مستمعین بگذارند. لذا توجه مستعملین به الفاظ، مرآتیت است، توجه مستمعین هم همین طور است؛ مستمعین وقتی که الفاظ را استماع می کنند، گویا مثل این که اصلاً پای لفظ مطرح نیست، مثل این که معانی را یکی پس از دیگری دارند تلقی می کنند و استماع می کنند و این به خاطر این است که در مقام استعمال چه در رابطه با مستعمل و چه در رابطه با مستمع، الفاظ جنبه مرآتیت دارد هدف فقط روی معناست تفهیم و تفهما.

اما در باب وضع نمی توانیم مسأله را به این صورت پیاده کنیم، در باب وضع، واضح یک نظر مستقل به لفظ دارد و یک نظر مستقل به معنا دارد، بعد می گوید: «وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنى». همان طور که پدر در مقام نام گذاری او برای نام اصالت قائل است و برای نام لحاظ مستقل می کند، اما بعد که نوبت به مستعملین می رسد، وقتی که کلمه زید را می گوید، این قدر لفظ فانی در معناست از نظر مستمع و متکلم که گویا اصلاً لفظی مطرح نیست و معانی هم القاء می شود و هم تفهم و استماع می شود. مثل این که این مستدل بین مسأله وضع و مسأله استعمال خلط کرده است. در استعمال مرآتیت مطرح است، اما در مقام لفظ هم لفظ موضوع، اصالت دارد و هم معنای موضوع له اصالت دارد و هیچ گونه مرآتیت و قالبیت مطرح نیست، بلکه صرفاً استماع می کنند. لذا این دلیل هم به لحاظ این که مبنایش درست نیست، ناتمام است.

دلیل دیگر هم تقریباً همین سبک است، در باب وضع آن مبنا با اشتراک لفظی سازگار نیست، به جای این که بیاید دست از مبنا بردارد، مبنا را این قدر قرص و محکم می داند که دست از اشتراک لفظی برمی دارد و حکم می کند به این که اشتراک لفظی استحاله دارد. آن مبنا این است که در حقیقت وضع و ماهیت می گوید: وضع عبارت از این معناست که واضع ملازمه بین لفظ و معنا جعل می کند،

لفظ و معنا به واسطه جعل ملازمه متلازم می شوند، مثل این که دو تا معنا گاهی متلازم هستند، که معنای تلازم این است که هیچ کدام از اینها از دیگری جدا نمی شود. نه این معنا از معنای دیگر جدا می شود و نه آن معنا از این معنا جدا می شود. اگر این ملازمه بین لفظ و معنا تحقق پیدا کرد، معنایش این است که این لفظ «لا یکاد ینفک عن هذا المعنی و هذا المعنی لا یکاد ینفک عن اللفظ»، دیگر این دو به واسطه جعل ملازمه متلازم با هم شدند. اگر معنای وضع چنین مسأله ای باشد، آیا می توانیم این را در رابطه با دو معنا پیاده کنیم؟ بگوییم: هم لفظ ملازمه دارد با معنای اول و هم ملازمه دارد با معنای دوم؟ معنایش این است که نه معنی اول قابل انفکاک از لفظ است و نه معنی دوم قابل انفکاک از لفظ است و نه لفظ قابل انفکاک از هر دو معناست، آیا می شود این را ما تصور کنیم؟

### استعمال مشترک لفظی در اکثر از معنای واحد

در مشترک لفظی شما همیشه مشترک را در یک معنا استعمال می کنید، بعدا بحث می کنیم که آیا مشترک لفظی در اکثر از معنای واحد می شود استعمال بشود یا نه؟

جمعی از محققین قائل به استحاله هستند می گویند: مشترک لفظی نمی شود در یک معنای واحد بیشتر استعمال بشود، اگر این را بیاوریم با این معنای وضع که عبارت از ملازمه است ملاحظه کنیم، چطور تصور کنیم که عین هم با عین باکیه ملازمه دارد؛ یعنی هیچ گاه هیچ کدام از دیگری جدا نمی شود و در عین حال، عین با عین جاریه هم ملازمه دارد؛ یعنی هیچ گاه عین، از عین جاریه جدا نمی شود و عین جاریه از لفظ عین جدا نمی شود؟ آیا این طور می توانیم تصویر ملازمه بین دو معنایی که هیچ گونه بینشان ارتباطی تحقق ندارد در رابطه با یک لفظ مطرح کنیم؟ پیداست که این معنا قابل تصور نیست. جواب این حرف همین است که ما این مبنای شما را در باب وضع نمی پذیریم. چه کسی گفته که معنای وضع جعل ملازمه است؟ آیا شما یک ملازمه واقعی می خواهید بگویید؟ چون لفظ و معنا هر دو واقعیت هستند لفظ له واقعیه و المعنی له واقعیه؟ آیا واضع می آید بین این دو واقعیتی که متباین با هم بودند، یکی از مقوله لفظ است او از مقوله معنا و لفظ و معنا متباین با هم هستند، آیا واضع بین این متباینین یک ملازمه واقعی و ملازمه تکوینی جعل می کند؟ پیداست که این مطلب اصلا معنا ندارد. واضع نمی تواند بین لفظ و معنا یک مسأله تکوینی در این رابطه به وجود بیاورد، یک ملازمه ای که اصلا تحقق نداشته بلکه بینونت بین اینها تحقق داشته، حالا بیاید یک ملازمه واقعیه بین اینها ایجاد بکند، این یک امری است که اصلا معنا ندارد.

اگر بگویید: ملازمه اعتباریه است، در هر چیزی که مسأله اعتبار مطرح نیست، چه معنایی می تواند داشته باشد و چه مفهومی می تواند داشته باشد؟ به علاوه عرض کردیم که واضع در مقام وضع، همان کاری را انجام می دهد که پدر در مقام نام گذاری انجام می دهد. آیا شما به یک پدری که

در مقام نام گذاری هست وقتی مراجعه کنید از او بپرسید که چه کاری انجام می دهی؟ می گوید: من می خواهم ملازمه بین لفظ و معنا ایجاد کنم، اصلاً کلمه ملازمه و معنای ملازمه به هیچ وجه مطرح نیست. واقعیت مسأله همین است که این لفظ، جای آن اشاره عملیه را بگیرد، جای آن کار مشکل را پر کند، جای آن اشاره ای که در همه جا راه ندارد، چون اشاره تنها در صورت حضور مشار الیه مطرح است در حالی که حالا- گاهی در غیابش می خواهد فرزند خودش را موضوع برای یک حکمی قرار بدهد، آنجا دیگر چه جور اشاره کند؟ به جای این اشاره لفظیه یک لفظ را جایگزین کردند که هم با حضور مشار الیه، هم با غیاب مشار الیه هم با موت و حیات مشار الیه می سازد، این علامت و معرف آن مشار الیه است. معرف بودن یک مطلب است و جعل ملازمه یک مطلب دیگر و بینشان هیچ ارتباطی تحقق ندارد.

خلاصه بحث ما این شد، آنهایی که قائل بودند به این که اشتراک لفظی ضرورت وجود دارد، دلیلشان ناتمام بود، آنهایی هم که قائل بودند به این که اشتراک لفظی امتناع وقوعی و امتناع تحقق دارد، سه دلیل از اینها هم نقل شده که مورد مناقشه بود که «لفظی لیس له ضرورت الوجود و لا- ضرورت العدم بل امر ممکن» می تواند اشتراک لفظی تحقق داشته باشد و این می تواند تصادفاً در خارج هم تحقق پیدا کرده است و ما مشترک لفظی می بینیم تحقق دارد. حتی الفاضلی هستند (ظاهراً حدود ده لفظ است) که اینها مشترک لفظی بین دو معنای متضاد هستند، مثل کلمه قرء که در قرآن شریف هم در آیاتی ذکر شده است. این قرء دارای دو معنای متضاد است، هم به معنای طهر و هم به معنای حیض است. هم طهر معنای حقیقی قرء است و هم حیض معنای حقیقی قرء است و الفاظ دیگری هم هستند که مشترک بین متضادین هستند و الفاظ مشترکه ای که معانیشان تضاد با هم نداشته باشند، آنها هم فراوان هستند. نتیجه این بحث عبارت از این شد که اشتراک لفظی هم امکان دارد و هم وقوع. و خود وقوعش هم از ادله امکانش خواهد بود و الاً معنا ندارد که مستحیل در خارج تحقق پیدا کند.

مطلبی که در این باره مطرح است، عنوانش را عرض می کنیم، و اما تفصیلش را برای جلسه بعد ان شاء الله و آن این است که مشترک لفظی امکان دارد، ولی داعی به این مشترک لفظی چه چیز است؟ چه سبب شده که اشتراک لفظی تحقق پیدا کند؟ مگر کمبودی در الفاظ وجود داشته تا دست به دامن مشترک لفظی شدنند؟ می خواستند به جای این که کلمه عین را برای هفتاد معنا وضع کنند، هفتاد تا لفظ را برای هفتاد تا معنا وضع کنند. به جای این که کلمه قرء را برای طهر و حیض وضع کنند، چه مانعی داشت که یک لفظ را فقط برای طهر وضع می کردند و یک لفظ را هم فقط برای حیض؟ حالا- یک لفظی را بیاورند به صورت مشترک لفظی بین دو معنای متضاد که این چه بسا موجب اشتباه هم می شود، برای این که یا با قرینه هست یا نیست، اگر نباشد قرینه که بگوید: «و المطلقات یتربصن

بانفسهن ثلاثه قروء» آدم نمی فهمد که آیا مقصود از قراء، آیا حیض یا طهر است. و اگر هم قرینه اقامه کنند نوعاً قرائن لفظیه خواهد بود، معنایش این است که دو لفظ را برای یک معنا گفتند، اگر کنار کلمه قراء یک لفظ دیگری هم بگذارند که دلالت کند بر اینکه مراد حیض است، پس معنایش این است که دو لفظ برای افاده یک معنا گفته اند؛ از اول یک لفظ را برای این معنا وضع می کردند بدون اینکه برای افهام یک مقصود نیاز به تعدد لفظ باشد. لذا این معنا باید قدری بررسی شود که آیا علت این که مشترک لفظی تحقق پیدا کرده با این که ضرورتی به تحقق این نبود و داعی هم برای تحقق اشتراک لفظی مطرح نیست، پس چه سبب شده که اشتراک لفظی تحقق پیدا کند؟

علل و عواملی برایش ذکر کرده اند و یا ممکن است انسان ذکر کند که این را در جلسه بعد ان شاء الله بیان می کنیم. دو مطلب حالا- می خواهیم صحبت کنیم، یکی این که فردا درس تعطیل است، به مناسبت سوم خرداد، روی این که از طرف مسئولین و بزرگان مملکت، حالا- روی هر جهتی، جهات تبلیغی یا جهات مختلف دیگری که مورد نظر آنها بوده مصلحت دیدند که فردا تعطیل عمومی بشود و روی این جهت شورای مدیریت حوزه هم این معنا را تایید کرد آنها هم مصلحت دیدند که درسها فردا تعطیل بشود تا یک هماهنگی کامل بین همه اقشار تحقق پیدا کند. لذا فردا به این مناسبت بحثها تعطیل است. اما مطلب دوم این مطلبی بود که امروز از رادیو شنیدید و بعد هم ما تلفنی با دفتر حضرت امام صحبت کردیم، آنها هم به همین صورتی که در رادیو منتشر شد و منعکس شد به همین صورت مطلب را بیان کردند و اعلام کردند که بحمد الله حال حضرت ایشان خوب است و ان شاء الله عافیت کامل هم در پیش خواهد بود، هیچ گونه نگرانی بحمد الله در این رابطه نبوده است. اما ما وظیفه داریم دعا کنیم، مخصوصاً این جا که دو جهت وجود دارد، مسأله دعا مسأله ای است که برای خود من از نظر علمی هم مسأله روشن بود؛ در رابطه با خودم می گویم: برای من مسأله عینیت پیدا کرد؛ یعنی من صد درصد معتقد شدم که آن کسالتی که برای من پیش آمد، که نه داخل فهمیدند مسأله چیست و نه در خارج؟! با این که حدود یک ماه من در بیمارستان آلمان بستری بودم، مع ذلک تا آخر هم نفهمیدند که کسالت من چیست؟ و آنچه که معالجه کردند معالجات انحرافی بود و خود آن معالجات یک اثر سوئی روی من گذاشت که این بی حالی و بعضی از کسالتهای من ناشی از آن معالجات است، آن معالجات این اثر را داشت. اما تنها چیزی که خلاصه ما را نجات داد همین دعای شما برادران و دوستان بود، که به صورتهای مختلف روی علاقه و لطفی که نسبت به من داشتند این دعاها خیلی اثر کرد و هیچ برای من حتی یک درصد هم جای تردید نیست که این شفای نسبی که بحمد الله برای من حاصل شد مرهون همین دعاها است و حتی شخص امام (مد ظله العالی) ایشان هم برحسب تلفنهای مکرری که فرزند ارجمند ایشان جناب آقای حاج احمد آقا به من می کردند شاید هر چهار پنج روز یک بار در آلمان که بودم ایشان تلفن می کردند و می گفتند: که من خودم تلفن



نمی‌کنم امام دستور دادند که من تلفن کنم و فقط هم فرمایش ایشان این است که گفته اند: من به تو بگویم: که ایشان فرمودند: من به شما شخصا مکررا دعا می‌کنم. این برای ما یک آرامش واقعا قلبی بود، برای اینکه ما پیش خودمان حساب می‌کردیم، یک حساب منطقی، یک حساب روشن، پیش خودم فکر می‌کردم که اگر در روی زمین بنا شود که دعا نایب امام زمان خدای نکرده مستجاب نشود، پس دیگر دعای چه کسی مستجاب می‌شود؟ نایب امام زمان است، نایب مسلم امام زمان است تردیدی که ما در این مسأله نداریم، آیا می‌شود نایب امام زمان دعا کند و دعای او به هدف اجابت نرسد؟ این دیگر به ما یک آرامشی می‌داد که شاید من در حال کسالت از الآن آرامتر بودم و هیچ‌گونه اضطرابی در من وجود نداشت و بحمد الله ملاحظه کردیم که دعای ایشان و همین‌طور دوستان به هدف اجابت رسید. این مسأله راجع به اهمیت دعا و این که شما دعا را یک مطلب سطحی فرض نکنید، دعا پشتوانه قرآنی دارد و پشتوانه محکم دارد و تجربه هم این معنا را ثابت کرده است. حالا برای چه کسی می‌خواهیم دعا بکنیم؟ آن دیگر یک حساب روشنی دارد؟ ما ارزشی که برای امام بزرگوارمان قائلیم به لحاظ این است که الآن اسلام در جهان، متکی به امام بزرگوار است، نه تنها در ایران مسأله این طور است، مسأله امام یک مسأله ای است که باید با یک نظر دقیق انسان رویش حساب بکند. الآن در دنیا چه کسی به عنوان اسلام مطرح است؟ جز امام بزرگوار کسی دیگر نیست.

لذا همه دستها و قدرتهای ضد اسلامی برای کوبیدن و از بین بردن این شخصیت و شخص این شخصیت، فعلا نه مشغول کار هستند، اگر این رابطه تنگاتنگ امام با اساس اسلام نبود، این مقدار تبلیغات علیه ایشان از نظر آنها ضرورت نداشت، مسأله الآن به این صورت درآمده که خلاصه تبلور اسلام در جهان عبارت شده از امام بزرگوار و این شخصیت عالی مقدار. ما دیگر در رابطه با این معنا چقدر باید عنایت داشته باشیم، چقدر باید توجه داشته باشیم و چقدر برای این نعمت ارزش قائل بشویم، آنچه ارزش برای همه روحانیت هست، همه روحانیت چقدر ارزش دارند، همه روحانیت، شخص امام همان مقدار ارزش دارد.

من یک وقت همین جا ظاهرا عرض کردم گفتم: این جناب آقای فلسفی یک روزی در مدرسه فیضیه سخنرانی جالبی کرد و در آن سخنرانی مطلبی گفت که واقعا مطلب حقی بود ایشان فرمود: که اگر خدای نکرده آمریکا بر این کشور تسلط مجدد پیدا کند دیگر خیال می‌کنید اثری از عمامه وجود دارد، می‌آیند می‌نشینند می‌گویند این آقا چون ضد انقلاب بوده کاری به کارش نداشته باشیم، آنها از عمامه لطمه خوردند دیگر نمی‌گذارند اثری از این معنا وجود داشته باشد، دیگر روحانیت نمی‌تواند تحقق و مفهومی داشته باشد. این یک واقعیت است غلو هم نیست که کسی خیال کند ما در اینگونه مسائل غلو می‌کنیم، این حقیقت است ضربه ای که آمریکا از این عمامه خورده، این ضربه را اگر خدای نکرده تسلط پیدا کند، راهی جز این ندارد که این عمامه به کلی از بین برود، روحانیت به

طور کلی از بین برود دیگر مطلبی به نام آخوند نباید وجود داشته باشد، برای اینکه آخوند خطرناک است، ولو بعد از پنجاه سال، ولو بعد از صد سال. لذا ارزش وجودی امام به اندازه ارزش تمام روحانیت است؛ یعنی اگر من و شما به خودمان هم علاقه داشته باشیم، این نمی شود از علاقه به امام جدا بشود. علاقه ما به خودمان نمی تواند جدای از علاقه به امام باشد، علاقه ما به رشته روحانیت نمی شود جدای از علاقه به امام باشد. لذا من خودم معتقدم و هیچ گونه در آن غلو و زیاده روی هم فکر نمی کنم وجود داشته باشد، من در تمام شرائط دعا به شخص امام را از هر دعایی لازم تر و ضروری تر می دانم، دعا به ایشان حتی از دعای برای خود انسان، برای سلامتی خود انسان، برای سائر مقاصد خود انسان، الزم از تمام دعاهاست.

### پرسش:

- ۱ - ماهیت وضع در اشتراک لفظی را بیان کنید.
- ۲ - فرق بین مقام وضع و مقام استعمال را توضیح دهید.
- ۳ - حقیقت نام گذاری چیست؟
- ۴ - آیا استعمال مشترک لفظی در اکثر از معنای واحد ممکن است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### ضرورت یک لفظ برای چند معنی در مشترک لفظی

مقتضای تحقیق این است که مشترک لفظی، امکان وقوعی دارد و واقع هم شده است. لکن منشأ توهم اشتراک لفظی و آن چیزی که موجب و داعی بر تحقق این معناست، چیست؟ به عبارت دیگر با این که اشتراک لفظی امتناع وقوعی ندارد، لکن در عین حال ممکن است کسی بگوید: نیازی هم به تحقق اشتراک لفظی نیست، برای اینکه دایره الفاظ این مقدار ضیق نیست که در برابر هر معنایی لفظی قرار داده شود، چه ضرورتی اقتضاء کرد که لفظ عین را برای هفتاد معنا وضع بکنند و چه انگیزه ای باعث این معنا شد. مخصوصاً با توجه به این که در مشترک لفظی اگر از راه قرینه لفظیه بخواهد استفاده بشود، نوعاً این معنا پیش می آید که برای تفهیم یک معنا، دو لفظ داریم: یکی لفظ عین لازم است و یکی هم قرینه ای که بخواهد معنای عین را مشخص بکند. در نتیجه دو لفظ در راه افهام یک معنا و در طریق تفهیم یک معنا به کار می رود. چه ضرورتی دارد که چنین مسأله ای پیش بیاید، ولو این که امتناعی ندارد، اما موجبی هم ندارد. پس چرا این مشترک لفظی تحقق پیدا کرد؟ و انگیزه تحقق اشتراک لفظی چیست؟ اینجا سه علت هست که دو تای آن ذکر شده، و یکی را هم انسان خودش می تواند بگوید و برای منشأ اشتراک، آن را ذکر کند.

اما دو راهی که گفته شده یکی عبارت از این معناست، در حقیقت دو مطلب را که به هم ضمیمه کنیم چنین نتیجه ای می دهد، یک مطلب این است که می بینیم قبائل و طوائف مختلف در زمانهای سابق با این که در اصل یک لغت مشترک بودند اشتراک در لغت عرب داشتند، زبانشان عربی بود. اما در عین حال یک اصطلاحات خاص قبیله ای وجود داشت که این اصطلاحات در کنار آن اشتراک در اصل لغت مطرح بوده و فی زمانها هذا مسأله قبیله مطرح نیست، لکن مسأله بلاد مطرح است.

می بینیم در بلادی که ترک زبان هستند، اما در بعضی از موارد، اصطلاحات خاص بلدی دارند، یک بلد از فلان معنا تعبیر به یک لفظ می کند و بلد دیگر از همان معنا تعبیر به لفظ دیگر می کند. در همین بلاد فارسی زبان هم همین طور است. فرض کنید قمی ها را با یزدی ها مقایسه کنید، با این که هر دو فارس زبان هستند اشتراک در لغت فارسی دارند، لکن یک اصطلاحات بلدی هم دارند؛ بعضی از معانی در قم به یک لفظی ازش تعبیر می شود، در یزد به یک لفظ دیگر تعبیر می شود.

و همین طور یک لفظ در قم یک معنا دارد، همان لفظ در شهر یزد یک معنای دیگری دارد، که خود این مسأله گاهی هم یک مشکلاتی به وجود آورده، مخصوصا برای این آقایانی که اهل تبلیغ هستند و به شهرهای مختلف می روند، گاهی روی اصطلاحات خودشان یک تعبیراتی می کنند و یک مقاصدی دارند، در حالی که در آن محل تبلیغ، آن لفظ یک معنای دیگری دارد و چه بسا یک معنای زننده ای هم داشته باشد. اینها کاشف از این معنا است که معنای اشتراک در لغت این نیست که در تمامی الفاظ، اشتراک تحقق داشته باشد. اگر لغت، عربی شد همه عرب زبانها در تمام الفاظ با هم اشتراک داشته باشند، نه، به حسب بلاد فی زمانها هذا و بحسب قبایل و طوایف «فی الازمنه السابقه» این معنا متفاوت بوده است. فرض کنید در یک قبیله ای در زمان سابق، هر وقت کلمه عین گفته می شده، از آن عین باکیه اراده می کردند «لیس الا» در یک قبیله دیگری وقتی لفظ عین گفته می شده از آن عین جاریه اراده می کردند «لیس الا» در یک قبیله سومی وقتی که کلمه عین گفته می شده، یک معنای سومی استفاده می شد. این که در قبایل هم این اختلاف وجود دارد، علت این است که دلیلی نیامده که واضح را خدا بداند این طور که سابقا بحث شد، یا واضح شخص معینی باشد؟ نه، به اعتبار اختلافات و قبائل و کشورها و بلاد واضعین فرق می کنند. چه مانعی دارد که یک رئیس قبیله ای بگوید: ما در قبیله خودمان عین را به معنای عین باکیه می دانیم «لیس الا» قبیله دوم بگوید: حالا با توجه به قبیله اول یا بدون توجه بگوید: ما هر وقت کلمه عین را می گوئیم: مقصودمان عین جاریه است. و همین طور قبائل متعددی که در آن زمانها وجود داشته این یک مقدمه است.

مقدمه دوم این است: آنهایی که کتاب لغت می نوشتند مخصوصا محققین و مدققین از لغوین مقید بودند که همه قبایل و همه طوائف را بررسی و تفحص بکنند، همین طوری که درباره جوهری صاحب صحاح اللغه، که از متقن ترین کتابهای لغت عرب است. نقل شده که ایشان شاید حدود

بیست سال در این طوایف و قبایل گردش می کرده و الفاظ و معانی را از زبان خود آنها می گرفته و یادداشت می کرده و در صحاح الغه می آورده است. حالا- این جوهری امروز بسم الله گفت: وارد یک قبیله ای شد دید هر وقت کلمه عین را می گویند؛ ارزش عین باکیه اراده می کنند. وارد قبیله دوم دید هر وقت عین را می گویند؛ عین جاریه را اراده می کنند، وارد قبیله سوم شد دید هر وقت عین می گویند؛ یک معنای سومی را اراده می کنند، و هکذا. حالا می خواهد در کتاب صحاح الغه برای عین معنا ذکر کند، آیا چاره ای دارد جز این که همه این معانی که در این قبائل اراده می شده و هر قبیله ای هم تنها از عین یک معنا را استفاده می کرده، وقتی پای لغت عرب مطرح است و این جور قبائل اختلاف بینشان وجود دارد و هیچ کدام هم ترجیحی بر دیگری ندارند و تبعیض هم در اینجا بلاوجه است، جوهری چه راهی غیر از این دارد؟ آیا بگوید: «العین یکون حقیقتاً» در هفتاد معنی، غیر از این راهی ندارد برای این که همه اینها عربند، همه این قبائل هر کدام هم از عین یک معنی را به صورت حقیقت اراده می کنند، تقدّم و تأخر ترجیحی هم وجود ندارد. پس لغوی اینجا چه کار بکند؟ وقتی می خواهد برای عین یک معنایی فرضا در کتاب صحاح الغه مطرح کند، کدام معنا را مطرح کند؟ چاره ای ندارد جز این که بگوید: «العین لها سبعون معنا» هفتاد تا معنا وجود دارد همه هم بنحو حقیقت است، اشتراک معنوی هم در کار نیست. پس باید به صورت اشتراک لفظی باشد.

یک راهی که برای اشتراک لفظی به عنوان منشأ تحقق اشتراک لفظی ذکر شده اختلاف قبائل «و فی زماننا هذا اختلاف البلاد» است. یک کسی می خواهد لغت فارسی بنویسد، یزد می رود، می بیند فلان لفظ را استعمال می کند و فلان معنا را اراده می کنند، قم می آید می بیند همان لفظ را استعمال می کنند و معنای دیگری را اراده می کنند. هر دو هم فارس زبان هستند، سابقه دارند ترجیحی هم احدهما بر دیگری ندارد. این لغت نویسی که از زبان خود مردم لغت را می گیرد و بهترین راه اخذ لغت هم همین است که از زبان خود مردم گرفته شود، اینجا چه باید بکند؟ آیا بگوید: یکی حقیقت است و دیگری مجاز است؟ وجهی ندارد. بگوید: اشتراک معنوی است، چه بسا قدر جامع ندارد.

چاره ای ندارد باید بگوید: هر دو حقیقت است و به صورت اشتراک لفظی. پس یک راه عبارت از این راه است.

### تفهیم و تفهیم، غرض از وضع

راه دومی که ذکر شده است، به عنوان منشاء اشتراک لفظی این است این هم تقریباً حرف خوبی است. می گوید: شما می گویند: غرض از وضع تفهیم و تفهیم است. انسان به وسیله الفاظ بتواند مقاصد خودش را بیان کند، بتواند مطلب خودش را برای مخاطب تبیین کند. وقتی که ما به مسأله تفهیم و تفهیم می رسیم اصلاً دو نوع تفهیم و تفهیم وجود دارد و تفهیم و تفهیم دو شعبه دارد. یک وقت

تفهیم و تفهّم به صورتی است که انسان می خواهد مراد خودش را با تمام ابعادش برای مخاطب روشن کند، آنچه که در قلبش است می خواهد بوسیله الفاظ در اختیار مخاطب بگذارد، آنچه که در واقعیت تحقق پیدا کرده می خواهد بوسیله لفظ در اختیار مخاطب بگذارد. این یک نوع تفهیم و تفهّم است. و شاید اکثریت با همین نوع باشد، معمولاً در مقام تفهیم و تفهّم همین معنا مطرح است که انسان می خواهد همه واقعتاً و آنچه را که در قلبش است، به وسیله ابزار لفظ در اختیار مخاطب و به اطلاع مخاطب برساند. اما تفهیم و تفهّم یک شعبه دیگری هم دارد و آن این است که انسان می خواهد اجمالاً از مقصود خودش پرده برداری کند، اجمالاً می خواهد واقعیت را در اختیار مخاطب بگذارد.

فرض کنید یک آدم مشخصی منزل شما آمده، شما وقتی می خواهید این قصه را نقل کنید، می بینید افراد مختلفند، یک دوست خیلی نزدیک و صمیمی دارید می خواهید همه واقعتاً را در اختیارش بگذارید، می گوید: دیشب در فلان ساعت با فلان خصوصیت، فلان آقا همراه چه کسی با چه وضعی با چه خصوصیات وارد منزل ما شد. اینجا غرض شما تعلق گرفته که تمام این واقعتاً در اختیار رفیقتان گذاشته بشود. اما گاهی هم به یک کسی برخورد می کنید که مصلحت نمی بینید که آن واقعتاً را با تمام خصوصیت در اختیارش بگذارید، می گوید: بله دیشب یک آقای محترمی منزل ما آمد. هیچ داعی ندارید که او را معرفی کنید مصلحت شما اقتضا نمی کند. پس بینید شما با دو نوع تفهیم و تفهّم مواجه هستید، گاهی تفهیم و تفهّم به کیفیتی است که مراد با تمام خصوصیات و ابعادش روشن باشد و تبیین بشود، گاهی هم مصلحت اقتضا می کند گفته بشود نه اینکه انسان سکوت کند، بنحو اجمال و با عدم ذکر خصوصیات گفته بشود.

کسی اشکال نکند که در اینجا اصلاً ضرورتی ندارد کسی حرف بزند، نه، ضرورت دارد، انسان می خواهد همین جا هم یک چیزی بگوش آن مستمع بخورد، اما دلش نمی خواهد او با تمام خصوصیات واقف به مسأله بشود، می گوید: بله یک آقای محترمی منزل ما دیشب آمد، اما مشخص نمی کند این کی است؟ پس معلوم می شود که دو نوع تفهیم و تفهّم تحقق دارد: یک وقت غرض متعلق به بیان مراد است به نحو روشن، یک وقت غرض متعلق به بیان مراد است به نحو اجمال. شما در مسأله فرق بین اجمال و اجمال، در کفایه فرق گذاشتید می گفتید: در اجمال غرض متعلق به بیان نشده؛ یعنی عدم تعلق الغرض بالبیان مطرح است، اما در اجمال چطور؟ در اجمال «تعلق الغرض بالبیان علی سبیل الاجمال». اصلاً غرض متعلق شده به این که بنحو اجمال این مسأله گفته شود.

جایی که غرض متعلق به این است که مطلب به نحو اجمال گفته شود، کشف می کنیم که یک نوع دیگر هم تفهیم و تفهّم داریم، تفهیم و تفهّم اینطور نیست که یک طرفش تفهیم و تفهّم در رابطه با همه خصوصیات است یک طرفش هم سکوت محض است، نه، تفهیم و تفهّم علی سبیل الاجمال که غرض متعلق به اجمال باشد هم داریم. آیا برای رسیدن به این نوع تفهیم و تفهّم بنحو اجمال نباید

یک کانالی وجود داشته باشد؟ نباید یک ابزاری وجود داشته باشد؟

### اشتراک لفظی بهترین راه برای تفهیم و تفهّم علی سبیل الاجمال

بهترین راه برای این مسأله، مسأله مشترک لفظی است. وقتی می گوئید که مشترک لفظی قرینه می خواهد، معنایش این نیست که همه جا مشترک لفظی قرینه لازم دارد، آنجایی که بخواهید مرادتان را روشن بیان کنید نیاز به قرینه دارد. اما آنجایی که غرض به اجمال متعلق است، نه این که غرض به بیان تعلق نگرفته است. غرض متعلق شده به این که مسأله باید مطرح بشود، آن هم به صورت اجمال. راهش مشترک لفظی بدون قرینه است، همین که بگوید: «رأیت عینا» شما باید بگوئید: غرض به این مخاطب «رأیت عینا» متعلق شده. اما در عین حال تعلق هم گرفته به این که این باید در عالم تحیر بماند این باید در عالم تردد بماند، هم بدانند که چیزی هست و هم ندانند آن چیز مبینا چیست؟ این هم یک نوع تفهیم و تفهّم است راهش هم مشترک لفظی است همین که بگوید:

رأیت عینا آن بیچاره ای که شب رفته توی رختخواب بخوابد، فکر می کند آیا عین باکیه دیده! عین جاریه دیده! معنای سوم عین را دیده! معنای چهارم را دیده؟ تا صبح هم بخواب نمی رود.

پس معلوم می شود تفهیم و تفهّم که به عنوان غرض از وضع مطرح است، در حقیقت این، نقطه مقابل آنهایی است که می گفتند: وضع و غرض از وضع با اشتراک لفظی سازگار نیست. می گوئیم: نه، غرض از وضع این است که تفهیم و تفهّم به هر دو نوعش تحقق پیدا کند. نوع معمولی و اکثر، از راه الفاظ واضح المعانی، از راه الفاظ غیر مشترک، مقاصد بیان بشود. اما نوع دیگر که به عنوان یک نوع مطرح است، راه مهمش عبارت از استعمال الفاظ مشترک لفظی است. پس دیگر کسی نمی تواند بگوید: چه داعی بر اشتراک لفظی وجود دارد، چه انگیزه ای اقتضا کرده که اشتراک لفظی تحقق پیدا کند؟ این همه دایره الفاظ وسیع است، اینطور نیست که انسان در تنگنای لفظ واقع شده باشد و مجبور بشود عین را برای هفتاد معنا وضع بکند، نه داعی وجود دارد و آن ملاحظه نوع دوم تفهیم و تفهّم است که حالا باز در همین رابطه بحث قرآنی هم پیش می آید و خود قرآن هم یکی از شواهد قوی بر این مسأله است که می فرماید «مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرٌ مُّشَابِهَاتٌ» قرآن هم آیات محکم درش وجود دارد و هم آخر متشابهات و معنا ندارد کسی بگوید: به چه مناسبت این متشابهات را در قرآن ذکر کرده اند. غرض به این نحو متعلق شده است.

اما راه سومی که انسان برای تحقق اشتراک لفظی می تواند بگوید: این است که اگر ما پای وضع تعینی را در کار بیاوریم، مثلا- بگوئیم: واضع لغت اسد را برای حیوان مفترس وضع کرد «لیس الا» یک لفظ یک معنا. لکن این اسد به عنوان استعمال مجازی این قدر در رجل شجاع استعمال شد که این معنای مجازی در ردیف معنای حقیقی اول قرار گرفت، نه این که معنای حقیقی اول را از دست داد،

نه این که معنای حقیقی اول مهجور شد؟ نه، این قدر لفظ اسد در رجل شجاع کثرت استعمال پیدا کرده که رجل شجاع در ردیف معنای حقیقی اسد آمد، به طوری که وقتی اسد گفته می شود بلا قرینه مخاطب متحیر می ماند که آیا مقصود از اسد، حیوان مفترس یا رجل شجاع است؟ اینجا یک اشتراک لفظی در رابطه با وضع تعینی تحقق پیدا کرده، واضح نیامده برای لفظ اسد دو معنا به صورت اشتراک لفظی مطرح کند، او برای لفظ اسد یک معنا وضع کرد، ولی کثرت استعمال این مسأله را به وجود آورد که معنای مجازی، خودش را به مرحله ای رساند که در ردیف معنای حقیقی اول قرار گرفت بدون این که معنای حقیقی اول کنار زده شود و عنوان مهجوریت پیدا کند. در بحث سابق گفتیم:

وضع تعینی لیس بوضع، اما وضع نبودن یک حرفی است و این که معنای حقیقی درست می کند، یک معنای دیگری هست، بالاخره اگر مسأله در این مثال به این صورت شد که کثرت استعمال بجایی رساند مطلب را که وقتی لفظ اسد گفته می شود؛ هیچ گونه ترجیحی برای معنای حقیقی اول وجود ندارد و مستمع همین طور به صورت تحیر فکر می کند «هل المراد من لفظ اسد، الحيوان المفترس او المراد منه الرجل الشجاع؟» این هم یک نوع اشتراک لفظی است، بدون این که واضح این اشتراک لفظی را به وجود آورده باشد، اما تعدد معنای حقیقی مطرح است و آثار اشتراک لفظی بر این بار می شود. این هم یک راهی است که انسان می تواند برای انگیزه و علت تحقق اشتراک لفظی مطرح بکند.

### استثناء قرآن از اشتراک لفظی

مرحوم آخوند(ره) در کتاب کفایه در ذیل همین بحث که اشتراک لفظی، امکان دارد یا ضرورت وجود دارد، یا ضرورت عدم دارد؟ می فرماید: عقیده بعضی این است و در این بحث با ما هم عقیده هستند که اشتراک لفظی هم ممکن الوقوع است و هم در لغت عرب واقع شده است. لکن در عین حال مسأله قرآن را استثناء کرده اند و گفته اند در قرآن معنی ندارد که اشتراک لفظی وجود داشته باشد، استعمال مشترک لفظی در قرآن، غیر صحیح است و باید بگوییم: اصلاً وجود ندارد، چرا؟ گفته اند:

مشترک لفظی اگر در قرآن استعمال بشود، یا همراه با قرینه لفظیه هست و یا نیست؟ اگر همراه نباشد با قرینه لفظیه، یلزم الاجمال و اجمال با قرآنیّت سازگار نیست. و اگر همراه مشترک لفظی قرینه لفظیه معینه وجود داشته باشد، لازمه اش این است که قرآن یک معنا را بوسیله دو لفظ بیان کرده یکی مثلاً عین یکی هم آن قرینه لفظیه ای که معنای عین را مشخص می کند. و در نتیجه دو لفظ برای تفهیم یک معنا است و این با قرآنیّت نمی سازد قرآنی که در اعلی درجه فصاحت و بلاغت است، قرآنی که این قدر تحدی کرده و مردم را دعوت به مبارزه کرده، گفته: هر کسی که می خواهد به میدان بیاید! آیا درست است که برای تفهیم یک معنا از دو لفظ استفاده کند؟ یک لفظ برای تفهیم آن معنا می آورد،



دیگر نیازی ندارد که هم مشترک را بیاورد و هم قرینه لفظیه را. جواب این در حقیقت روشن است روی هر دو تقدیر: اما روی تقدیر این که شما می گوید، یک جواب مشترک دارد جواب مشترک این است که ما خارجا می بینیم که در قرآن استعمال مشترک لفظی هست، یک مطلبی که الا ان هست که دیگر نمی توانیم بنشینیم درباره اش بحث کنیم، این آیه شریفه که می فرماید: «وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» قروء جمع قراء است، قراء هم از آن مشترک های لفظی دو آتشه است برای این که برای دو معنای متضاد وضع شده است، یک معنا عبارت از طهر است، یک معنا هم عبارت از ضد طهر که حیض باشد. ما می بینیم کلمه قروء جمع قراء در قرآن وجود دارد. همین طور کلمه عین در قرآن زیاد استعمال شده است، عین باکیه، عین باصره در قرآن فراوان داریم استعمالش مثل «لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا» یا «فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ» همین طور آیات دیگر. اولاً این در قرآن هست، چیزی که وقوع دارد معنا ندارد انسان رویش بنشیند بحث بکند.

### عدم لزوم اجمال در اشتراک لفظی

ثانیا ادله اینها باطل است. این که می گویند: اگر مشترک لفظی بدون قرینه باشد اجمال گوئی لازم می آید، اجمال گوئی با شأن قرآن مخالف است، می گوئیم: این اجتهاد در مقابل نص است، خود قرآن می گوید: یک سلسله از آیات، جزء متشابهات است «هُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ وَ أُخْرُ مُتَّشَابِهَاتٌ» متشابهات همان مجملات است، غرض به اجمال متعلق است غرض به عدم تبیین مراد بنحو کلی مطرح است، بلکه غرض به این متعلق است که بنحو اجمال در اختیار مردم قرار داده بشود. پس این که می گوید:

اجمال متناسب با معنای قرآن نیست، این هم برخلاف نظر خود قرآن است. اما در دلیل دوم گفتید:

اگر مشترک لفظی همراه با قرینه لفظیه باشد، لازمه اش این است که با دو لفظ یک معنا تبیین شده باشد، در حالی که می شد با یک لفظ آن معنا تبیین شود، جوابش یک نکته لطیفی است، آن چیزی که به عنوان قرینیت مطرح هست، اینطور نیست که تمام فایده اش همان قرینیت باشد، یک وقت یک قرینه ای را انسان می آورد که ضمن این که قرینیت دارد، یک مطلب اساسی را هم دارد تفهیم می کند، که برای تفهیم آن مطلب اساسی مطرح است. قرینیت بر تعیین مراد از این مشترک هم دارد، مثل همین آیه ای که عرض کردم «لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا» این «لَا يُبْصِرُونَ بِهَا» دو نقش دارد: یک نقشش این است که قرینه است بر این که مقصود از این عین، همان عین باصره است، همان چشم است. اما «لَا يُبْصِرُونَ بِهَا» تنها برای این هدف نیامده، برای تفهیم یک مطلب بالاتر آمده که می گوید: در عین این که چشم دارند، «لَا يُبْصِرُونَ بِهَا» به وسیله آن عین نمی بینند، چشم دارند و نمی بینند چشم دارند، «و لَا يُبْصِرُونَ بِهَا». پس قرینیت معنایش این نیست که این قرینه صرفاً برای تعیین مراد از مشترک آمده باشد، نه برای یک هدف مهم آمده است. ضمناً این معنا را هم تفهیم می کند. حتی در

همین مثال معروفی که مثلاً ما برای مجاز قرینه ذکر می‌کنیم «رأیت اسدا یرمی» همین مثال معروف ما که به عنوان قرینه مجاز کلمه مجاز مطرح است، آیا یرمی را فقط برای همین آورده که بگوید:

مقصود من از اسد رجل شجاع است همین؟ یا این که نه، یرمی یک مطلبی را می‌خواهد افهام بکند ضمناً می‌رساند که مقصود از اسد، رجل شجاع است. و آن این که این رجل شجاع در حال تیراندازی بود، این در حال تیراندازی بود غرض به این متعلق است. می‌خواهد این معنا را تفهیم بکند، نه این که فقط می‌خواهد بگوید: من یک رجل شجاعی را دیدم، آیا یرمی فقط برای همین آمده که بگوید من یک رجل شجاعی را دیدم؟ نه، یرمی دو کار می‌کند هم می‌گوید: مقصود از اسد، حیوان مفترس نیست، که او جنبه قرینتش است و هم خودش یک مطلبی را تفهیم می‌کند که این رجل شجاع در حال تیراندازی و رمی بود، این یک مطلب مهمی است، مثل این بود که از اول این جوری بگوید:

«رأیت رجلاً شجاعاً یرمی» اگر بجای اسد رجل شجاع می‌گفت: شما می‌گفتید: دیگر برای چه این کلمه یرمی را آوردید؟ یرمی برای این است که مقصود از اسد رجل شجاع است؟ نه این که یک معنای زایدی را این افهام می‌کند. پس نتیجه اینطور است که معنای قرینه لفظیه این نیست که اثر این قرینه لفظیه منحصر قرینیت باشد تا بحث بعدی ان شاء الله.

#### پرسش:

۱ - چرا ضرورت دارد یک لفظ برای چند معنی در مشترک لفظی به کار رود؟

۲ - تفهیم و تفهّم، غرض از وضع است، یعنی چه؟

۳ - چرا اشتراک لفظی بهترین راه است و علت استثناء قرآن از اشتراک لفظی را بیان کنید.

۴ - عدم لزوم اجمال در اشتراک لفظی به چه صورت امکان پذیر است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### استعمال لفظ مشترك، در اكثر از معنای واحد

به دنبال بحث در باب مشترك لفظی یک بحث دیگری واقع شده و آن این است که آیا استعمال لفظ مشترك، در اكثر از معنای واحد جایز است یا نه؟ آیا می شود کلمه «عین» را در دو معنا یا بیشتر، در استعمال واحد استعمال کرد؟ اینجا بحث ولو این که روی عنوان مشترك لفظی مطرح است، لکن ملاک بحث عمومیت دارد و آن مطلق استعمال لفظ است در دو معنی؛ چه این دو معنی، دو معنای حقیقی باشد، مثل همین مشترك لفظی یا دو معنای مجازی باشد یا یکی معنای حقیقی و دیگری مجازی باشد مثل این که کلمه «اسد» را استعمال کند، هم معنای حقیقی را اراده داشته باشد و هم معنای مجازی، که عبارت از رجل شجاع است، در استعمال واحد، بدون این که کلمه «اسد» تکرر پیدا کند. یک «رأیت اسدا» بگویند و از این «اسد» هم معنای حقیقی را اراده کند و هم معنای مجازی را.

در رابطه با محل بحث دو جهت را باید صحبت کنیم، بعد وارد بحث بشویم.

یک جهت این است که آیا عنوان مسأله عبارت از این عنوان است که استعمال لفظ در اكثر از معنی جایز است یا جایز نیست؟ جواز شرعی که در اینجا مقصود نیست. جایز است، یعنی از طرف

واضع، ترخیصی و اجازه ای در این رابطه داده شده یا نه؟ یا واضع اجازه داده که لفظ عین در استعمال واحد در بیش از یک معنی استعمال شود یا چنین ترخیصی از ناحیه واضع صادر نشده است؟ وقتی که انسان به کتابهای قدیمی در باب اصول حتی تا این اواخر مثل زمان مرحوم محقق قمی صاحب قوانین (ره) و قبل از ایشان صاحب معالم (ره) مراجعه می کند، اینها در عنوان بحث مسأله جواز و عدم جواز مطرح کرده اند، گفته اند: آیا این معنی «جائز ام لیس بجائز؟» و ادله ای هم که طرفین در این مسأله اقامه می کنند روی همین جواز و عدم جواز ادله پیاده می شود و اقامه می شود. اما وقتی که این مسأله به مرحوم محقق خراسانی (ره) صاحب کتاب کفایه می رسد، ایشان بحث را در یک مرحله ای قبل از مرحله جواز و عدم جواز پیاده می کند و آن مرحله امکان و استحاله است. آیا استعمال لفظ در دو معنی، استعمال مشترک در بیش از یک معنی، اصلاً امکان دارد یا ندارد؟ آیا یک امری است که امکان وقوعی دارد «و لا یستلزم منه محال» یا این که استحاله وقوعیه دارد و امکان تحقق در خارج ندارد؟

### امکان وقوعی استعمال یک لفظ در دو معنا در استعمال واحد

با ملاحظه کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) که بحث را در مرحله امکان و استحاله مطرح می کنند، در حقیقت در این بحث، ما باید در دو مرحله بحث کنیم:

یک مرحله که تقدم دارد، این است که آیا این امکان وقوعی دارد؟ می شود لفظ را در دو معنی در استعمال واحد استعمال کرد یا نه؟ مرحوم محقق خراسانی (ره) در این مرحله قائل به استحاله این معنی است، می فرماید: ممتنع است که در استعمال واحد لفظ در دو معنی یا بیش از دو معنی استعمال بشود. پس مرحله اولی بحث ما، مسأله امکان و استحاله است. اگر کسی در این مرحله قائل به استحاله شد، دیگر نوبت به مرحله ثانیه نمی رسد. اگر چیزی محال شد، دیگر معنی ندارد بنشینیم بحث کنیم که آیا واضع اجازه داده یا نداده است؟ اصل موضوعش ممتنع و مستحیل است. اگر کسی در مرحله اولی قائل به استحاله شد، دیگر نوبت به مرحله ثانیه نمی رسد. اما اگر کسی در مرحله اولی قائل به امکان شد، گفت: هیچ استحاله ای در استعمال لفظ در اکثر از معنی وجود ندارد. اگر امکانش ثابت شد، آن وقت یک بحث در مرحله ثانی واقع می شود که آیا این امر ممکن و غیر مستحیل مورد ترخیص واضع و اجازه واضع قرار گرفته یا این که نه در عین این که ممکن است واضع اجازه ای صادر نکرده باشد؛ اما هر امر ممکنی که ملازم با صدور اجازه نیست در عین این که امکان دارد، اما واضع اجازه نداده که شما در استعمال واحد، لفظ را در بیش از یک معنی استعمال کنید.

پس در حقیقت عنوان مسأله در کتب قدیمه اصولیه روی جواز و عدم جواز بود، اما با توجه به نظر مرحوم محقق خراسانی (ره) مسأله دو مرحله پیدا می کند: «مرحله الامکان و الاستحاله» بعد هم

«مرحله الجواز و عدم الجواز». این یک نکته ای که در رابطه با محل بحث لازم بود که مورد توجه قرار بگیرد.

اما نکته دوم، این است که معنای استعمال لفظ مشترک در دو معنی آن که محل بحث است، به این صورت است که ما همان طوری که اگر لفظ عین را، لفظ را مکرر می کردیم و از هر لفظی یک معنایی را اراده می کردیم، به همان صورت در لفظ غیر مکرر اراده به معنی متعلق بشود، اراده تعلق به معنی بگیرد. به عبارت روشن تر: اگر شما این طوری بگویید: «رأیت عینا و عینا» مقصود شما از عین اول عین باکیه باشد، مقصودتان از عین دوم هم عین جاریه. اینجایی که لفظ عین را مکرر می کنید در رابطه با معنی چه مسأله ای مطرح است؟ در رابطه با معنا مسأله به این صورت مطرح است که اراده شما و لحاظ شما استقلالاً به معنی تعلق می گیرد، بدون این که یک قدر جامعی بین این دو معنی تصور بکنید و بدون این که حتی یک عنوان انتزاعی احد المعینین در کار باشد و بدون این که مسأله اصالت و تبعیت در کار باشد. در «رأیت عینا و عینا» شما هر معنایی را مستقلاً ملاحظه کردید، اصاله ملاحظه کردید، «غیر مرتبط بالمعنی الاخر» ملاحظه کردید، آن دو معنی را تحت هیچ جامعی نیاوردید، نه یک جامع و قدر مشترک واقعی و نه حتی عنوان انتزاعی احد المعینین. ارتباطی به هم ندارد «رأیت عینا» این عین در عین جاریه استعمال شد، مستقلاً بدون هیچ گونه ارتباطی با معنای دیگر، بدون هیچ گونه تبعیتی، بدون این که یک عنوانی خارج از عنوان عین جاریه مطرح باشد به صورت عنوان قدر مشترک، یا عنوان انتزاعی احد المعینین. این عین اول در عین جاریه استعمال شده، عین دوم هم در عین باکیه استعمال شده، بدون هیچ گونه ارتباطی به معنی عین اول، بدون هیچ گونه تبعیتی، بدون هیچ گونه ملاحظه اجتماعی، اصلاً مثل این که بینونت کامل بین این دو معنی وجود دارد، شما عین اول را در معنای اول و عین دوم را در معنای دوم استعمال کردید. حالا- بحث ما این است که اگر به جای «رأیت عینا و عینا» یک بار کلمه «عین» را استعمال بکنند، بگوید: «رأیت عینا» و در همین استعمال واحد و لفظ واحد، دو معنی را در نظر بگیرد، به همان کیفیتی که در «عینا و عینا» در نظر گرفته می شد؛ یعنی هر معنایی مستقل، هر معنایی غیر مرتبط با معنای دیگر، هر معنایی بدون این که قدر جامعی داشته باشد، یا اگر داشته باشد قدر جامع در مقام استعمال ملاحظه شده باشد و بدون این که عنوان انتزاعی احد المعینین مطرح باشد، می خواهد به جای «رأیت عینا و عینا» بگوید:

«رأیت عینا» و همان دو معنی را به همان کیفیت با همان خصوصیت با همان ویژگی اراده کرده باشد.

این محل بحث ماست. اما اگر برای دو معنی یک قدر جامع درست کرد و لفظ عین را در قدر جامع بین دو معنی استعمال کرد این از محل بحث ما خارج است. اگر یک عنوان انتزاعی احد المعینین را مستعمل فیه لفظ عین قرار داد، از محل بحث ما خارج است. اگر اصالت برای یکی از این دو معنی قائل شد و دیگری را به عنوان تابع ملاحظه کرد، از محل بحث ما خارج است. هر دو معنی فی صف

واحد فی ردیف واحد هر دو ملحوظ بالاستقلال این محل بحث ماست. پس در رابطه با محل بحث این دو نکته را باید کاملاً ملاحظه کنیم.

### استحاله یا امکان استعمال در اکثر از معنا

مرحله اول بحث ما، این است که آیا این امکان دارد یا استحاله دارد؟ اگر استحاله داشت نوبت به مرحله دوم نمی رسد و اگر امکان داشت نوبت به مرحله دوم از بحث می رسد. در رابطه با امکان و استحاله، مرحوم محقق خراسانی (ره) به اعلی صوته، ایشان فریاد می کشند که این معنی مستحیل است. استعمال لفظ در اکثر از معنی به این کیفیتی که محل بحث واقع شده و ما عرض کردیم، به این کیفیت ایشان محال می دانند. در مقام استدلال بر این مدعا، مرحوم آخوند یک عبارتی دارد که این عبارت چندان مراد ایشان را روشن نمی کند، به این معنی که در عبارت ایشان احتمالاتی داده می شود و احتمالاتی جریان دارد و ما می بایست اول اجمالاً مفاد عبارت ایشان را برای شما عرض کنیم و بعد بیاییم سراغ احتمالاتی که در عبارت ایشان جریان دارد و ببینیم که در رابطه با این احتمالات آیا مسأله استحاله مطرح است یا نه یا این که روی هیچ از یک احتمالات ما نمی توانیم قائل به استحاله بشویم؟

اول ایشان مسأله را به این صورت وارد می شود، می فرماید: معنی استعمال اصلاً به صورت کلی نه در خصوص ما نحن فیه، استعمال معنایش چیست؟ این که شما می گوئید: لفظ استعمال در معنی شده، ایشان می فرماید: معنی استعمال این نیست که ما لفظ را علامت معنی قرار بدهیم، لفظ را نشانه معنی قرار بدهیم، لفظ را اماره بر معنی قرار بدهیم، تا کسی مسأله را تمام نکند، بگوئید که چه اشکال دارد که یک چیزی علامت بر دو مطلب باشد؟ اگر استعمال به معنای این شد که لفظ علامت معنی است، نشانه معنا است، مگر در علامیت علامت، معتبر است که علامت برای یک چیز واقع بشود؟ ممکن است که یک چیز علامت برای دو چیز باشد. یک لفظ علامت برای دو معنی باشد. یک لفظ نشانه برای دو معنی باشد. ایشان می فرماید: اصلاً معنای استعمال علامیت و اماریت نیست. پس معنای استعمال چیست؟ می فرماید: معنای استعمال این است که لفظ را انسان فانی در معنی قرار بدهد و وجه برای معنی قرار بدهد، به طوری که «كأنّ اللفظ هو المعنى»، اصلاً گویا همان معناست. و لذا می فرماید: حسن و قبح معانی سرایت به الفاظ می کند. انسان می گوید: چرا حرف زشت می زنی؟ چرا کلمه قبیح را به کار میبری؟ در حالی که قبح در رابطه با معنی است و معنی و لفظ همانطوری که ما هم قبلاً عرض می کردیم، متضادند، آن وقت اگر احد المقولتین قبیح شد، چه معنی دارد که مقوله دیگر هم قبیح بشود؟ لفظ از مقوله لفظ است از مقوله صوت است، معنا از مقولات واقعیه است، مع ذلك چون مسأله استعمال روی مبنای فنا است؛ یعنی فناء لفظ در معنی می چرخد و دور می زند.

حقیقت استعمال این است که لفظ کأَنْ خودش را قربانی معنی می کند فانی در معنی قرار می گیرد، روی این نکته فناء است که حسن و قبح معنی در معنی متوقف نمی شود، بلکه سرایت به لفظ می کند.

لفظ هم موصوف بأنه قبیح می شود لفظ هم موصوف بأنه حسن می شود. این روی مبنای فناء لفظ در معنا است.

می فرمایند: لحاظی که به لفظ متعلق است، این لحاظ، لحاظ تبعی است، لفظ در مقابل معنی که اصالت ندارد چون اصالت ندارد لحاظ استقلالی به معنا متعلق است و لحاظ تبعی به لفظ تعلق می گیرد و اگر لحاظ تبعی به لفظ تعلق گرفت، اینجا باید دو لحاظ در رابطه با لفظ مطرح بشود: یک لحاظ تبعی به عنوان تبعیت از معنای اول و یک لحاظ تبعی به عنوان تبعیت از معنای دوم که نتیجه این می شود که در عالم معنی، دو لحاظ استقلالی به دو معنی متعلق شده و آن یک مطلبی است بلامانع. ولی این دو لحاظ استقلالی چون به تبعشان یک لحاظ تبعی به لفظ باید متعلق بشود، در حقیقت یک لفظ دو لحاظ تبعی به او متعلق می شود و مثلاً معنا ندارد که در استعمال واحد، دو لحاظ به یک لفظ فی آن واحد تعلق بگیرد. ایشان بعداً می فرماید: «الآن یكون اللاحظ احول العینین» مگر این که این لحاظکننده یک آدم دوین باشد یکی را دو تا ببیند. اگر یک آدمی است که یک را دو می بیند، آن هم برخلاف واقع، این مانعی ندارد که لفظ را هم دو تا ببیند و دو تا لحاظ تبعی به لفظ متعلق بشود. اما آنچه را که احول می بیند آن واقعیت نیست، واقعیت یکی است، اما از دیده او مسأله دو تا مطرح است اما دو تای غیر واقعی. اما فرض این است که حالا ما چشمانمان خوب می بیند و یک لفظ را یک لفظ می بینیم همانطوری که واقعیت مسأله اقتضاء دارد.

از عبارت ایشان خیلی روشن نمی شود که آن نقطه اصلی و اساسی که مرحوم آخوند روی آن تکیه کرده اند، چیست؟ بالاخره روی چه ایشان انگشت گذاشته و مسأله استحاله را با توجه به آن قائل شده است؟

در عبارت ایشان سه احتمال جریان دارد که البته این سه احتمال از نظر قرب و بعد نسبت به عبارت مرحوم آخوند یکسان نیستند، بلکه احتمال سومی که بعد عرض می کنیم دورتر از این دو احتمال اول و دوم است و حتی این احتمال اول و دوم هم باز در رابطه با قرب و بعد در یک درجه نیستند، یکی نزدیکتر به عبارت مرحوم آخوند است و دیگری آن نزدیکی را ندارد به آن صورت. اما روی هم رفته در کلام ایشان سه احتمال جریان دارد و باید روی هر سه احتمال ان شاء الله صحبت بشود. حالا ما امروز یک احتمالش را عرض می کنیم بقیه اش موکول به بعد ان شاء الله.

### فناي لفظ در معنا

احتمال اول این است که ایشان همان طوری که از شروع کلامشان استفاده می شود آن نقطه

اساسی را ماهیت استعمال قرار داده باشد، که به نظر ایشان، ماهیت استعمال عبارت از فناء لفظ است در معنی، اصلاً لفظ وجودش را در مقابل معنی از دست بدهد، خودش را فانی در معنی کند، خودش را مضمحل در معنی بکند. مرحوم آخوند می‌خواهند این طوری بگویند: ما یک کلمه «عین» بیشتر نداریم، این عین را می‌خواهیم در دو معنی استعمال کنیم، در رابطه با معنای اول، ماهیت استعمال، فناء این لفظ عین است در معنای اول. اگر لفظ عین در معنای اول فانی شد، دیگر ما لفظ دیگری نداریم که در رابطه با معنای دوم به میدان بیاوریم. این معنای دوم دیگر با چه سروکار می‌تواند پیدا کند؟ اگر با لفظ بخواهد سروکار پیدا کند، لفظ فانی در معنای اول کأنّ شده و معنای فانی؛ «یعنی لیس للفظ وجود بعد وجود المعنی». اگر لفظ دیگر وجودی ندارد، پس معنا، سرش بی‌کلاه می‌ماند. با کدام لفظ ارتباط پیدا کند؟ یک لفظ بوده آن هم قربانی شده، آن هم فانی شده در معنای اول، دیگر معنای دوم چیزی برایش باقی نمی‌ماند و لفظی نیست تا این که فانی در معنای دوم بشود. در حقیقت نقطه اساسی نظر مرحوم آخوند در این احتمال اول، روی ماهیت استعمال است که «ماهیه الاستعمال فناء اللفظ فی المعنی» است. چطور می‌شود لفظ اگر فانی در یک معنا شد، دیگر لفظی نیست که فانی در معنای دوم شده باشد.

اگر ایشان این احتمال را بخواهد بگویند که البته این احتمال در مقایسه با احتمال دوم که ان شاء الله بعداً عنوان می‌کنیم، از نظر قرب به عبارت مرحوم آخوند دورتر از احتمال دوم است. این حرف دو جواب دارد:

یک جواب این است که ما قبول نداریم که ماهیت استعمال، فناء لفظ در معنی باشد. چه کسی این حرف را زده است؟ درست است که لفظ در مقابل معنی کما این که بعداً هم ان شاء الله توضیح می‌دهیم، یک عنوان تبعیت دارد، اما تبعیت یک حرف است و فناء یک حرف دیگر است. استعمال، به معنای فناء نیست و شاهدش عبارت از این معناست که اگر استعمال عبارت از فناء لفظ در معنا باشد، پس الفاظ از نظر جالب بودن، زیبا بودن، غیر جالب بودن، غیر زیبا بودن، نباید نقش در مسأله داشته باشد، برای این که هر لفظی را که شما بیاورید فوری آن لفظ را قربانی می‌کنید، این لفظ فانی در معنا است، لفظی که کأنّ وجود و تحقق ندارد در حالی که ما سابقاً هم این معنی را اشاره کردیم که یک سخنران و یک خطیب زبردست همیشه در دو رابطه فعالیت دارد، هم در رابطه با معانی فعالیت دارد که چه مسائلی را القاء بکند و چه مطالبی را در اختیار مستمعینش قرار بدهد، هم در این رابطه فعال است و هم در رابطه با الفاظ، که چه الفاظی را برای افهام این معانی استخدام کند. لذا کسی را می‌بینید که نسبت به معانی، یک معانی خوبی دارد، حرفهای خوبی دارد، نظرات خوبی دارد، اما الفاظی را که برای تفهیم این معانی به کار می‌برد، یک الفاظ پیش پا افتاده غیر جالب، بلکه چه بسا الفاظ تنفرآمیز برای تفهیم این مقاصد به کار می‌برد، چون بهتر از آن نمی‌تواند و قدرت ندارد. ما می‌بینیم که در



تکلم، در خطابه و سخنرانی، همانطوری که مسأله معانی از نظر استفاده مستمعین خیلی مطرح است، الفاظ هم خیلی مطرح است. جالب بودن و جالب نبودن الفاظ، خیلی نقش دارد. اگر نگوئیم که گاهی از اوقات اصلا معانی را تحت الشعاع قرار می دهد. از اینجا ما کشف می کنیم که اگر کسی بگوید که استعمال، ماهیتش فناء لفظ در معناست، اینطور نیست. لفظ خودش از یک مقوله ای است، معنی هم از مقوله ای دیگر است، واضح آمده بین این لفظ و معنی ارتباط وضعی برقرار کرده به دنبال وضع واضح هم مستعملین و متکلمین از این وضع استفاده می کنند، لفظ را استعمال می کنند لحاظ می کنند توجه می کنند و معنی را هم هکذا. منتها لفظ در برابر معنی از نظر لحاظ یک عنوان تبعیت دارد. تبعیت یک معنا و مفهوم است فناء و اضمحلال و از دست دادن وجود خود لفظ آن یک معنای دیگر است و ما در ماهیت استعمال با این مسأله فناء نمی توانیم برخورد کنیم.

اما اشکال دومی که می توانیم بر مرحوم آخوند مطرح کنیم، این است که بگوئیم: «سَلْمَنَا» که ماهیت استعمال «فناء اللفظ فی المعنی» است، اما شما از این فناء می خواهید چه چیزی استفاده کنید؟ بگوئید: امتناع دارد لفظ در دو معنی استعمال بشود، به لحاظ این که اگر فانی در معنای اول شد، دیگر چیزی نیست که فانی در معنای فانی بشود؟ می گوئیم: ما در معنا، اولویت و ثانویت نداریم. این دو معنا در ردیف هم هستند. هیچ تقدم و تأخری هم بینشان نیست. هر دو فی صف واحد. اگر ما قائل به فناء شدیم، چه مانعی دارد که یک لفظ در هر دو معنی فانی بشود؟ چه برهانی بر استحاله این معنی قایم شده که یک لفظ «فی آن واحد و فی استعمال واحد» بدون این که مسأله تقدم و تأخر مطرح باشد، لفظ فانی در دو معنی بشود؟ آیا اجتماع ضدین لازم می آید از این؟ اجتماع نقضین لازم می آید؟ یک محال دیگری تحقق پیدا می کند؟

بله؛ اگر ابتدا ما معنای اول را بیاوریم و بخواهیم حسابمان را با آن تصفیه کنیم، بعد برویم سراغ معنای دوم، این حرف شما درست است که لفظی که در معنای اول فانی شد، دیگر شما چیزی ندارید که بخواهید آن را قربانی معنای دوم و فانی در معنای دوم بکنید، ولی ما که این تقدم و تأخرها را برای دو معنی نمی بینیم. ما از اول لفظ عین را فانی در دو معنی در عرض هم قرار می دهیم، اگر مسأله این طور شد، کجا خراب می شود؟ کدام استحاله ای تحقق پیدا می کند؟

اگر هم شما بگوئید: لفظ فانی در معنی است. می گوئیم سَلْمَنَا! در آنجایی که در یک معنی استعمال می شود فانی در یک معنی است، آنجایی که در دو معنی استعمال می شود در عرض هم فانی در دو معنی است، نه این که اول در معنای اول فانی می شود، بعد دیگری می بیند که دیگر چیزی نیست که در معنای دوم فانی شود! ما اولویت و ثانویت نداریم. این دو معنی در عرض هم بدون هیچ گونه تقدم و تأخری هستند. لذا هیچ مانعی ندارد که اگر فرضا ما استعمال را به معنای فناء قرار دهیم، لفظ واحد فانی در دو معنی بشود. این یک احتمال در کلام ایشان، تا احتمالات دیگر.

- ۱ - حکم استعمال لفظ مشترک، در اکثر از معنای واحد را بیان کنید.
- ۲ - بیان استاد در امکان استعمال لفظ در اکثر از معنا را تقریب کنید.
- ۳ - چگونه وقوع استعمال یک لفظ در دو معنا در استعمال واحد امکان پذیر است؟
- ۴ - مختار مرحوم آخوند در استحالة استعمال لفظ در اکثر از یک معنی را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### احتمالات استحالة استعمال مشترك در اکثر از معنا

در کلام مرحوم محقق خراسانی(ره) درباره استحالة استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا چند احتمال جریان داشت: یک احتمال این بود که ایشان روی مسأله ماهیت استعمال تکیه کردند. ماهیت استعمال را عبارت از فنای لفظ در معنا و از دست دادن وجود خودش در برابر معنا دانستند که این را دیروز عرض کردیم با دو مناقشه ای که به ذهن می رسید.

احتمال دوم که این احتمال اقرب به کلام مرحوم آخوند(ره) است و به احتمال قوی روی این احتمال ایشان تکیه کرده اند، این است که ایشان می فرماید: در باب استعمال لحاظ استقلالی به معنا تعلق می گیرد و اگر معنا متعدد شد، دو لحاظ استقلالی به معنا متعلق می شود و اصولاً- در تحریر محل نزاع، ما مسأله را به همین صورت فرض کردیم که هر معنا استقلال داشته باشد و به تعبیر بزرگان «کأنه لم يستعمل اللفظ الا فيه»، مثل اینکه تنها در خود این استعمال شده است. اینطوری باید استقلال داشته باشد. پس به لحاظ تعدد معنا دو لحاظ استقلالی به معنا تعلق می گیرد. لحاظ متعلق به لفظ عبارت از لحاظ تبعی خواهد بود. مقصود و ملحوظ بالاصاله، معنا است و لفظ بتبع معنا متعلق لحاظ واقع می شود. پس در حقیقت دو لحاظ استقلالی به معنا و دو لحاظ تبعی به لفظ. درباره معنا دو لحاظ

استقلالی هیچ گونه مانعی ندارد برای اینکه معنا متعدد است، معنا متکثر است و به لحاظ تکثر و تعدد معنا، هیچ مانعی ندارد که دو لحاظ استقلالی به دو معنای متعدد تعلق بگیرد. اما وقتی که مسأله لحاظ تبعی را در رابطه با لفظ مطرح می کنیم، می بینیم لفظ واحد است، اینجا دیگر پای تعدد در کار نیست، اینجا دیگر تعدد مطرح نیست.

نتیجه این می شود که دو لحاظ تبعی به یک شیء تعلق بگیرد، به یک لفظ تعلق بگیرد و ایشان می خواهد روی همین مسأله تکیه کند. چون مسأله لحاظ تبعی در کلام ایشان مکرر ذکر شده است.

روی این معنا ایشان تکیه کرده است و در آخر هم وقتی که می فرماید: «الا- ان یکون اللاحظ أحول العینین» این هم تقریباً نزدیک به همین معناست، یعنی ملاحظه کننده و لحاظ کننده اگر کسی باشد که لفظ را دو تا ببیند لفظ واحد به نظر او تعدد داشته باشد، اینجا تعدد لحاظ تبعی در رابطه با لفظ متصور است. اما اگر لفظ یک واقع بین باشد، لفظ کسی باشد که لفظ را بوحده نگاه بکند، بواقعیه الواحده ملاحظه کند، چطور می تواند یک شیء، دو لحاظ تبعی به او تعلق بگیرد؟ پس روی این معنا و روی این احتمال، مرحوم آخوند(ره) می خواهد تکیه کند، نه روی مسأله ماهیت استعمال و فناء لفظ در معنا به آن کیفیتی که قبلاً گفتیم. و عرض کردیم این احتمال به عبارت مرحوم آخوند اقرب از آن احتمال دیروز است. یعنی در حقیقت به احتمال قوی مرحوم آخوند(ره) همین مطلب را می خواهند ذکر بکنند.

### مناقشه استاد در کلام مرحوم آخوند

اگر مراد ایشان این باشد، در مناقشه به کلام ایشان می گوئیم که شما این لفظ و معنا را یک وقت در رابطه با متکلم و مستعمل ملاحظه می کنید، یک وقت لفظ و معنا را در رابطه با مخاطب و مستمع می سنجید. اینها با هم فرق می کند. درست است که یک استعمال بیشتر نیست ولی همین استعمال در رابطه با مستعمل یک خصوصیتی در آن هست، در رابطه با مستمع و مخاطب لعل عکس آن خصوصیت وجود داشته باشد.

توضیحش این است که ما وقتی به خودمان مراجعه می کنیم، مولایی یا کسی که «یصلح لأن یکون آمرا» صالح برای این است که امر یا دستور از او صادر بشود. می خواهد دستوری صادر کند مختصر مثل «جئنی بماء» برو برای من آب بیاور، این «جئنی بماء» در مرحله قبل از استعمال، مطلب از نظر آمر و مولای دستور دهنده به چه کیفیت است؟ به کیفیتی است که مولا اولاً معنا را ملاحظه می کند، طرف توجه لحاظ مولا قبل از استعمال، معنا است. بعد می خواهد این معنا را در اختیار مخاطب بگذارد، در اختیار مأمور و عبد بگذارد، متوسل به لفظ می شود و دستور «جئنی بماء» را صادر می کند. پس اگر از نظر مستعمل بخواهیم بررسی کنیم، درست است حق با شما مرحوم آخوند

است. اما تا این مرحله که لحاظ متعلق به معنای لحاظ استقلالی و اصلی و لحاظ متعلق به لفظ لحاظ تبعی است، تا این مرحله اش را ما قبول داریم. اما اینکه شما به دنبال این، این حرف را می‌زنید که اگر معنا تعدد پیدا کرد، اگر دو معنا ملحوظ بالاستقلال شد، اینجا لازم است که دو لحاظ تبعی به لفظ تعلق بگیرد، این لزوم و ضرورت از کجا آمده است؟ مثلاً این مخبر فکر می‌کند که در مقام اخبار دو معنای مشترک لفظی را در استعمال واحد، می‌خواهد اخبار بکند، به جای «رأیت عینا و عینا»، می‌خواهد یک «رأیت عینا» را بگوید و همان دو معنایی را که در «رأیت عینا و عینا» می‌تواند مقصود باشد، همان دو معنا را با یک کلمه عین می‌خواهد تفهیم به مخاطب بکند. یک معنای عین را در نظر می‌گیرد، لحاظ استقلالی و اصلی به این معنا متعلق است، یک معنای دیگر هم در نظر می‌گیرد آن هم لحاظ اصلی و استقلالی به او متعلق، اما حالا که می‌آید سراغ لفظ، با توجه به اینکه با یک لفظ می‌خواهد دو معنا را افهام بکند به مخاطب و تفهیم بکند، چه ضرورتی اقتضاء کرده که در این صورت باید دو لحاظ تبعی به معنا تعلق بگیرد؟ چه باعث این معنا شده است؟ چه ضرورتی این مسأله را به وجود آورده؟ نه، دو معنا را لحاظ می‌کند به لحاظین، بعد لفظ که می‌رسد که عبارت از یک کلمه عین است، «بلحظها تبعا بلحاظ واحد»، این کجا را خراب می‌کند؟ آیا دلیلی بر این معنا قائم شده است؟ بعدا هم ما توضیح می‌دهیم که اگر معنا متعدد شد، حتما باید لفظ هم از نظر لحاظ تعدد داشته باشد. یا همانطوری که بعدا در احتمال سوم ان شاء الله توضیح می‌دهیم، اصلا مسأله تعدد لحاظ، یک مبنای دیگری دارد در رابطه با لفظ. این کاری به تعدد معنا و وحدت معنا ندارد.

پس اینکه مرحوم آخوند(ره) بفرمایند که «اللفظ ملحوظ تبعا» قبول داریم. اما «اذا كان المعنى متعددا و ملحوظا بلحاظ الاستقلالی یلزم ان یکون اللفظ ملحوظا متعددا باللحاظ التبعی» این از کجا آمده است؟ چه ضرورتی این معنا را اقتضاء می‌کند و چه دلیلی بر این ملازمه می‌توانید داشته باشید؟ «لنا ان نقول» که دو معنا را ملاحظه می‌کند و با یک کلمه عین این دو معنا را تفهیم می‌کند. یک لفظ عین را به لحاظ تبعی لحاظ کرده، دو معنا هم به لحاظ استقلالی ملاحظه شده اند. آیا اگر ملحوظ به لحاظ استقلالی تعدد پیدا کرد، باید ملحوظ به لحاظ تبعی هم تعدد پیدا کند؟ این باید از کجا آمده؟ این باید چه منشأی می‌تواند داشته باشد؟ ما می‌گوییم: هیچ ضرورتی ندارد و شاید وجدانا هم وقتی که ما بخواهیم یک چنین استعمالی بکنیم، این معنا را ملاحظه می‌کنیم. معنا متعدد، لحاظ معنا متعدد، اما لحاظ تبعی لفظ هم باید تعدد داشته باشد. این باید، برای ما ثابت و روشن نشده است بلکه ما وجدانا شاید دلیل برخلافش داشته باشیم.

(سؤال... و جواب استاد:) اولاً- ما روی مفهوم تبعیت تکیه نمی‌کنیم. ثانیاً تبعیت معنایش چیست؟ اگر یک چیزی تابع دو چیز شد، اشکال دارد؟ لازمه تابعیت این است که «اذا كان المتبوع متعددا یلزم أن یکون التابع ایضا متعددا»؟ نه، یک چیز تابع دو چیز است.

(سؤال... و جواب استاد:) معنایی که ما در مشترک لفظی می‌گوییم، البته دو معنای متخالف با هم است. ما قدر جامع هم نمی‌خواهیم درست کنیم. البته در مشترکات لفظیه الفاظی هم داریم که شاید ده تا لفظ داشته باشیم که دارای معنای متضاد هم هست، اما نوع مشترکات لفظیه تضاد بین معنایشان تحقق ندارد. در این جهتی که ما عرض می‌کنیم هیچ فرقی نمی‌کند عین جاریه و باکیه با کلمه قرئی که «له معنای متضادان» که یکی عبارت از طهر است و یکی عبارت از حیض است، در این جهت هیچ فرقی ندارد. یک لحاظ استقلالی به طهر متعلق شده، یک لحاظ استقلالی هم به حیض متعلق شده است.

### عدم لزوم اجتماع ضدین

اشتباه نشود که اگر دو معنا را اراده کرد، لازمه اش این است که این اجتماع ضدین تحقق پیدا کرده باشد؟ نه، دو معنا را اراده کرده، نه اینکه این دو معنا مجتمع در وجود شده اند تا شما بگویید که اجتماع ضدین نشاید. حالا این دو معنا یکی عبارت از طهر است، یکی اش عبارت از حیض است، بینشان هم تضاد تحقق دارد. دو لحاظ استقلالی به این دو معنا متعلق است. لفظ هم لحاظش تابع معنا است. اما چه کسی گفته: لفظ باید دو لحاظ داشته باشد؟ آنجایی که یک معنا وجود دارد، شما می‌بینید لفظ هم لحاظ تبعی دارد، آن چاره ای ندارد. اگر یک معنا اراده شده باشد، یک لحاظ تبعی هم به لفظ متعلق است. اما آنجایی که دو معنا آن هم به این کیفیت که نه تقدم دارد، نه تأخر دارد، طولیت مطرح نیست، هر دو «فی صَفِّ واحد» بدون هیچ گونه تقدم و تأخری، اینجا چه ضرورتی دارد که دو لحاظ تبعی به لفظ تحقق بگیرد؟ می‌آید سراغ معنا می‌بیند دو تا است. دو تا، دو تا لحاظ می‌خواهد، می‌آید سراغ لفظ، می‌بیند یکی است، یکی، یک لحاظ می‌خواهد، تمام شد رفت. هیچ تالی فاسدی ندارد و برهانی هم برخلافش قائم نشده است.

(سؤال... و جواب استاد:) شما به مسأله وضع چکار دارید؟ بحث ما در اشتراک لفظی همه اش آنجایی نیست که دو وضع داشته باشد، یعنی دو وضع تعیینی. گاهی گفتیم: به وضع تعیینی پیدا می‌شود. بحث ما در استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا، یک بحث کلی است. تمام مشترکها چه مشترکهایی که با تعدد وضع مشترک شده باشند و چه مشترکهایی که یکی مربوط به واضع باشد و یکی هم مربوط به کثرت استعمال و علاوه مسأله تعدد وضع به مسأله تعدد لحاظ در حال استعمال چه ارتباطی دارد؟ در وضع اگر بخواهی حساب بکنی، وضع همان طوری که عرض کردیم هم لحاظ معنا استقلال دارد، هم لحاظ لفظ استقلال دارد. در باب وضع واضع این خصوصیت است. کسی که نامگذاری می‌کند، هم معنا و هم لفظ را مستقلاً ملاحظه می‌کند. لذا برای این لفظ گاهی صدبار تَفَّال به قرآن می‌زند که چه نامی برای این مولود خودش انتخاب کند. اما در مقام استعمال، لحاظ متعلق به

لفظ یک لحاظ تبعی است. ما هم قبول داریم، اما اینکه اگر ملحوظ به لحاظ استقلالی متعدد شد، حتما باید ملحوظ به لحاظ تبعی هم تعدد داشته باشد، از کجا؟ چه دلیلی بر این معنا دلالت کرده و کدام برهان بر آن اقامه شده است؟ مرحوم آخوند دارد برهان اقامه می کند، کدام برهانی اقتضای یک چنین معنایی را می کند؟

### بررسی استعمال لفظ از نظر مخاطب و مستمع

این در صورتی است که ما مسأله را از نظر متکلم و از نظر مستعمل بررسی بکنیم. اما اگر مسأله را در رابطه با مخاطب و مستمع بررسی بکنیم، مخاطب به یک معنا در نقطه مقابل مستعمل واقع شده است برای اینکه مستعمل اول معنای «جئنی بماء» را مستقلا لحاظ می کند، بعد تبعا «جئنی بماء» و لفظ در رابطه با مستعمل عنوان ملحوظ به لحاظ تبعی دارد. اما در باب مخاطب، مخاطب که علم غیب ندارد. مخاطب از راه لفظ، معنا به ذهنش انتقال می کند، از کانال لفظ به مقصود مولا پی می برد.

اگر لفظ نبود از کجا مخاطب به مقصود متکلم و آمر پی می برد؟ لذا ما می توانیم اینطوری تعبیر بکنیم که مخاطب لحاظی که می کند در رابطه با لفظ، لحاظش، لحاظ استقلالی است برای اینکه اول لفظ در مقابل او تجسم پیدا می کند و هرچه می خواهد ذهنش درک بکند، از دریچه لفظ است، از کانال لفظ است. اما مستعمل عکس این مبنا بود، مستعمل مطلب را در ذهن خودش ساخته و پرداخته و پخته، بعد می خواهد این مطلب را در اختیار مخاطب بگذارد و لفظ را به عنوان یک کانال و به عنوان یک ابزار، آلت قرار می دهد برای تفهیم مقصد خودش اما در مخاطب عکس مطلب است. مخاطب چشمش به دهان مستعمل است، مرتب تک تک الفاظ در برابرش تجسم پیدا می کند و از راه الفاظ، معانی در ذهن مخاطب تحقق پیدا می کند و انتقال ذهن مخاطب به معنا محقق می شود.

لذا همین جا در این رابطه که البته بعید هم هست این جهت مقصود نظر مرحوم محقق خراسانی (ره) باشد، لکن برای تکمیل احتمال عرض می کنیم که اگر نظر شما روی مخاطب است، اصلا مخاطب لحاظ تبعی ندارد نسبت به لفظ، بلکه لحاظ استقلالی دارد به لفظ. و همین جا هم مطلب هیچ مانعی ندارد. یک لحاظ استقلالی مخاطب نسبت به لفظ پیدا می کند و البته با کمک قرینه؛ چون اگر گفت: «رأیت عینا»، او که علم غیب ندارد که متکلم دو معنا اراده کرده، با کمک قرینه مخاطب می فهمد این کلمه عین در دو معنا استعمال شده، دو لحاظ تبعی نسبت به معنا پیدا می کند.

اینجا معنا از نظر مخاطب، ملحوظ به لحاظ تبعی می شود. و چون معنا تعدد دارد، دو لحاظ تبعی به معنا متعلق می شود، یک لحاظ استقلالی هم به لفظ و هیچ مانعی هم ندارد. عکس آن صورت می شود. آنجا یک لحاظ تبعی به لفظ و دو لحاظ استقلالی به معنا، اینجا یک لحاظ استقلالی در رابطه با لفظ و دو لحاظ تبعی در رابطه با معنا و هیچ گونه امتناع و استحاله ای در این رابطه مشاهده

## تبعیت الفاظ از معانی در لحاظ

احتمال سوم در کلام مرحوم آخوند(ره)، یک قدری نزدیک به همین احتمال دوم است، اما با این خصوصیت که از بعضی نقل شده که در کلام مرحوم آخوند روی این احتمال تکیه کرده اند. ولو اینکه در کلام ایشان در رابطه با لفظ مرتب کلمه لحاظ تبعی گفته می شود، اما ایشان روی تبعیت لحاظ اصلا تکیه ندارد. کاری به تبعیت لحاظ ندارد. آن که نقطه اصلی و نقطه اساسی کلام ایشان است با حذف تبعیت و استقلالیت، عبارت از این معنا است که ایشان می گویند: اگر معنا دو لحاظ داشت، لفظ هم باید دو لحاظ داشته باشد. اصلا کلمه تبع و استقلال هم برود کنار. کاری به تبع و استقلال نداریم.

اگر در معنی، تعدد لحاظ باشد، در لفظ هم باید تعدد لحاظ باشد که این در حقیقت برمی گردد به بیان معیار. یعنی مرحوم آخوند(ره) می خواهد بگوید که معیار تعدد لحاظ در باب لفظ، تعدد معناست. باید یک حرفی بزند. می گوئیم: این حرف درست نیست. چرا درست نیست؟ الان ما برای شما عرض می کنیم. اگر شما دیروز گفتید: «رأیت عینا» و اراده کردید عین باکیه را، امروز هم گفتید:

«رأیت عینا» و همان عین باکیه را اراده کردید، اینجا معنا متعدد است یا نه؟ بلا اشکال معنا متعدد نیست. دیروز مقصود من از عین، عین باکیه بود، امروز هم مقصود من از این «رأیت عینا» عین باکیه است. اگر معنا متعدد نیست، ما از شما می پرسیم: اینجا تعدد لحاظ هست یا نیست؟ می پرسیم: آیا کسی که دیروز استعمال کرده، «رأیت عینا» را و کسی که امروز استعمال کرده «رأیت عینا» را، آیا راجع به کلمه عین به لحاظ دیروز و امروز دو لحاظ داشته است؟ یک لحاظ یا دو لحاظ در کار بوده است؟ چاره ای ندارید الا این که بگویید که دو لحاظ است.

می گوئیم: چطور شما اینجا دو لحاظ را می گوئید با اینکه معنا یکی است؟ عینی که دیروز به عنوان معنای اول مطرح بود، مقصود عین باکیه بود، حالا هم همان عین باکیه مقصود است، مثل این آدمهایی که وقتی که هی مستمعشان عوض می شود، یک واقعیت را نقل می کند. آدم گاهی یک مطلبی دارد برای یک عده از دوستانش نقل می کند، بعد اینهایی که رفتند یک عده ای دیگر آمدند، عین همان مطلب را نقل می کند. آیا حالایی که در مرحله ثانی عین همان مطلب او را نقل می کند، راجع به لفظی که استعمال کرده، آیا اینجا تعدد لحاظ دارد یا ندارد؟ اگر شما بگویید که ندارد، می گوئیم که برای ما بگو که در اولی اش لحاظ نبوده یا دومی نبوده؟ چاره ای ندارید بگویید که تعدد لحاظ در کار است.

اگر تعدد لحاظ در کار است، معنا که واحد است، چطور در معنای واحد شما پای تعدد لحاظ را پیش می کشید؟ یک واقعیت دارد نقل می کند. اول برای یک سری از رفقاییش، اینها که رفتند و مستمع



عوض شد، همان واقعیت به عین همان الفاظ برای سری دوم نقل شد. یک واقعیت است یک معنا بیشتر نیست.

اگر بگویید: تعدد لحاظ نیست، این مخالف با بداهت است. اگر بگویید که هست، می‌گوییم: معنا که واحد است. شما تعدد لحاظ را در رابطه با لفظ تابع تعدد و وحدت معنا می‌دانستید، می‌گفتید که اگر معنا واحد، لحاظ هم واحد. اگر معنا متعدد، لحاظ هم متعدد. پس باید معیار را عوض کنید، معیار را چه چیز قرار می‌دهید؟

### معیار تعدد لحاظ

راه حل آن این است که بگوییم که تعدد لحاظ در رابطه با لفظ معیارش تعدد استعمال است نه تعدد معنا. استعمال یکی است یا دو تا؟ اگر استعمال دو تا بود، مثل این مثالی که عرض کردیم، در رابطه با لفظ تعدد لحاظ می‌خواهد ولو اینکه معنا واحد است. اما اگر استعمال یکی بود، مثل استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا، چه کسی گفته که لفظ تعدد لحاظ می‌خواهد؟ ملاک در تعدد لحاظ لفظ، کثرت و تعدد استعمال است. اگر صد بار هم یک لفظ را در یک معنا استعمال کنید، اما استعمالات متعدد باشد، صد بار لحاظ لازم دارد با اینکه یک معنا بیشتر نیست. اما اگر شما دو معنا یا بیشتر را «باستعمال واحد» اراده کردید و بحث ما هم در استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا همین است. اگر کسی از شما پرسد که در استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا، معنا متعدد بلا اشکال، لفظ واحد بلا اشکال، استعمال آیا واحد است یا متعدد؟ باید بگویید که استعمال واحد است. دو استعمال نیست، دو مستعمل فیه است. دو مستعمل فیه معنایش دو استعمال نیست، معنایش تعدد استعمال نیست. «اذا كان الاستعمال واحدا»، یک لحاظ در رابطه با لفظ بیشتر لازم نیست. ولو اینکه معنا متعدد باشد.

پس آنچه که به عنوان جواب از این احتمال سوم مطرح است، این است که ما بررسی معیار تعدد لحاظ را در رابطه با لفظ بسنجیم. آیا معیار لزوم تعدد لحاظ در رابطه با لفظ، نفس تعدد المعنی و وحدت المعنی است؟ «اذا كان المعنی واحدا اللحاظ واحد، اذا كان المعنی متعددا اللحاظ متعددا»، این همان تالی فاسد را دارد که گفتیم: اگر صدبار برای صد نفر یک قصه ای را نقل کند، حتما صد لحاظ لازم دارد، با اینکه معنا واحد است هیچ تغییر و تبدیلی در معنا به وجود نیامده است. پس باید ملاک و معیار تعدد لحاظ را در رابطه با لفظ معنا قرار ندهیم، ملاک استعمال است. «اذا كان الاستعمال واحدا» اینجا یک لحاظ بیشتر نمی‌خواهد ولو مستعمل فیه متعدد باشد. «و اذا كان الاستعمال متکثرا» تعدد لحاظ لازم است ولو اینکه مستعمل فیه در تمام استعمالات یک معنا بیشتر نباشد.

در نتیجه این راهی که مرحوم محقق خراسانی (ره) به عنوان استحالة استعمال لفظ در اکثر از معنا

پیموده اند این راه ناتمام است. لکن یک راه دیگری مرحوم محقق نائینی (ره) ذکر کرده اند که آن راه ایشان را مطالعه بفرمایید، بینیم تمام است یا نه.

### پرسش:

۱ - احتمالات در استحالة استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا را نام ببرید.

۲ - مناقشه استاد در کلام مرحوم آخوند (ره) را توضیح دهید.

۳ - کیفیت تبعیت الفاظ از معانی در لحاظ چگونه است؟

۴ - معیار تعدد لحاظ چیست؟

ص: ۴۱۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### عدم امکان تعلق دو لحاظ به یک شیء

نکته ای در جواب از دو احتمال اخیر در کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) باقی ماند. این دو احتمال اخیری که در کلام ایشان جریان داشت، مبتنی بر این معنا بود که دو لحاظ به لفظ تحقق می گیرد، منتها روی یک احتمال، روی تبعیت لحاظ هم تکیه شده بود و روی احتمال اخیر، مسأله تبعیت مورد نظر نبود. اما این جهت در هر دو احتمال، نقطه اساسی بود که دو لحاظ به لفظ تعلق می گیرد. و ما در جواب از ایشان صغری را منع کردیم. گفتیم که استعمال لفظ در اکثر از معنا، مستلزم این معنا نیست که دو لحاظ به یک لفظ تعلق بگیرد. روی این پایه از مرحوم آخوند ما منع صغری کردیم. یعنی عرض کردیم که تعدد لحاظ در استعمال لفظ در اکثر از معنا نسبت به لفظ تحقق ندارد و این معنای منع صغری در حقیقت تسلیم کبرای مطلب بود که هدف امروز فعلا این است.

«لقائل ان يقول:» شما چرا زحمت کشیدید و صغری را منع کردید؟ آیا امکان نداشت که مسأله کبری مورد منع واقع بشود؟ می گوییم: چه مانعی دارد تعدد لحاظ نسبت به یک شیء؟ چه مانعی دارد که لفظ «مع أنه واحدا و مع انه غیر متعدد» دو لحاظ به او تعلق بگیرد؟ دو لحاظ به آن توجه پیدا کند؟

جواب این است که این را نمی توانیم منع کنیم. منع کبری غیر جایز است و غیر صحیح. دو لحاظ

نمی‌تواند به یک شیء تعلق بگیرد برای اینکه لحاظ عبارت از همان تصور و وجود ذهنی آن شیء ملحوظ است. معنا و حقیقت لحاظ، التفات نفس و توجه نفس به آن شیء ملحوظ است. و به عبارت دیگر: حضور آن شیء ملحوظ عند النفس است. آیا در آن واحد بدون اینکه زمان متعدد باشد و بدون اینکه جهات دیگری در کار باشد، در آن واحد آیا یک شیء می‌شود دو مرتبه حاضر عند النفس باشد؟ معنای لحاظ این است. لحاظ یعنی او را طرف توجه قرار دادن. لحاظ یعنی آن را ملتفت الیه قرار دادن. لحاظ یعنی آن حاضر باشد عند النفس. آیا شیء واحد در آن واحد می‌تواند دو حضور داشته باشد و دو مرتبه حاضر عند النفس باشد؟ اگر شما در آن واحد توانستید نسبت به یک شیء دو تا علم پیدا بکنید، دو تا لحاظ هم امکان دارد. آیا می‌شود در آن واحد انسان نسبت به یک معلوم بدون هیچ گونه تعدد و تغایر، دو مرتبه عالم به او باشد؟ دو علم داشته باشد؟ دو ادراک داشته باشد؟ یک قضیه را انسان بگوید که من دو بار این قضیه را می‌دانم. معنا ندارد که یک شیء را انسان دو بار بداند.

یک وقت یکی از وعاظ یزد، جناب آقای راشد که مرد خیلی شیرینی است و بسیار هم انقلابی و باارزش است، می‌گفت: من هفتصد «قل هو الله» از حفظ هستم. اینطوری اگر بخواهی بگویی، این مسأله شوخی و مزاح است و الا هفتصد «قل هو الله» که انسان معنا ندارد که با تعدد عنوان حفظ را مطرح بکند. آیا یک شیء می‌شود دو مرتبه علم به آن فی زمان واحد؟ البته اگر زمان تغییر کند، انسان گاهی عالم به یک شیء است، بعد فراموش می‌کند بعد دو مرتبه التفات به آن پیدا می‌کند. حالات مختلف امکان تحقق دارد، «اما فی ازمه مختلفه فی ازمه متعدده»، اما فی زمان واحد بگوید: من دو علم نسبت به این قضیه و این شیء دارم، دو ادراک نسبت به این شیء دارم، این غیر متصور است.

همانطور که در ناحیه علم مسأله اینطور است، در ناحیه حضور عند النفس که عبارت از لحاظ است و حقیقت لحاظ است، شیء یا حاضر عند النفس است یا نیست؛ اما حاضر باشد و دو مرتبه حضور داشته باشد، دو حضور عند النفس تحقق داشته باشد، این امر غیر معقولی است. یک شیء چطور می‌تواند در آن واحد دو حضور داشته باشد؟

«س... و پاسخ استاد:» مسأله تبعیت را کار نداریم. یک مسأله کلی بحث می‌کنیم که آیا شیء واحد، در آن واحد می‌شود دو لحاظ به او تعلق بگیرد یا نه؟ بحث این است. لحاظ را ما تحلیل کردیم، دیدیم معنای لحاظ این است که این شیء حاضر عند النفس باشد و ملتفت الیه نفس باشد. یک شیء در زمان واحد یا ملتفت الیه نفس هست یا نیست، اما ملتفت الیه نفس باشد به دو التفات فی آن واحد و به دو حضور فی آن واحد، این عینا مثل مسأله علم است. با اینکه معلوم شما واحد است، مع ذلک شما بگویید که من دو علم به این معلوم دارم، اینجا تعدد معقول نیست. شما یا ادراک دارید نسبت به این یا ندارید. اگر دارید، دیگر ادراک، تعدد ندارد. بله اگر زمان متعدد شد به اعتبار اختلاف زمان،

اختلاف ادراک و تعدد ادراک هم مطرح است. برای اینکه در هر آنی انسان امکان دارد عالم باشد، امکان دارد جاهل باشد. حتی اگر در آن اول عالم بود امکان دارد در آن دوم جاهل باشد. اینها قابل تصور است. اما فی آن واحد دو مرتبه و دو علم به یک شیء داشته باشد، این غیر معقول است و تعدد لحاظ هم همینطور.

پس اینکه ما در جواب از مرحوم آخوند(ره) روی منع صغری تکیه می کردیم، به اعتبار این بود که اگر صغری را از ایشان بپذیریم در کبری دیگر نمی توانیم مناقشه کنیم. تعدد لحاظ در آن واحد نسبت به یک شیء این امر غیر معقول است. این نکته ای بود که در رابطه با جوابهای قبلی لازم بود که به آن توجه شود.

### استحاله استعمال مشترک در اکثر از معنا

مرحوم محقق نائینی(قدس سره) که از تلامذه مرحوم محقق خراسانی(ره) هست، مثل استاد بزرگوارش قائل به این معنا شده است که استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا استحاله دارد. در این مقام اولی که ما داریم بحث می کنیم، ایشان هم قائل به استحاله و امتناع است، لکن مرحوم آخوند از راه لفظ مسأله استحاله را پیش آورده بود. حالا یا از باب اینکه لفظ را فانی در معنا می دید و ماهیت استعمال را فناء لفظ در معنا تصور می کردند و یا از باب اینکه لفظ باید لحاظ بشود، حالا یا لحاظ تبعی است همانطوری که در احتمال دوم بود، یا اصل مسأله لحاظ و اینکه استعمال مستلزم تعدد لحاظ است و تعدد لحاظ مستحیل است. پس آنچه که مربوط به استدلال مرحوم آخوند روی جمیع احتمالات ثلاثه در کلام ایشان بود، این بود که ایشان در رابطه با لفظ، مسأله استحاله را مطرح کرده بود. یا از راه فناء و یا از راه تعدد لحاظ که هر دویش مضاف الیه اش عبارت از لفظ بود. اما راهی که مرحوم محقق نائینی(ره) طی فرموده اند، در رابطه با معناست. کاری به لفظ ندارد اصلاً، به اعتبار فناء و تعدد لحاظ راجع به لفظ، به لفظ کاری ندارد. ایشان کلام خودش را روی این اساس پایه گذاری می کند، می گوید که این معنا را شما قبول دارید در استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا، معنا متعدد است، اینکه جای بحث نیست. همانطوری که در محلّ نزاع و تحریر محلّ نزاع در این مسأله ذکر شد، شما گفتید که محلّ نزاع آنجایی است که عین یعنی معنای عین، آن معنای اول یک لحاظ استقلالی کامل به آن متعلق شده باشد «کأنه لم يستعمل اللفظ الا فیه». نسبت به معنای دوم هم مسأله همین سبک است که معنای دوم لحاظ استقلالی به آن تعلق گرفته و رابطه معنای دوم با لفظ مثل این است که «کأنه لم يستعمل اللفظ الا فیه». پس این معنا را نمی توانید انکار بکنید که لحاظ در رابطه با معنا لحاظ متعدد است برای اینکه معنا متعدد است، عین باکیه غیر از عین جاریه است. لحاظ عین باکیه مغایر با لحاظ عین جاریه است. پس بلا اشکال در استعمال لفظ در اکثر از معنا این را کسی نمی تواند انکار

کند که لحاظ در رابطه با معنا تعدد دارد. یعنی دو لحاظ است، «لحاظ العین الباکیه و لحاظ العین الجاریه».

بعد ایشان می فرماید: کأنّ ما سؤال می کنیم که آیا این لحاظها تقدّم و تأخیری بیشان وجود دارد و لو تقدّم و تأخیر رتبی؟ آیا تقدّم و تأخیر زمانی بین اینها وجود دارد؟ آیا تقدّم و تأخیر رتبی بین این دو معنا وجود دارد یا اینکه هیچ نوع تقدّم و تأخیری وجود ندارد؟ اینکه ما تعبیر می کنیم به معنای اولی، معنای اولیت، این نیست که آن تقدّم بر معنای دوم دارد، نه تقدّم زمانی دارد و نه تقدّم رتبه ای دارد، برای اینکه تقدّم زمانی وجهی ندارد که أحد المعنیین تقدّم زمانی بر معنای دیگر داشته باشد و وجهی ندارد که أحد المعنیین تقدّم رتبی بر معنای دیگر داشته باشد. مگر سببیت و مسببیت است، مگر علیت و معلولیت است که رتبه علت تقدّم بر رتبه معلول داشته باشد؟ پس این عین باکیه و عین جاریه در رابطه با متکلم در یک صف قرار گرفته «بلا اولیه و لا- ثانویه، بلا- تقدّم و لا- تأخیر»، هیچ تقدّم و تأخیری مطرح نیست. دو چیز، دو معنا در عرض هم و تعبیر به اولیت و ثانویت مسامحی است. اول و ثانی نداریم اینجا.

### امکان دو لحاظ در آن واحد

اگر دو چیز در یک ردیف واقع شد و در یک عرض قرار گرفت و هیچ گونه ترتّب و تقدّم و تأخیری بین آن وجود نداشت، آن وقت ایشان می فرماید: لازمه این معنا این است که نفس انسانی که لحاظ در رابطه با نفس است و لحاظ صفت از برای نفس است. لازمه اش این است که نفس انسانی فی آن واحد دارای دو لحاظ باشد. یعنی هم آن معنای عین باکیه ملحوظ برای نفس باشد و هم معنای عین جاریه ملحوظ برای نفس باشد. البته اگر تقدّم و تأخیر زمانی باشد ولو با یک آن، مانعی ندارد در یک آن، عین باکیه ملحوظ، در آن دوم عین جاریه ملحوظ باشد، این مانعی ندارد. اما فرض این است که ما حتی به اندازه آن هم بین اینها تقدّم و تأخیر نداریم. اصلاً تقدّم و تأخیر هیچ است. این دو شیء به ضمیمه اینکه دو شیء است نه اینکه این دو تا را یکی کردیم، چون قدر جامع که نبود، عنوان انتزاعی هم که نبود، حیثیت تعدد این دو معنا باید محفوظ بماند، نه اینکه انسان چشمش را ببندد و دو معنا را یک معنا ببیند. بلکه این دوئیت معنا محفوظ، دو معنا در عرض هم، نه تقدّم و تأخیر و ترتّب، حالا نفس می خواهد در آن واحد دو لحاظ نسبت به این دو معنا داشته باشد. و بعباره اخیری، نفس در آن واحد دو عمل می خواهد انجام بدهد و دو فعل از نفس می خواهد تحقق پیدا کند. می فرماید: «هذا مستحیل» چطور می تواند نفس در آن واحد دو فعل به نام لحاظ و به نام احضار این دو معنا را پیش خودش داشته باشد که معنای لحاظ احضار کردن این معنا پیش خودش است، احضار آن معنا پیش خودش است. این احضارها تقدّم و تأخیر نداشته باشد و دوئیتش هم محفوظ باشد. ایشان می گوید:

این به نظر ما مستحیل و غیر قابل امکان است.

### جواب استاد به مرحوم آخوند(ره)

در مقام جواب از ایشان باید گفته شود که نفس انسان با اینکه از عالم ماده نیست و مربوط به جهان مجرد است، شما بی جهت مسأله نفس را با عالم ماده در حکم متساوی می دانید. در ماده به لحاظ اینکه ماده مشتمل بر محدودیت است، این محدودیت برای ماده یک مسائل ضیقی را به وجود آورده است. جسم واحد در آن واحد نمی شود هم معروض عرض بیاض باشد و هم معروض عرض سواد باشد، اما این از آثار جسم است. مادی بودن این اقتضاء را دارد. مادی بودن این محدودیت را به وجود آورده است. اما مسأله نفس را ما نمی توانیم با مسأله مادیات مقایسه بکنیم. نفس بعلت تجرّد برخوردار از یک سعه و از یک گستردگی است که این محدودیت های در امور مادی اکثرا در رابطه با مسائل نفس اصلا مطرح نیست؟ حالا دلیلش چیست؟ اینجا ما می توانیم به تدریج راهها و ادله ای را برای شما ذکر کنیم که اگر اولی اش را نپذیرفتید، دومی، دومی را نپذیرفتید، سومی، سومی را نپذیرفتید دیگر یک دلیل قاطع محکمی که اصلا قابل مناقشه نیست در این رابطه آن را ممکن است برای شما عرض کنیم. حالا- من جواب اولش را می دهم. اما جوابهای دیگر را موقوف به جلسه آینده می کنیم ان شاء الله.

### دلیل اول استاد در ردّ مرحوم آخوند: وجدان

جواب اولش یک مسأله وجدانی است. مسأله وجدانی این است: این اعمالی را که از اعضاء و جوارح شما صادر می شود، مثل دیدن، شنیدن و امثال ذلک، آیا فاعل این اعمال کیست؟ دیدن، فاعلش کیست؟ اینجا همانطوری که در مسأله امر بین الامرین، یکی از جاهایی که از آن استفاده می شود، همین مسأله فعل النفس است که من در ذهنم هست که امام بزرگوار در مسأله الامر بین الامرین یکی از چیزهایی که برای تقریب مسأله الامر بین الامرین را ذکر می کنند، مسأله افعال نفس است. شما می بینید، این دیدن را هم می توانید به خودتان نسبت بدهید بگویید من دیدم. هم می توانید به چشمتان نسبت بدهید بگویید که چشم من دید. آیا این دو نوع استعمالی که می کنید، یکی اش حقیقت است، دیگری اش مجاز است یا هر دو به صورت حقیقت است؟ آنجایی که می گویید: من دیدم، آیا این من دیدم، مجاز است؟ مثل استعمال اسد در رجل شجاع است که باید یک قرینه ای برای آن اقامه بشود به واسطه استعمال در معنای مجازی؟ مسأله که اینطور نیست. «اسناد الرؤیه الی الشخص و الی النفس» یک اسناد حقیقی است. در عین حال اسنادش به چشم هم علی سبیل الحقیقه است. اگر گفتید: چشم من دید و دیدن را اسناد به چشم دادید، این «لا یكون مجازا و لا

یکون فیه مسامحه و عنایه.» مسأله امر بین امرین از همینجا حل می شود که «مع کون الفعل واحدا مع ذلک یصح اسناده الی الشخص و یصح اسناده الی الله تبارک و تعالی» قرآن می فرماید: «وَ لَکِنَّ اللّٰهَ رَمٰی» ، رمی را خداوند به خودش نسبت بدهد. حالا این جهت استفاده اش را تلطفا عرض کردم.

بحث این است که اینجایی که رؤیت به نفس و به چشم نسبت داده می شود، آیا وجدانا در آن واحد انسان نمی تواند دو نفر را ببیند؟ دو چیز را ببیند که اگر گفتید که من دو نفر را دیدم که در کوچه مشغول حرکت بودند، حتما باید یک تقدم و تأخری در این رؤیت ملاحظه شده باشد یا اینکه رؤیت مع کونها واحده اما مرأی تعدد دارد. نفس بواسطه سعه و تجردی که در آن وجود دارد، در آن واحد می تواند دو نفر را ببیند بلکه بیش از دو نفر را. اینطور نیست که بگویید که حالا که دو نفر هستند باید دو رؤیت در کار باشد و معنا ندارد دو رؤیت در یک زمان تحقق پیدا کند، پس حتما باید یک تقدم و تأخری در کار باشد. وجدانا مسأله اینطور نیست. «رؤیت مع کونه عملا- للنفس و مع کون المرأی متعددا، لازمه أن تکون الرؤیه أيضا متعددا، مع ذلک فی آن واحد» بواسطه سعه ای که در نفس تحقق دارد، این معنا تحقق پیدا می کند. این را حالا ما به عنوان اولین مثال می گوییم.

اگر شما گفتید: این معنا را قبول نداریم، با اینکه قبول نکردن خلاف وجدان است، آن وقت نوبت می رسد به جوابهای دوم و سوم و در آخر به جواب چهارمی منتهی می شویم که مسأله را به خوبی حل می کند و نتیجه می گیریم که نفس در آن واحد می تواند دو لحاظ نسبت به دو معنا داشته باشد.

### دیدار استاد از امام خمینی در بیمارستان

اما دیروز، بحمد الله خداوند به ما عنایت کرد تا یک مرحله ای البته نه به صورت کامل توانستیم شرفیاب محضر امام بزرگوار (مدّ ظلّه العالی) بشویم و علت اینکه عرض کردم مرحله کامل نبود، این بود که در آن وقتی که ما آنجا رفتیم و اتفاقا بعدش هم یک قولی جای دیگر داده بودیم، ایشان در خواب بودند و نمی شد برویم و مزاحمت بکنیم، لکن به وسیله تلویزیونهای مدار بسته که در کنار اتاق ایشان بود و تمام منظره اتاق و وضع ایشان را آن به آن نشان می داد، ما کاملا او را ملاحظه کردیم.

بحمد الله حال ایشان از نظر عمل و خصوصیات عمل و مسائلی که در کنار عمل احیانا پیش می آید، روی هم رفته حال ایشان بحمد الله رضایت بخش است. لکن مسأله کبر سن و مسأله ضعف فوق العاده ای که در ایشان وجود دارد، این اقتضا می کند که ما به دعاهای گذشته اکتفا نکنیم. این دعای به امام در هر حالی ولو در کمال سلامت هم باشد، به نظر من بزرگترین و بالاترین وظیفه ای است که برای ما هست. ما روزبه روز احساس می کنیم که ارزش وجودی امام برای ما، یعنی برای اسلام با این خصوصیتی که در جهان استکبار مطرح است، با این توطئه هایی که یکی از توطئه ها مسأله کتاب آیات شیطانی سلمان رشدی بود که اگر این مقابله امام بزرگوار با این کتاب نبود، چه بسا مسائل



ننگینی و مطالب بسیار زشتی را در جهان در رابطه با اسلام و نبی گرامی اسلام اینها تبلیغ می کردند. و پیداست که اینها تصمیم گرفته اند که در کنار توطئه های دیگر از نظر فرهنگی اسلام را در دنیا بکوبند.

بالاخره روزبه روز برای ما، حالا من که به نظر خودم اینطور است و فکر می کنم شما برادران هم اگر از من بهتر این مسأله را درک نکرده باشید، کمتر از من درک نکردید این مسأله را که ارزش وجودی ایشان مخصوصا در این شرائط حساس و با این مسائل مختلفی که در جهان مطرح است و با این مبارزه ای که علیه اسلام در لبنان و افغانستان و سایر جاها در کار است و با توطئه هایی که پیداست اینها آماده کرده اند برای آینده، بالاخره این وجود است که می تواند ما را از این توطئه ها نجات بدهد.

حالا- تنها کاری که فعلا در اختیار ما هست مسأله دعاست که از پشتوانه بسیار محکم قرآنی و روایات ائمه معصومین (علیهم السلام) برخوردار است و ما نباید این معنا را فراموش کنیم. همیشه در همه حال مخصوصا آن حالاتی که گاهی خودش انسان حس می کند که مثلا حالی برایش پیدا شده و می تواند در این حال یک مسائلی را با خداوند مطرح بکند، بالاخره مهمترین دعا در آن حال، دعا به وجود مقدس حضرت امام (مدّ ظلّه العالی) است. باز هم من چند تا دعا می کنم جدا از همان صمیم قلب شما آمین بگویید و ان شاء الله در بین شما افراد زیادی هستند به نظر من که مستجاب الدعوه خواهند بود.

خدایا! از تو می خواهیم که این نعمت پر ارزش، این کسی که الان تنها حامی است برای اسلام و مسلمین در سراسر جهان، خدایا! هرچه زودتر شفای کامل و عاجل به ایشان عنایت فرما.

خدایا! ملت اسلام و ملت ایران را سالهای سال از نعمت این وجود مقدس بهره مند فرما.

خدایا! طول عمر و سلامتی کامل به حضرتش عنایت فرما.

خدایا! این انقلاب را به انقلاب جهانی حضرت بقیه الله (روحی له الفدا) متصل فرما.

یک دعا هم درباره خودمان بکنیم، برای اینکه خودمان هم گاهی در مسائل درست وارد نیستیم و به اهمیت مسائل توجه نداریم. خدایا! ما را نسبت به این نعمت بزرگ اولاً متوجه و ثانياً قدردان و سپاسگزار بفرما.

خدایا! اسلام و مسلمین را از شر ابرقدرتها تا انقلاب حضرت بقیه الله محفوظ بفرما.

و السلام علیکم و رحمه الله برکاته.

## پرسش:

۱ - عدم ملازمه بین استعمال لفظ در اکثر از معنا و تعلق دو لحاظ به یک لفظ را بیان کنید.

۲ - بیان مرحوم محقق نائینی (قدس سره) در استحاله استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا چیست؟



۳- امکان پذیر بودن دو لحاظ در آن واحد را توضیح دهید.

۴- از وجدان که یکی از راه حلها است چگونه برای حل مشکل استفاده می شود؟

ص: ۴۲۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### دلیل محال بودن استعمال لفظ در بیش از یک معنا

بحث ما در جواب از بیان مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) بود، ایشان می فرمودند: استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد مستحیل است و این استحاله در رابطه با لفظ نیست، بلکه در رابطه با معناست. اگر معنا متعدد باشد مثلا دو معنی باشد، نفس در آن واحد التفات به دو معنا خواهد داشت. این که در آن واحد دو معنا، بدون هیچ گونه تقدم و تأخری در نزد نفس حاضر باشد، مستحیل است. در جواب ایشان عرض کردیم که اولاً- نفس مانند جسم نیست. چون نفس مجرد است، مانعی ندارد که در آن واحد دو چیز را ببیند، دو چیز را بشنود و امثال ذلك.

در ثانی جواب روشن تر این است که آیا کسی می تواند انکار کند که در آن واحد انسان یک چیزی را ببیند و در همان آن، صدایی را بشنود؟ یعنی هم از بصر استفاده کند و هم از سمع؟ یا مثلا، آیا جایز نیست که در آن واحد نفس بوسیله قوه لامسه یک چیزی را لمس کند و در همان آن به وسیله قوه سامعه یک چیزی را بشنود؟ آیا اجتماع این دو تا، در آن واحد با این که هر دو فعل نفس است محال است؟ چطور در آن واحد با این که مسأله، مسأله نفس است، فعل، فعل نفس و عمل، عمل نفس است - اگرچه ابزار و آلات مختلف است - مثلا می گوئید که من، هم شنیدم هم دیدم هم لمس

کردم و این اسنادها بلا اشکال علی سبیل الحقیقه است؟ چطور در یک آن، نفس هم می تواند بشنود و هم ببیند؟ هم بیند و هم لمس کند؟ هم لمس کند و هم از قوه ذائقه استفاده کند! از اینجا کشف می کنیم که نفس یک عالم مخصوصی دارد و به علت تجرد، از گستردگی خاصی برخوردار است.

مثل جسم نیست که دارای محدودیت جسمانی باشد. جسم از خیلی چیزها محروم است. لذا در درجه دوم جواب فوق و مثالهای آن را ذکر کردیم.

### رد قول محقق نائینی از راه قضایای حملیه

اگر کسی این را هم نپذیرفت که در آن واحد هم از قوه سامعه و هم از قوه باصره مقارنا می تواند استفاده شود؛ در مرحله سوم سراغ قضایای حملیه می رویم. همان طوری که ملاحظه کردید، ملاک و مناط حمل در قضایای حملیه همان اتحاد و هویت است. در قضیه «زید قائم» زید و قائم یکی هستند. بین آنها هویت تحقق دارد. محط نظر ما این است که شما وقتی قضیه حملیه را تشکیل می دهید، باز از نظر عالم لفظ، یک موضوع دارید و یک محمول، یعنی در عالم لفظ یک تقدم و تأخری در کار است. عالم لفظ هم عالم ماده است. همان محدودیتی که برای سایر امور مادی مطرح است، برای لفظ هم مطرح است. یعنی ما نمی توانیم زید و قائم را در عرض هم به عنوان لفظ مطرح کنیم. بالاخره یک نوع تقدم و تأخر لفظی در کار است. زید به عنوان موضوع در لفظ تقدم دارد و قائم به عنوان محمول در لفظ تأخر دارد. اما وقتی که ما از لفظ صرف نظر می کنیم، می خواهیم مسأله هویت را پیش بکشیم. می خواهیم مسأله اتحاد بین زید و قائم را مطرح کنیم. آیا در مطرح کردن اتحاد بین زید و قائم تقدم و تأخر مطرح است یا هیچ گونه تقدم و تأخری بین اینها وجود ندارد؟

به عبارت دیگر: وقتی شما در نفستان می خواهید بین زید و قائم هویت و اتحاد را مطرح کنید، مسأله به چه کیفیت ممکن است؟ آیا این گونه است که زید را در نفستان احضار می کنید، بعد زید کنار می رود و قائم در نفس شما حاضر می شود؟ یا وقتی که می خواهید اینها را دست به دست هم بدهید و بینشان القا اتحاد و هویت کنید، هر دوی اینها در نزد نفس حاضر است؟ آیا می شود شما بین شیئی که الان حاضر نیست و شیئی که الان حاضر است بخواهید به عنوان تشکیل قضیه حملیه اتحاد و هویت القا کنید؟ مثل این است که اگر دست یکی را در دست دیگری بخواهند بگذارند، باید هر دوی آنها حاضر باشند و وجود داشته باشند. شما در نفستان بین زید و قائم می خواهید این طوری ایجاد هویت و اتحاد کنید. یعنی هر دوی اینها در نزد نفس حاضر هستند، هر دوی اینها «ملتفت الیه» نفسند. چطور نفس شما در آن واحد به هر دوی اینها توجه کرده است؟ زید کجا و قائم کجا؟ زید علم شخص است، وضعش خاص، موضوع له خاص است. قائم دو وضع دارد: هیئتش یک وضع دارد، ماده اش یک وضع دارد، معنا و مفهومش یک معنا و مفهوم دیگر است.

پس چطور نفس شما در آن واحد هر دوی اینها را پیش خودش احضار کرده است؟ هم توجه به زید و هم توجه به قائم دارد؟ هیچ گونه تقدم و تأخری هم در مرحله نفس مطرح نیست. ولو این که در مرحله لفظ مطرح باشد. اما لفظ محدودیت دارد و نفس خالی از این محدودیت است. پس در قضایای حملیه که ملا-کش اتحاد و هو هویت است، در ایجاد اتحاد و هو هویت که به منزله ایجاد ارتباط بین دو معناست، چاره ای ندارید جز اینکه بگویید که این دو معنا پیش نفس شما حاضر است و هیچ گونه غیبتی در کار نیست. این حضور در نزد نفس معنایش لحاظ است، معنای لحاظ با حضور عند النفس و توجه نفس مغایرتی ندارد. همین که شما می گوید: لحاظ، معنایش حضور آن ملحوظ در نزد نفس شما است. در «زید قائم» ما از ایشان می پرسیم که چطور در آن واحد «زید» و «قائم» در نزد نفس حاضر هستند؟ استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد هم به همین کیفیت است. خصوصیت اضافه ای در اینجا ندارد.

### حمل دو محمول متضاد در قضایای حملیه

اگر شما باز مناقشه کنید و بگویید که در «زید قائم»، لفظ زید تقدم بر قائم دارد و احتمال می دهیم که این تقدم و تأخر در مرحله نفس هم محفوظ باشد، نتیجه این که هر دو در عرض هم حاضر عند النفس نیستند. می گوئیم با شما مباحثات می کنیم؛ اما یک قضیه دیگری برایتان ذکر می کنیم بینیم اینجا چه می گوئید؟ گاهی «زید قائم» و گاهی «زید و قائم متحدان» می گوئید، آیا این قضیه دومی درست است یا نه؟ به جای این که اتحاد را از قضیه حملیه استفاده کنید، قضیه را این طور ذکر کردید، گفتید: «زید و قائم متحدان». یا اگر گفتید: «السواد و البیاض متضادان». موضوع در این قضیه سواد و بیاض است. آیا در موضوعیت، سواد بر بیاض تقدم دارد یا از نظر موضوعیت هیچ تقدم و تأخری بین سواد و بیاض وجود ندارد؟ اینجا که شما می خواهید محمول «متضادان» را بار کنید، آیا در حالی که محمول متضادان بار می شود، این سواد و بیاض در نزد نفس شما حاضرند یا نه؟ آیا هر دو حاضرند یا یکی حاضر است و یا هیچ کدام حاضر نیست؟ اگر هیچ کدام حاضر نیست، پس شما متضادان را بر چه حمل می کنید؟ اگر بگویید یکی حاضر است بدون دیگری، درست نیست؛ چون محمول به صورت تشبیه است نه به صورت مفرد. پس به ناچار باید بگویید که هر دو در نزد نفس حاضرند. آیا تقدم و تأخری بین اینها مطرح است؟ در «زید قائم»، ممکن بود کسی بگوید: زید تقدم بر قائم دارد، اما اینجا که هر دو در موضوع اخذ شده اند و محمول هم عنوان «متضادان» است، آیا کسی احتمال می دهد که در موضوعیت، «سواد» تقدم بر «بیاض» دارد؟ به طوری که اگر شما مسأله را عکس کردید و گفتید: «البیاض و السواد» حکم عوض شود؟ می بینیم «سواد» و «بیاض» در موضوعیت هیچ فرقی ندارند، چه شما کلمه سواد را قبل از بیاض بگویید و چه کلمه بیاض را قبل از

سواد بگویید، این دو در عرض هم مقصود است، نه! با فرض این که یکی متقدم است و دیگری متأخر. پس حتما باید بگویید سواد و بیاض با این که به حسب واقعیت بینشان تضاد تحقق دارد، اما هر دو با هم در نزد نفس حاضرند ولو در یک آن، اگرچه در خارج بین آنها تضاد تحقق دارد. آن تضاد خارجی مربوط به عالم ماده است؛ اما حالا که به عنوان موضوعیت مطرح هستند، هر دو با هم بدون هیچ گونه تقدم و تأخیری عند النفس حاضرند.

پس این مثال و امثال آن، مسأله را کاملا روشن می کند که در آن واحد می شود دو چیز نزد نفس حاضر باشند ولو این که آن دو چیز متضاد باشند، مثل سواد و بیاض که بینشان تضاد کامل تحقق دارد.

(سؤال... و جواب استاد:) بحث ما با آقای نائینی(ره) در چیست؟ مگر ما جمله انشائی آورديم؟ «السواد و البياض متضادان» با «رأيت عينا» که مقصود هم عین «باکيه» باشد هم عین «باصره»، چه فرق می کند؟

(سؤال... و جواب استاد:) بین این دو چه فرق می کند؟ «رأيت عينا» در مقام اخبار است، می خواهد با یک لفظ دو تا معنا را خبر بدهد. اشکال این است که دو معنا در نفس انسان، در یک آن، نمی تواند حاضر باشد. می گوییم: در «السواد و البياض متضادان» چگونه است؟ آیا نفس شما در آن واحد به دو معنا، آن هم دو معنای متضاد توجه دارد یا نه؟

### اختلاف نظر مرحوم نائینی(ره) و مرحوم آخوند(ره)

مسأله ای که مرحوم نائینی(ره) روی آن تکیه کردند، این بود که استحاله استعمال لفظ در اکثر از معنا مرتبط با لفظ نیست، به خلاف مرحوم آخوند(ره) که همه اشکال استحاله را روی لفظ حساب کرده بود. تمام آن احتمالاتی که در کلام مرحوم آخوند(ره) جریان داشت - و عبارت ایشان هم مقداری غیر واضح بود - روی لفظ پایه گذاری شده بود. مرحوم نائینی(ره) به لفظ کاری ندارد.

می گوید: ما در معنا گیر هستیم. نفس نمی شود در آن واحد به دو معنا توجه داشته باشد.

عرض می کنیم این موارد را شما چه می گویید؟ آن هم با مراتب مختلفه ای که ما برای آن ذکر کردیم و این مرتبه اخیرش هم که از همه واضحتر بود. مثال «زید و قائم متحدان»، مثل «السواد و البياض متضادان»، شما وقتی که می خواهید متحدان را به عنوان یک محمول بار کنید، آیا هیچ کدام از زید و قائم در نفس شما حاضر نیست؟ پس متحدان را بر چه بار می کنید یا این که فقط یکی حاضر است؟ آن هم با متحدان نمی سازد. یا هر دو حاضر عند النفس هستند، حالا که هر دو حاضر عند النفس هستند هر دویشان هم در موضوع وارد هستند، دیگر مسأله موضوع و محمول نیست که شما بگویید: موضوع تقدم بر محمول دارد، «زید و قائم»، هر دو در موضوع دخالت دارند. شاهد این است که اگر مسأله را عکس کنید، باز همین است. بگویید: «قائم و زید متحدان»، این دلیل بر این

است که نقش اینها در موضوعیت در عرض هم است. بین زید و قائم هیچ گونه تقدم و تأخر در موضوعیت مطرح نیست. قبل از آن که متحدان را به عنوان محمول بار کنید، لازم است که هر دوی اینها در عرض هم، در آن واحد، بدون تقدم و تأخر پیش نفس شما حاضر باشد. و الا نمی توانید متحدان را به عنوان محمول بار کنید. این معنایش این است که نفس انسان در آن واحد هم می شود توجه به زید داشته باشد، هم می شود توجه به قائم داشته باشد. اگر می شود به هر دو توجه داشته باشد، پس چرا در «رأیت عینا» نمی شود هم لحاظ کند عین «باصره» را و هم لحاظ کند عین «باکیه» را؟ آنجا دو تا معنا است، اینجا هم دو تا معنا است. آن در عرض هم و بدون تقدم و تأخر آنجا، این هم در عرض هم و بدون تقدم و تأخر. پس اینها دلیل بر این است که نفس می تواند در آن واحد به بیش از یک شیء توجه کند براساس همان تجرد و امتیازی که به عنوان تجرد برای او وجود دارد.

(سؤال... و جواب استاد:) آن تشبیه و جمع، یک حکم خاصی دارد، ممکن است در آنجا بگویند که مثلا با کلمه عین به یک چیزی لحاظ شده، تشبیه اش مثلا به متعدد، این حرفها را امکان دارد در بحث تشبیه دنبال بحث استعمال لفظ در اکثر از معنا ان شاء الله ذکر می کنیم اما در اینجا اگر روی این پایه و این مبنا تکیه شود، به ملاحظه همین مسائلی که عرض کردیم، این فرمایش ناتمام است.

### انواع وجود برای اشیاء

مسأله استحاله طرفدار زیادی دارد. چون مرحوم آخوند(ره) با آن عظمت و شخصیت قائل به استحاله شده اند، هم چنین بزرگان دیگری مسأله استحاله را قائل شدند. یکی مرحوم نائینی(ره) است با آن بیان که ملاحظه فرمودید. یک بیان سومی در استحاله هست. مقدمه ای ذکر می شود که برای هر چیز ولو این که بعضی از این اقسام هم عمومیت ندارد، ولی مجموعا ولو به اضافه به بعض از مفاهیم، پنج وجود می توانیم تصور کنیم: اول همان وجود عینی خارجی. زید در خارج وجود پیدا کرد و وجود او وجود ماهیت انسان است، پس اگر ما گفتیم که ماهیت انسان بواسطه زید وجود پیدا کرد، اینجا باید به دنبال کلمه وجود، عینیت و خارجیت را هم بیاوریم. یعنی بگوییم: ماهیت انسان به واسطه وجود زید، در خارج وجود پیدا کرد. بهترین مصادیق وجود همین وجود عینی خارجی است.

قسم دوم از وجود، وجود ذهنی است. وجود ذهنی هم یک چیز مبهمی نیست. وجود ذهنی، حضور آن ماهیت در نزد نفس و در ذهن است، یعنی اگر شما تصور کردید ماهیت انسان را، اگر معنای انسان در ذهن شما آمد، این آمدن معنای انسان در ذهن شما، معنایش این است که این ماهیت انسان وجود پیدا کرده است، منتها نه به وجود عینی و خارجی، بلکه به وجود ذهنی و حضور در نزد نفس.



قسم سوم وجود انشائی است که این وجود انشائی همان طوری که بعداً در مسأله اوامر و نواهی بحث می‌کنیم، در رابطه با همه مفاهیم و ماهیات نیست. بعضی از مفاهیم است که وجود سومی به نام وجود انشائی دارند مثل ماهیت طلب، ماهیت طلب می‌تواند سه وجود داشته باشد: یک طلب حقیقی که این طلب حقیقی خارجیّت و عینیتش به این است که قائم به نفس باشد. یعنی خواستن واقعی شما که وجود عینی طلب است. برای این که واقعیت صفات نفسانیه به تحقق در نفس است. اگر علم بخواهد یک وجود واقعی پیدا کند، معنای واقعیت وجود علم این نیست که مثل زید، در خارج ما بتوانیم او را بینیم و به او اشاره کنیم. واقعیتش همان ادراکی است که قائم به نفس انسان است و تحقق واقعی دارد. در باب طلب هم مسأله این طور است. وجود ذهنی طلب همین است که انسان بنشیند مفهوم طلب را تصور کند. الان که من مثلاً دارم کلمه طلب را به کار می‌برم، در استعمال خودم مجبورم که معنای طلب را تصور کنم، معنای طلب را در ذهن بیاورم، معنای طلب را در نزد نفس احضار کنم. به این می‌گویند: وجود ذهنی طلب. در حالی که وجود واقعی طلب الان در من وجود ندارد، من خواسته‌ای را در این رابطه ندارم. لکن چون کلمه طلب را استعمال می‌کنم و استعمال متقوم به لحاظ لفظ و معناست، طبعاً من باید معنای طلب را لحاظ کنم، آن لحاظ معنای طلب عبارت از وجود ذهنی طلب است. یک وجود انشایی هم برای طلب هست که مرحوم آخوند(ره) و دیگران معتقدند که مفاد هیأت افعال در آنجایی که مولا امری صادر می‌کند و دستوری در ضمن هیئت افعال صادر می‌کند، نه طلب حقیقی است و نه طلب ذهنی. بلکه مفاد هیأت افعال عبارت از انشاء طلب و طلب انشایی است که توضیح بیشتر را در باب اوامر خواهیم داد. بالاخره این وجودات انشاییه مثل همین طلب و مثل سایر انشائاتی که ما داریم، در یک محدوده خاصی است. اینطور نیست که هر مفهومی قابل انشاء باشد. یعنی ما خواهیم یک وجود انشائی به مفهوم انسان بدهیم، انسان انشائی ما دیگر نمی‌توانیم داشته باشیم، حیوان انشائی دیگر یک امر غیر معقولی است. اما بعضی از مفاهیم از نظر عقلاء و از نظر شارع یک وجود انشائی هم غیر از آن وجود حقیقی و وجود ذهنی برایشان متصور است.

چهارمین قسم وجود، عبارت از وجود لفظی است. وجود لفظی را این طور معنا کرده‌اند: وقتی ماهیت انسان در قالب لفظ واقع می‌شود - چون ممکن است اصلاً در قالب لفظ نیاید - در این صورت معنایش این نیست که وجود خارجی ندارد، معنایش این نیست که وجود ذهنی ندارد، وجود حقیقی و ذهنیش محفوظ است. در آنجایی که وجود انشائی هست، وجود انشائی هم محفوظ است اما وقتی آمد در قالب لفظ و متکلم کلمه «انسان» را به کار برد، این لفظ «انسان» هم یک وجودی است برای ماهیت انسان، یک وجودی است برای مفهوم و حقیقت انسان منتها چه نوع وجودی؟ هم می‌توانید از آن وجود لفظی تعبیر کنید و هم می‌توانید از آن وجود تنزیلی تعبیر کنید بگویید: «اللفظ ینزل منزله

وجود المعنی و وجود اللفظ وجود تنزیلی للمعنی» به این صورت لفظ هم در عالم معنا گویا می آید، به جانب ماهیت و مفهوم کشیده می شود، به لحاظ این که این هم یک مرحله ای از وجود ماهیت و وجود معنا خواهد بود.

در مرحله پنجم وجود کتبی است که وجود کتبی هم شبیه همین وجود لفظی است. این هم به عنوان یکی از مراتب وجودی معنا شناخته می شود و جزو وجود معنا شمرده می شود.

پس در کثیری از مفاهیم، وجودات خمسه داریم و اگر وجود انشائی را کنار بگذاریم که در بعضی از مفاهیم جریان ندارد، تمامی مفاهیم و ماهیات آن وجودات اربعه را می توانند داشته باشند مگر مثل شریک الباری و امثال ذلک، یعنی آنهایی که محال نباشند، هم وجود عینی دارند، وجود ذهنی دارند، وجود لفظی دارند، وجود کتبی دارند. تا اینجا مقدمه است. حالا چه نتیجه ای این مستدل از این مقدمه می خواهد بگیرد؟

می گوید در وجودات حقیقه و خارجیه مثل زید که وجود واقعی و حقیقی مفهوم و ماهیت انسان است، سؤال می کنیم، آیا می شود ماهیت انسان دو وجود و دو واقعیت داشته باشد اما به لباس وجود زید فقط؟ زید به حسب خارج دو وجود برای ماهیت بشود؟ آیا این معنا امکان دارد یا نه؟ این بلا اشکال محال است. برای این که «زید مع کونه وجودا واحدا لمایه الانسان و معنی الانسان، لا یعقل ان یکون وجودین لمایه الانسان»، زید مع کونه زیدا دو وجود باشد برای ماهیت انسان. در این دقت بفرمایید، ببینیم آیا قابل جواب هست یا نه؟

### پرسش:

- ۱ - دلیل مرحوم نائینی (ره) در محال بودن استعمال لفظ در بیش از یک معنا را بیان کنید.
- ۲ - آیا ممکن است در آن واحد چند معنی در نزد نفس حاضر باشد؟ چرا؟
- ۳ - انواع وجود را بیان کنید و برای هر کدام مثالی بزنید.
- ۴ - اختلاف نظر مرحوم نائینی (ره) و مرحوم آخوند (ره) در استحاله استعمال لفظ در اکثر از معنی در چیست؟

زمان به غم رسید و کمر بشکست قلم به غصه رسید و نوک بشکست

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### رحلت بنیانگذار جمهوری اسلامی حضرت امام خمینی(ره) انتظار اسلام و جامعه از روحانیت

در بحث فقه امروز صبح در رابطه با شرائط و موقعیت فعلی و وظیفه سنگینی که برعهده ماست چند جمله ای صحبت کردم، مناسب دیدم که دو سه جمله کوتاه هم در این زمینه الان بحث داشته باشیم.

تردیدی نیست که جامعه و اسلام از ما انتظار دارد - و در اول شروع به کار هم کلا یا اکثرا ما دارای همین هدف بودیم - که می بایست یک موجودی باشیم که اسلام از ما استفاده کند و جامعه را به اسلام سوق دهیم، مسائل اسلام را مطرح کنیم، مشکلات اسلام را توضیح دهیم و بالاخره موجبات علاقه و گرایش مردم را به اسلام فراهم بیاوریم. هدف ما همین بود. امام بزرگوار ما دارای همین هدف مقدس بود.

این حکومتی را که امام به وجود آورد و این نظامی را که پس از قرنها امام تشکیل داد برای همین هدف مقدس بود. این که ما می گوییم: حتما باید در اسلام حکومت تشکیل شود، در این رابطه تأسیسی به رسول خدا(صلی الله علیه و آله) می کنیم. رسول خدا(صلی الله علیه و آله) دائره مأموریتش محدود به پیامبری نبود، دائره

مأموریت رسول خدا به این نبود که یک قرآنی را از طرف خدا بگیرد و در اختیار جامعه بگذارد، این یکی از مأموریت‌های رسول خدا بود، یک مأموریت مهم عملی رسول خدا، مبارزه عملی با شرک و بت پرستی بود. یک مأموریت مهم او تشکیل حکومت اسلامی بود. اگر دایره مأموریت رسول خدا همان گرفتن قوانین اسلام و ابلاغ به مردم باشد، پس چرا رسول خدا تشکیل حکومت داد؟ چرا عملاً- با بت پرستی با قاطعیت شدید مبارزه کرد تا بت پرستی را ریشه کن کرد؟ رسول خدا می‌بایست بفرماید: بت پرستی هم شرک است، «إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» اما عملاً- چرا مبارزه با بت پرستی کرد؟ عملاً چرا در مدینه حکومت اسلامی تشکیل داد؟ رسول خدا نفرمود: ما فقط موظفیم مسائلی را به گوش جامعه برسانیم، اما چه کسی حاکم بر جمعیت باشد؟ هر که می‌خواهد حکومت کند، هر که می‌خواهد زمام حکومت را به دست بگیرد، ما به حکومت کاری نداریم، ما به اصطلاح امروز یک کار فرهنگی و وظیفه فرهنگی داریم، مردم را از نظر اعتقادی، از بت پرستی، با استدلال و برهان دور کنیم و قوانین اسلام را هم در اختیارشان بگذاریم، اما به ما چه ارتباطی دارد چه کسی حکومت می‌کند. نه، مسأله این نیست. این هم یکی از مأموریت‌های رسول خداست. حالا چرا به عنوان مأموریت مطرح است؟

برای اینکه قانون، آن هم قانون الهی که سعادت جوامع را تا روز قیامت می‌خواهد تأمین کند، پشتوانه قدرت می‌خواهد. این طور نیست که مردم تابع منطق و دلیل باشند، این طور نیست که به مردم بگویند: قماربازی حرام است و همه اجتناب کنند، این طور نیست که سایر محرمات را ارائه کنید و مردم خود به خود منتهی بشوند، بلکه باید با قدرت قانون و احکام خدا پیاده شود. همانطوری که یک پدری در رابطه با فرزندش به اعتبار اختلاف موقعیتها، از مسائل مختلف استفاده می‌کند، گاهی ارشاد و موعظه است، گاهی برهان و استدلال است گاهی چوب و کتک لازم است تا این بچه در مسیر راه مستقیم قرار بگیرد. با موعظه و نصیحت تمام مسائل حل نمی‌شود، با ارشاد حل نمی‌شود، پشتوانه قدرت لازم است. پس قدرت در اسلام برای حفظ قوانین اسلام است، برای پیاده کردن قوانین اسلام است.

حالا بحمد الله ما در شرایطی هستیم که اثر عینی این معنا را درک می‌کنیم. ما می‌بینیم اگر قدرت نظام اسلام در این کشور نباشد یک هزارم وضع فعلی، قوانین اسلام پیاده نمی‌شود. با قدرت، با ارباب، با زجر، با حبس و امثال ذلک قوانین پیاده می‌شود. اینها البته به شرط این که مواردش مورد دقت و ملاحظه باشد، در جای خودش ضرورت دارد و غیر از این هم راهی ندارد. این حدود و تعزیراتی که در اسلام به عنوان یک قانون مقرر شده این دیگر خیلی مسأله را روشن می‌کند. مسأله حدود خودش قانون است. مسأله تعزیرات قانون است. چرا خدا این قوانین را قرار داده است؟ چاره ای نیست باید یک زانی در ملا عام تازیانه بخورد «وَلْيُشْهِدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» تا

دیگران حساب کار خودشان را بکنند تا امنیت عرضی برای جامعه به وجود بیاورد. دلیل و برهان که امنیت عرضی به وجود نمی آورد. اگر یکی دو تاده تا سارق به آن کیفیتی که در اسلام مطرح است دستش بریده شد - معنای بریدگی دست این است که نه تنها از فواید این انگشتان بریده شده محروم است بلکه تا آخر عمر هم شرمنده است، نمی شود که دست را برای همیشه مخفی کرد - در جامعه امنیت مالی ایجاد می شود. امنیت مالی با ارشاد و موعظه تنها درست نمی شود؛ قدرت می خواهد پشتوانه قدرت لازم دارد. باید سارق حدّ سرقت بخورد تا امنیت مالی برای جامعه مسلمین به وجود بیاید.

### هدف اسلام از به دست گرفتن قدرت

پس در اسلام قدرت برای قدرت نیست، برای حفظ احکام اسلام است. برای پیاده شدن قوانین نورانی قرآن است. قدرت فقط برای این هدف است. پس این انقلاب ما، این سعی و تلاشها، این شهادتها، این ناراحتی های مختلف این گرفتاریهای اقتصادی، این به صف ایستادن ها برای مسائل جزئی برای چیست؟ فقط برای اسلام است برای حفظ نظام است، برای اینکه انسان در مقابل می بیند که اگر از نظر اقتصادی در محاصره است، اما خوشحال است که احکام اسلام دارد پیاده می شود، خوشحال است که بچه او به دبستان و دبیرستان که می رود با معارف اسلام آشنا می شود، خوشحال است که دختر او که از منزل بیرون می رود با امنیت فکری مواجه است.

یکی از دوستان اهل علم که یک سفری به اروپا رفته بود، با یک ایرانی که متأسفانه کمونیست بود، برخورد کرد. می گفت: دیدم در عین این که کمونیست است قدری متأثر است، گفتم: چرا متأثری؟ گفت: من چطور می تحمل کنم که دختر من اینجا از منزل بیرون می رود، با کمال آزادی و اختیار هر موقعی دلش می خواهد برمی گردد، نخواهد، بر نمی گردد، با هر که دلش می خواهد ارتباط پیدا می کند، من هم قدرت ندارم کلمه ای بگویم. ما بحمد الله در برابر همه این زجرها و فشارها مسائل زیادی را به دست آوردیم، اسلام را به دست آوردیم.

### ادامه راه و افکار امام(ره) وظیفه همگانی

برادران بعد از رحلت امام بزرگوار خوشبختانه تمام افکار امام در جای خودش محفوظ است، راه امام مشخص است، هدف امام مشخص است، این وظیفه ماست که همان راه را ادامه دهیم. امام می خواست که من و شما روحانیت مفیدی برای اسلام باشیم. روحانی مفید برای اسلام اولاً باید خوب فکر کند، آن افکاری که در بعضی از روحانیین به تعبیر امام تحجرگرا وجود دارد آن افکار را کنار بگذارد. شرایط فعلی را خوب بفهمد؟ بفهمد از چه راه باید حرفش را در دنیا مطرح کرد و

حمایت کرد، بفهمد که یک مسلمان و روحانی دیگر نباید به خودش اجازه بدهد که مسائلی را علیه انقلاب مطرح کند، ثانياً دارای سرمایه علمی و تقوایی باشد. طوری نشود که خدای ناکرده این سرمایه رو به کمبود برود.

حقیقتی را مجبورم بگویم: متأسفانه داوطلبین به ورود به حوزه ها نسبت به سابق بسیار کم شده است. توجه مردم به این رشته رو به کمبود و نقصان است. البته معلول عللی است. یکی از عللش این است که من و امثال من به وظائف خودمان عمل نکردیم. آنطوری که جامعه از ما انتظار داشت، با جامعه برخورد نکردیم. آن سرمایه علمی و تقوایی را که در ما فکر می کرد، متأسفانه در من و امثال من وجود نداشت. و الا آیا معارف اسلامی می تواند مورد بی اعتنائی قرار بگیرد؟ آیا تقوی حتی برای غیر متقی ها می تواند مورد بی اعتنائی قرار بگیرد؟

## ایجاد جاذبیت در تبلیغ

باید سعی کنیم نه تنها خودمان به وظیفه عمل کنیم، بلکه در جامعه جاذبیت به وجود بیاوریم.

جوانها به طرف ما جذب شوند تا تعداد بیشتری علاقمند به شرکت در حوزه ها شوند. اینطور که آمار نشان می دهد جای بسیار تأسف است. گرچه امسال بالخصوص رحلت امام و حیاتی که امام با رحلتش به اسلام بخشید، تعداد داوطلبین نسبتاً بیشتر شده است، ولی این به صورت مقطعی است، باید برای آینده جاذبه به وجود بیاید. چرا یک اهل علمی که چهار پنج پسر دارد و خیلی زیاد هم دیده ام حتی یکی شان هم حاضر نیست که رشته پدر را دنبال کند؟ من اینجا اشکال را در پدر می بینم.

چرا اینطور است واقعا؟ یک اهل علمی که چند پسر دارد، چرا یکی علاقمند نیست؟ اگر پدر جاذبه داشت به عنوان یک روحانی، لااقل یکی دو تای از اینها علاقمند می شدند. گاهی انسان می بیند شخصیت های بزرگی، از دنیا می رودن یکی از بچه هایشان اهل علم نیست. اینها جای تأسف است. اینها مسائل جزئی نیست. در همین قم - چون من ولادتم در قم بوده مادرم هم قمی است، از مسائل قم با اطلاع هستم - بیوتات بسیار مهمی از علما وجود داشته که الان یک روحانی در تمام فامیلشان وجود ندارد. در حالی که شاید سی سال قبل سی یا چهل تا اهل علم داشتند، اما حالا یکی در تمام فامیلشان وجود ندارد. این را ما اگر ریشه یابی کنیم می بینیم مقداری از مسؤولیت متوجه پدران آنها بوده است.

چرا اینها جاذبه نداشتند؟ چرا نتوانستند بچه ها و اقوامشان را جذب کنند.

بالاخره عمل من و شما و طرز برخوردمان با جامعه می تواند نقش داشته باشد. می تواند جوانها را متمایل به روحانیت کند همچنان که می تواند جوانها را منزجر کند. ما یک سری از کارهای خودمان را خیلی جزئی می بینیم، ولی فکر نمی کنیم جامعه روی جزئی ترین اعمال ما با دقت نگاه می کند. یک بی اعتنائی به یک همسایه؛ یعنی یک همسایه ای را آدم جواب سلامش را دیر بدهد، حالا

مسأله ای نیست، همین می بیند طرز تفکر او را عوض کرد، فکرش را نسبت به روحانیت تغییر داد، تا چه برسد به مسائل بالاتر و بالاتر. اگر خدای ناکرده بیند بجای خانه، کاخ ساخته است، در این محل دیگر نمی شود اسم اهل علم را برد. کسی باور نمی کند که اینها داعی الی الله هستند، کسی باور نمی کند که اینها مردم را برای روز قیامت آماده می کنند. عمل ما خیلی نقش دارد.

### تأثیر زندگی و زهد امام(ره) در دنیا

امام بزرگوار با کمال قداستی که داشت همان زندگی اش چقدر در دنیا اثر گذاشت! هر کسی می آمد با یک خانه محقری مواجه می شد، این شخصیت و این خانه! این شخصیت و این زندگی! وقتی که امام صورت اموالش را روی یکی از اصول قانون اساسی به شورای عالی قضائی نوشت همه دیدید واقعا افتخار بود. اینجوری باید بود. بر فرض بگوییم امام پیرمرد بود و حسابهای دیگری را می کرد اما فرزند او چطور؟ وصیت نامه فرزندش مرحوم آقای حاج آقا مصطفی، را بخوانید او که دیگر پیرمرد نبود، او که برحسب آمال و آرزو ده ها سال برای خودش پیش بینی حیات می کرد. اما در وصیت نامه اش نوشته من جز یک مقدار کتاب از مال دنیا هیچ ندارم، نه خانه ای، نه ملکی، نه سرمایه ای، هیچ و هیچ، یک مقدار کتاب، این کتابها را هم از سهم امام تهیه کردم، اگر بچه من طلبه شد مال او، اگر نشد وقف کتابخانه مرحوم آیت الله العظمی بروجردی در نجف بشود. اینها دروغ است یا واقعیت است؟ اگر واقعیت است، پس چرا من طلبه ای که پنج سال بیشتر درس نخوانده ام به خودم اجازه می دهم خانه چند میلیونی تهیه کنم؟ چرا؟ مگر من کی هستم؟ او پسر امام بود با این شرایط زندگی می کرد، مگر من کی هستم؟

بالاخره یکی از عوامل موفقیت امام، زهد واقعی امام بود، نه تزهد، نه زهدفروشی، نه زهد نمائی، زهد واقعی. زهد به تمام معنی، حتی بعد از رحلت امام من شنیدم جمعیهایی که آنجا می رفتند و یک قسمتشان قبلا نرفته بودند از نزدیک ببینند، خیال می کردند آنجا کاخی وجود دارد و حسینة جماران طلاکاری است یک چیزهای فکر می کردند، وقتی رفتند از نزدیک دیدند، باورشان نمی آمد که در این منزل امام زندگی می کرد؟ اصلا برایشان قابل پذیرفتن نبود.

بحمد الله امام بزرگوار ما در زندگی اش هیچ نقطه ابهام نداشت، همه حرفهایش را زد. همه کارهایی که می بایست انجام بدهد را انجام داد. باز برای اینکه در آینده هم من و شما را حفظ کند وصیت نامه ای به آن طول و تفصیل از خودش به جای گذاشت. دیگر چه نقطه ابهامی هست؟ فقط آنچه که باقی مانده عمل من و شما و طرز تفکر من و شماست، راه همان راه است، عمل، تحصیل و تقوی، غیر از این هم مسأله دیگری وجود ندارد. تا بتوانیم آن هدف اسلام را هدف امام را آن هم در محدوده خودمان، در محدوده کوچک خودمان، آن هدف امام را ما دنبال کنیم و به آن هدف برسیم.

برادران همیشه به نظر من مهم ترین دعا درباره ما این است که خداوند ما را از افرادی قرار دهد که به درد دین بخوریم. ناصر و حامی دین باشیم، نه تنها در لفظ بلکه در گفتار و عمل حمایت از دین کنیم.

«اللهم اجعلنا ممن تتنصر به دینک» این دعا مال من و شماست و بهترین دعا هم همین است، دعای بالاتر از این نداریم که خدا ما را از آنهایی قرار دهد که به وسیله ما حمایت از دین شود و دین از وجود ما بهره گیرد. ان شاء الله با توجه بیشتر، با درک مسؤلیت بیشتر با علاقه و عنایت، به درسها ادامه دهیم.

کسی درس را تعطیل کرد، از او سؤال شد چرا درس نیامدی گفت: کار داشتم. یعنی درس مال آدمهای بیکار است!! باید به درس اهمیت داد، برای درس حساب باز کرد. مرحوم آقا شیخ محمد حسین کمپانی در شرح حالش نوشته، سیزده سال در درس مرحوم آخوند شرکت کردم در این سیزده سال دو جلسه نبودم - دو جلسه در سیزده سال!! - یک جلسه در چشم فوق العاده گرفتم که قدرت بر شرکت نداشتم، یک جلسه هم باران زیادی می بارید فکر کردم که درس تعطیل است.

حالا ما در هر ماهی چند جلسه تعطیل کنیم خوب است؟! تا چه رسد به سال و تا چه رسد به سیزده سال.

امیدوارم خداوند به عظمت روح امام بزرگوار که این روح عند الله خیلی محترم است، بدون هیچ تردید، به عظمت این روح بزرگ و پرارزش، ما را در ادامه همان راه نورانی امام موفق و مؤید بدارد. روزبه روز سرمایه علمی و تقوایی ما را افزون بفرماید. امام بزرگوار را با پیغمبر اکرم و ائمه معصومین (علیه السلام) محشور بفرماید.

### استعمال لفظ در اکثر از یک معنا

بحث ما در استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد بود، آیا یک لفظ می شود در بیش از یک معنا در استعمال واحد استعمال بشود یا نه؟ گفتیم این اختصاصی به مشترک ندارد هر لفظی نسبت به دو معنی، اگر مشترک است در دو معنای حقیقی، اگر غیر مشترک است در یک معنای حقیقی و یا یک معنای مجازی، مثل این که کلمه اسد را در استعمال واحد استعمال کند، هم در معنای حقیقی اش و هم در معنای مجازی اش، این هم داخل در محل بحث است. کما این که اگر یک لفظ را در دو معنای مجازی هم بخواد استعمال کند، آن هم داخل در محل بحث ما است. محل بحث ما اختصاص به مشترک لفظی ندارد ولو این که در مثل کتاب معالم و قوانین و امثال ذلک، بحث را روی مشترک پیاده کرده اند، لکن ادله ای که در این مسأله مطرح می شود اختصاصی به مشترک ندارد در غیر مشترک هم جریان دارد، مگر بعضی از ادله اش، این محل بحث بود.

در دو مرحله بحث است: یک مرحله این که آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا فی نفسه ممکن است



یا محال؟ اصلاً از نظر مقام ثبوت آیا امکان دارد در استعمال واحد لفظ در دو معنا استعمال شود یا این که همین جا مسأله ذبح می شود و در مرحله ثبوت اصلاً امکان ندارد که لفظ در بیش از یک معنا استعمال بشود؟ مرحله دوم این بود که اگر ما در مرحله اول قائل به استحاله شدیم دیگر نوبت به مرحله دوم نمی رسد، کسی که محال می داند استعمال لفظ را در اکثر از معنای واحد، دیگر نوبت به این بحث دومی که عرض می کنیم نمی رسد. اما اگر کسی در مرحله اول قائل به امکان شد آن وقت نوبت می رسد به مرحله ثانیه، آیا این ممکن جایز هم است یا نه؟ نه جواز شرعی، بلکه جواز از ناحیه واضع به معنای ترخیص واضع. آیا واضع اجازه داده که لفظ عین را در استعمال واحد در دو تا معنا استعمال کنیم؟ یا اجازه نداده این معنا را؟ این جوازی که در مرحله دوم بحث می شود این جواز شرعی که نیست، جواز به معنای رخصت از ناحیه واضع است.

پس بحث در دو مرحله بود اما در مرحله اولی که مرحله امکان و استحاله است، نظرتان هست که مرحوم آخوند قائل به استحاله هستند و ما عبارت مرحوم آخوند را با سه احتمالی که در عبارت مرحوم آخوند جریان داشت و این سه احتمال هم در عرض هم نبود، بعضیهایش نزدیک تر بود به عبارت مرحوم آخوند، بعضیهایش دورتر بود از عبارت مرحوم آخوند، اینها را ذکر کردیم و هر سه احتمال را جواب دادیم. راه دومی برای استحاله وجود داشت که این راه را مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) ذکر کردند و ما هم این راه را ذکر کردیم و هم جواب از مرحوم محقق نائینی (قدس سره) را دادیم، تا اینجا بحث گذشته ما بود.

### راه سوم استحاله استعمال در اکثر از معنای واحد

حالا یک راه سومی برای استحاله ذکر شده؛ یعنی در رابطه با مرحله اول یک دلیل سومی برای استحاله ذکر شده که این دلیل را من فقط اشاره می کنم و تفصیلش را بعد عرض می کنیم و آن این است که این مستدل از راه انواع وجودات و اقسام وجودات برای ماهیات وارد شده است. گفته است که ماهیت، وجودات متعدد دارد: یکی وجود عینی خارجی همین که ما از آن تعبیر به وجود فی الخارج می کنیم. دوم وجود ذهنی که فردا یک قدری ان شاء الله توضیح می دهم. سوم وجود انشائی منتها وجود انشائی در رابطه با تمام ماهیات نیست. ماهیات از نظر وجود انشائی مختلف هستند، مثل ماهیت طلب و امثال ذلک اما بعضیهها دیگر وجود انشائی در آنها راه ندارد، مثل ماهیت انسان، حیوان و امثال ذلک و چهارمین نوع وجود، وجود کتبی است که وجود کتبی همان نقشی است که از این ماهیت روی کاغذ و لوح و امثال ذلک قرار می گیرد. انسانی که روی دیوار نوشته می شود، انسانی که روی کاغذ نقش می شود و به صورت خط مطرح می شود از این هم تعبیر می کنند به وجود کتبی. و پنجمین نوع وجود وجود لفظی است که وجود لفظی عبارت از آن لفظی است که در برابر آن معنا

وضع شده است، بین آن لفظ و معنا علاقه وضعی به وجود آمده است. این مستدل در رابطه با وجود لفظی یک راهی را طی کرده که از این راه می خواهد استحال را ثابت کند که ان شاء الله توضیحش را فردا عرض می کنیم.

### پرسش:

- ۱ - چرا بحث استعمال لفظ در اکثر از یک معنا اختصاص به اشتراک لفظی ندارد؟
- ۲ - چگونگی دو مرحله ای بودن بحث استعمال لفظ در اکثر از یک معنی را بیان کنید.
- ۳ - راه سوم مرحوم نائینی (قدس سره) بر استحال استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد را بیان کنید.

ص: ۴۴۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### استعمال لفظ در اكثر از يك معنا

آخرين راهی که برای استحواله استعمال لفظ در اكثر از معنا ذکر شده؛ یعنی از نظر مقام ثبوت این معنا را مستحیل می دانند، این بود که می گفتند: برای ماهیات وجودات خمسه وجود دارد: وجود عینی خارجی، وجود ذهنی، وجود انشائی - نه در رابطه با همه ماهیات بلکه وجود انشائی در رابطه با بعضی از ماهیات مثل ماهیت طلب و امثاله - وجود کتبی و وجود لفظی.

### وجود لفظی

وجود لفظی این است که هر لفظی بعد از آنکه وضع می شود برای معنا و علقه وضعیه بین لفظ و معنی تحقق پیدا می کند، اقتضاء دارد که لفظ هم یکی از مراحل وجود معنا شناخته شود. به تعبیر دیگر: لفظ وجود تنزیلی برای معناست. یک وجود قائم مقامی برای معنا در لفظ وجود دارد. همان طوری که زید مصداق واقعی ماهیت انسان است و وجود خارجی ماهیت انسان است، لفظ زید هم وجودی است برای معنای زید. وجودی است تنزیلی برای معنای زید. گرچه این لفظ در رابطه با ماهیت خودش وجود واقعی ماهیت خودش است، اما در رابطه با معنا وجود تنزیلی معناست.

به عبارت روشن تر: ما دو قضیه حملیه تشکیل می دهیم «زید انسان» این «قضیه حملیه» و حملش هم شایع صنایی است. ملاک و معیار در حمل شایع صنایی این است که موضوع در قضیه حملیه، اتحاد وجودی داشته باشد با محمول در آن قضیه. در ما نحن فیه موضوع وجود عینی محمول است، وجود خارجی محمول است. انسان وقتی می خواهد تحقق پیدا کند، وقتی می خواهد وجود پیدا کند، وجودات عینیّه خارجیّه اش همین زید و بکر و خالد و امثال ذلک است. پس قضیه «زید انسان» همانطوری که مکرر عرض می کردیم قضیه حملیه است و حملش هم حمل اولی ذاتی نیست بلکه حمل شایع صنایی است. معیار در حمل شایع صنایی اتحاد در وجود خارجی است.

یعنی موضوع وجود عینی محمول است. یک قضیه حملیه دیگر هم داریم، مثل «زید لفظ» که انسان وقتی که در بادی نظر با این قضیه مواجه می شود چنین در ذهنش نمی آید که این امر مثل قضیه «زید انسان» باشد. لفظ «زید» موضوع است، پیدا است که معنای زید موضوع نیست. لفظ زید موضوع است و الا اگر معنایش موضوع باشد که «لفظ» را نمی شود برایش حمل کرد.

پس وقتی که می گوید: «زید لفظ» لفظ زید موضوع است. حالا که لفظ زید موضوع شد سؤال این است که این قضیه حملیه چه نوع قضیه حملیه ای است؟ آیا حمل اولی ذاتی است؟ که معنا ندارد «زید لفظ» حملش اولی ذاتی باشد. در حمل اولی ذاتی اتحاد در مفهوم معتبر است. مفهوم زید با مفهوم لفظ دوتاست، پس حملش حمل شایع صنایی است. در حمل شایع صنایی لازم بود که موضوع مصداق حقیقی و وجود عینی محمول باشد. آیا اینجا هم هست؟ بله برای اینکه لفظ زید را وقتی که در رابطه با ماهیت «لفظ» ملاحظه می کنیم، چون در قضیه «زید لفظ» موضوع لفظ زید است، اما محمول که لفظ «لفظ» نیست، محمول معنای لفظ است نه لفظ «لفظ».

به عبارت روشن تر: خود این «لفظ» برایش لفظ و معنایی است. کلمه «لفظ»، لفظش است، معنایش عبارت از ماهیت لفظ است. هر چیزی که ماهیت لفظ باشد کلمه لفظ شاملش می شود؛ همان طوری که ماهیت انسان یک معنای وسیع گسترده شامل افراد و مصداق است، معنای لفظ هم یک ماهیت گسترده شامل جمیع مصداق لفظ است. معنای کلمه لفظ، لفظ زید را می گیرد لفظ عمرو را می گیرد لفظ بکر را می گیرد لفظ خالد را می گیرد. همه اینها مصداق معنای لفظ است و مصداق ماهیت لفظ است. پس قضیه «زید لفظ» موضوعش عبارت از لفظ زید است و محمولش عبارت از معنای «لفظ» است. لفظ زید، با معنای لفظ چه اتحادی دارد؟ همان اتحادی که زید خارجی با ماهیت انسان دارد، همان اتحادی که این هیكل موجود فی الخارج، با ماهیت کلی انسان دارد و آن این است که بینشان اتحاد وجودی مطرح است و این زید خارجی وجود عینی ماهیت انسان است، لفظ زید هم نسبت به معنای لفظ همین حال را دارد. لفظ زید ماهیتش چیست؟ ماهیت لفظ و این یک مصداقش است، لفظ عمرو و مصداق دیگر ماهیت لفظ است، لفظ بکر مصداق سوم ماهیت لفظ است.

لذا در قضیه «زید لفظ» اگر کسی از ما پرسید که این چه نوع قضیه حملیه است؟ می گوییم: مثل «زید انسان» همانطوری که قضیه حملیه و حملش شایع صناعی است در «زید لفظ» هم مسأله به همین کیفیت است، منتها اینجا موضوعش لفظ زید است و محمولش ماهیت لفظ است. لفظ زید مصداق حقیقی است برای ماهیت «لفظ»، لفظ زید وجود عینی است برای مفهوم «لفظ» و معنی «لفظ»، پس قضیه حملیه است، حملش هم حمل شایع صناعی است.

## وجود تنزیلی

پس نتیجه اینطور شد، که «زید» را اگر به لحاظ معنا حساب کنید، این مصداق واقعی انسان است و فرد واقعی انسان. اگر به لحاظ لفظش حساب کنید، مصداق واقعی ماهیت «لفظ» و مفهوم «لفظ» است. حالا این مستدل می گوید: که مطلب سومی هم اینجا وجود دارد، غیر از دو مطلبی که مسلم است و هر دو قضیه اش قضیه واقعیه است و هیچ خدشه ای در این دو قضیه وجود ندارد. مطلب سوم این است که لفظ زید، یک مرحله ای از معنای خود زید است که دیگر نمی توانیم به آن وجود حقیقی بگوییم، باید اسمش را وجود تنزیلی بگذاریم. بگوییم: لفظ زید، کاری ندارد به ماهیت انسان، ماهیت انسان کجا و لفظ زید کجا؟ اما همین لفظ زید یک مرحله ای از معنا و وجود معنای زید است که آن زید مصداق واقعی انسان و فرد حقیقی انسان است. پس در حقیقت اینجا سه تا مطلب پیدا می شود، زید به لحاظ معنا مصداق واقعی برای انسان است و به لحاظ لفظ از نظر واقعیت، مصداق واقعی «لفظ» و ماهیت «لفظ» است. اما یک عنوان سوم هم دارد که همین «زید لفظ» ی و لفظ زید، یک مرحله ای است از وجود معنای زید و از وجود همین هیکل خارجی که مصداق واقعی ماهیت انسان است. گویا سه عنوان در اینجا جمع می شود، معنای زید مصداق واقعی انسان، لفظ زید از یک نظر مصداق واقعی ماهیت لفظ است و از یک نظر وجود تنزیلی و قائم مقامی معنای خود زید است. پس در نتیجه یک وجود تنزیلی هم برحسب نظر مستدل در اینجا تحقق پیدا کرد.

نتیجه ای که این مستدل می گیرد: یک مطلبی در وجودات حقیقیه مسلم است، در همان قسم اول از وجود که وجود عینی و وجود واقعی است مطلبی آنجا روشن است، آن مطلب این است که آیا دو وجود از یک ماهیت - دو وجود واقعی از یک ماهیت - می تواند در ضمن یک وجود تحقق پیدا کند؟ آیا شما می توانید یک فردی پیدا کنید که این دو فرد انسان باشد؟ دو مصداق واقعی انسان باشد، اما در عین حال در یک وجود باشد؟ در یک لباس وجود این دو تحقق پیدا کند؟ دو وجود واقعی دو وجود حقیقی، دو مصداق عینی ماهیت انسان در یک وجود؟ که وقتی می بینید یک وجود است، اما باطنش دو مصداق برای ماهیت انسان است؟ این یک مطلبی است که «ما سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ» چنین چیزی به گوش ما نخورده و چنین چیزی امکان ندارد. چطور می شود دو عینیت و دو وجود حقیقی

در چهرهٔ یک وجود تحقق پیدا کند؟ دو فرد انسان همیشه دو تا وجود است، اما نشنیدیم که دو فرد انسان در یک وجود تحقق پیدا کند و در یک وجود موجود شود! همیشه تعدد فردیت ملازم با تعدد وجود است. اگر یک فرد شد، شد یک وجود. اگر دو فرد شد، دو وجود است. اگر سه فرد شد سه وجود است. اینها با هم متلازم و غیر قابل انفکاک هستند. در وجودات حقیقیه مسأله اینطور است و ظاهراً هم جای بحث و اشکال نیست. حالا این مستدل اینجا می خواهد نتیجه بگیرد می گوید: اگر در وجودات حقیقیه یک وجود نتواند به عنوان دو وجود مطرح شود، در وجودات تنزیلیه که در باب الفاظ مطرح است، آنجا هم مسأله به همین کیفیت است. چطور می شود یک لفظ وجود تنزیلی دو معنا باشد؟ اگر یک لفظ بخواهد وجود تنزیلی دو معنا باشد، مثل این می ماند که یک فرد انسان جامع دو وجود واقعی انسان باشد. شما در استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا این حرف را می خواهید بزنید: یک لفظ «عین» است اما دو معنا دارد. لفظ هم که وجود تنزیلی معناست، معنایش این است که در مرحله معنا تکرر وجود دارد، تبعاً در وجود تنزیلی هم باید تکرر وجود داشته باشد. آن وقت دو وجود تنزیلی را در یک لفظ شما می خواهید در استعمال واحد مطرح کنید. کلمه «عین» را استعمال کنید و اراده کنید دو معنا را. «فقد اجتمع فی لفظ واحد» و به عبارت اخری: «فی وجود واحد اجتمع وجودان تنزیلیان» و همانطوری که دو وجود حقیقی امکان نداشت که در یک وجود مجتمع شود، دو وجود تنزیلی هم امکان ندارد که در یک وجود اجتماع پیدا کند. در نتیجه محال است لفظ «عین» در اکثر از معنای واحد بتواند استعمال شود. این آخرین دلیل بر استحاله بود.

اگر نظرتان باشد آن دو دلیل اول که یکی مربوط به مرحوم محقق خراسانی (ره) صاحب کفایه بود و دیگری مربوط به محقق نائینی (ره) بود. در آن دو مناقشات و اشکالاتی جریان داشت. در نتیجه از آن دو راه نتوانست استحاله ثابت شود. حالا این دلیل سوم چطور؟ اگر از این دلیل هم جوابی وجود داشته باشد، نتیجه دیگر در باب استحاله مطلب تمام است به این صورت که کسی نمی تواند استحاله را در مقام ثبوت به اثبات برساند.

### تخیلی و غیر عقلانی بودن وجود تنزیلی

دو اشکال در این دلیل جریان دارد: یک اشکال این است که شما که برای وجود اقسامی قائل می شوید و آخرین مرحلهٔ وجود را وجود لفظ برای معنا؛ یعنی «وجود المعنی بالفظ» می دانید، این تقسیم از کجا آمده؟ آیا یک دلیل عقلی این تقسیم را به وجود آورده؟ یک دلیل نقلی به عنوان پشتوانهٔ این تقسیم وجود دارد؟ دلیل عقلی و نقلی به عنوان مؤید این تقسیم وجود ندارد. وقتی مسأله را با عقل خودمان در میان می گذاریم و با دید عقل به این مسأله می نگریم، این حرف را نمی توانیم به عنوان یک حقیقت بپذیریم. بلی، به عنوان مسألهٔ ذوقی و یا مسامحی و تخیلی می شود پذیرفت مثل

تخیلاتی که در علم بدیع وجود دارد. اما به عنوان یک واقعیت اگر انسان بخواهد با مسأله برخورد کند، چطور لفظ وجود معنا می شود؟!

این که شما می گوید لفظ وجود برای معناست منتها برای اینکه خیلی به شما اشکال وارد نشود، یک کلمه تنزیلی هم به عنوان وصف مطرح می کنید و می گوید: «اللفظ وجود تنزیلی للمعنی» - خیلی جاهها انسان گول اصطلاحات را می خورد - اینجا اصلا لفظ و معنا دو مقوله متباین است. لفظ از مقوله ای صوت است، از مقوله کیف است، اما معنا از مقوله جوهر است. «الانسان حیوان ناطق» این از مقوله جوهر است و در باب مقولات ممکن نیست که مقولات با هم اجتماع پیدا کنند. تباعد و تباین بین مقولات مسأله ای بدیهی و واضح است. لفظ زید که از مقوله لفظ و از مقوله کیف است، «کیف ممکن ان یکون وجودا للمعنی الذی هی من مقوله الجوهر؟» مگر کیف و جوهر قابل اجتماع هستند؟ مگر کیف و جوهر می توانند ارتباط اتحادی پیدا کنند؟ واقعه را اگر بخواهید حساب کنید «لا یعقل ان یکون اللفظ وجودا للمعنی» مگر با همان چیزهای مسامحی و ذوقی و تخیلی انسان بخواهد با مسأله برخورد کند. اما اگر با نظر دقیق و بدون مزاح و شوخی بخواهد مسأله را ملاحظه بکند هیچ ارتباطی بین لفظ و معنا از نظر وجودی تحقق ندارد، فقط ارتباط وضعی وجود دارد، یک وضعی آمده لفظی را انتخاب کرده برای معنایی وضع کرده است، مثل پدری که برای فرزندش نامگذاری می کند، مدتها می نشیند فکر می کند گاهی با قرآن تفأل می زند، گاهی هم با مشاوره یک اسمی را انتخاب می کند. اما بین این اسم و این بچه ارتباط ذاتی هم وجود ندارد، یک ارتباط اعتباری، یک ارتباط وضعی، یک ارتباط قراردادی بین اینها وجود دارد و آن هم به این کیفیت که این حاکی از اوست. این دلالت بر او می کند اما اینکه این وجود اوست که مدعای مستدل این است، این چه ارتباطی به مسأله لفظ و معنا دارد؟ چطور ما می توانیم لفظ را یکی از وجودات معنا بشماریم در حالی که هیچ ارتباطی بین مقوله این دو تا اصلا وجود ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): کلمه تنزیل را بمعنی مسامحه معنی کنید بله، خود معنای تنزیل؛ یعنی مسامحه. پس معنایش این شد که وجود حقیقی نیست وجود مسامحی است، معنای وجود مسامحی؛ یعنی آدم باید چشمش را ببندد و بگوید: «هذا وجود» و الا- اگر بخواهد درست نگاه کند نمی تواند بگوید: «اللفظ وجود للمعنی» کما اینکه اگر ابتداء هم کسی این حرف را بزند شاید مورد مضحکه واقع شود. کسی بگوید: «اللفظ وجود للمعنی»، می گویند بین لفظ و معنا چه ارتباطی است که شما می خواهید لفظ را وجود معنا قرار دهید؟

این اولاً- که اصل مسأله که وجود لفظی را به عنوان یک مسأله حقیقی و واقعی اگر بخواهیم با آن برخورد کنیم اصل قصه دروغ است.

(سؤال... و پاسخ استاد): بله مثل قضیه «زید عدل» آن هم مبنی بر تسامح است و الا قضیه «زید

عدل» به عنوان یک قضیه واقعیه نمی تواند مطرح باشد.

### بررسی امکان دو وجود تنزیلی در یک لفظ

اشکال دوم: مسأله اساسی همین اشکال دوم است. بر فرض که ما قبول کردیم، دیگر از این بالاتر نیست که وجود معنا به لفظ یک وجود حقیقی در مرحله خودش باشد. پس یکی از اقسام وجود، وجود لفظی است، لکن مستدل یک حرف دیگری داشت. می گفت: همانطوری که دو وجود حقیقی در یک وجود نمی تواند اجتماع پیدا کند، دو وجود تنزیلی هم در یک وجود نمی تواند اجتماع پیدا کند. می گوییم: چرا؟ چه دلیلی بر این مطلب قائم شده است؟ اگر دو وجود حقیقی نتوانست در یک وجود مجتمع بشود، چرا دو وجود تنزیلی هم نمی شود در یک وجود مجتمع شوند؟ چه دلیلی بر این مماثلت اقامه کردید؟ اگر دو وجود حقیقی در یک وجود نتوانست مجتمع شود، دو وجود تنزیلی هم نباید بتواند مجتمع شود نیاز به دلیل دارد. «ما الدلیل علی هذا القیاس و هذا المشابهة و هذه المماثلة» اگر دلیل نداشته باشید استدلالتان باطل است. تازه ما در مقابل، دلیل برخلاف داریم.

دلیل برخلافش هم آن است که شما در استدلالتان البته با توضیح من، ذکر کردید و خودتان به آن توجه نکردید و آن این است که شما می گوئید: دو وجود تنزیلی نمی تواند در یک جا مجتمع شود. ما از شما می پرسیم دو وجود تنزیلی مهم تر است یا یک وجود حقیقی و یک وجود تنزیلی؟

به عبارت روشن تر: سه مسأله اینجا هست، یکی اجتماع دو وجود حقیقی که محور استدلال است. یکی اجتماع دو وجود تنزیلی که محل بحث ماست. یکی برزخ بین این دو، اجتماع وجود حقیقی با وجود تنزیلی. اگر اجتماع دو وجود تنزیلی امکان نداشته باشد، اجتماع وجود حقیقی و تنزیلی به طریق اولی امکان ندارد برای اینکه این نزدیک تر به اجتماع دو وجود حقیقی است، یک قدم به اجتماع دو وجود حقیقی نزدیکتر است. پس اگر اجتماع دو وجود تنزیلی امکان نداشته باشد، باید اجتماع وجود حقیقی و تنزیلی هم معنا نداشته باشد در حالی که در همان مثالی که خودتان زدید، در مسأله «زید لفظ» اجتماع وجود حقیقی و تنزیلی است، برای اینکه لفظ زید، مصداق واقعی ماهیت لفظ است یعنی وجود حقیقی ماهیت لفظ است و از طرفی هم وجود تنزیلی معنای زید است.

پس لفظ زید، «اجتمع فیها وجودان، وجود حقیقی لماهیه لفظ زید و وجود تنزیلی بالاضافه الی معنی زید» لفظ زید شما می گوئید: وجود تنزیلی معنای زید است و از طرفی لفظ زید وجود حقیقی ماهیت لفظ است. پس چطور در لفظ زید «اجتمع وجودان حقیقی و تنزیلی»؟

اگر شما بگوئید: اینجا طرف حساب دو تا شده است، برای اینکه وجود حقیقی برای ماهیت لفظ است و وجود تنزیلی برای معنای زید است، طرف حساب دو تا است؛ خوب می گوییم: در ما نحن فیه هم طرف حساب دو تا است. شما وقتی لفظ «عین» را در «عین باکیه» و «عین جاریه» استعمال می کنید



دو تا طرف حساب دارید، لفظ عین با توجه به معنای باکیه، وجود تنزیلی باکیه است و با توجه به معنای جاریه وجود تنزیلی جاریه است. پس لفظ عین هم «وجود تنزیلی للعین الباکیه» و هم «وجود تنزیلی للعین الجاریه» کما اینکه زید در «زید لفظ» هم وجود حقیقی برای ماهیت لفظ است و هم وجود تنزیلی برای معنای زید است. پس ما از اینکه می بینیم در یک جا وجود حقیقی و وجود تنزیلی مجتمع می شوند، کشف می کنیم که دو تا وجود تنزیلی بطریق اولی قابل اجتماع است. آنچه مسلم است این است که دو وجود حقیقی نمی تواند در یک وجود مجتمع شود. اما اگر از دو وجود حقیقی گذشتیم، می خواهد آن دو تای دیگر تنزیلی باشد یا یکی حقیقی و دیگری تنزیلی، اجتماعشان در وجود واحد هیچ مانعی ندارد. در نتیجه؛ آخرین دلیلی هم که برای استحاله در مقام ثبوت مطرح شد نتوانست استحاله را ثابت کند و نتیجه بحث در مرحله اول و مقام اول این می شود که استعمال لفظ در اکثر از معنا «لا یکون مستحیلا فی مقام الثبوت» لکن این مقدار کافی نیست باید مقامات دیگر هم ان شاء الله مورد بحث واقع شود.

### پرسش:

۱ - عدم امکان اتحاد دو وجود تنزیلی برای استحاله استعمال لفظ در اکثر از یک معنا را بیان کنید.

۲ - به چه دلیل وجود تنزیلی حقیقت ندارد؟

۳ - چرا دو وجود تنزیلی در یک لفظ محال نیست؟

۴ - وجود تنزیلی و یا وجود لفظی را توضیح دهید.

ص: ۴۴۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### استحالة استعمال لفظ در اكثر از معنای واحد

در استعمال لفظ در اكثر از معنای واحد بعد از آنکه از مرحله ثبوت، یعنی مرحله امکان گذشتیم و قائل شدیم به اینکه استحاله ای در این معنا تصوّر نمی شود، جمعی از بزرگان، قائل به خلاف یعنی استحاله شدند. حالا که ما قائل به امکان شدیم، در مرحله دوم بحث در این واقع می شود که این استعمال ممکن، این استعمال غیر مستحیل، آیا جایز است از نظر لغت، از نظر واضع این معنا جایز است یا در عین اینکه امکان دارد «لکنه غیر جائز»، برای اینکه هر امر ممکنی را ما دلیل بر جواز و ترخیص درباره او نداریم؟ حالا در این مرحله این معنا باید مورد بحث واقع بشود.

در این مرحله می گوییم: ما در باب مشترکات و اشتراک لفظی بیش از این مقدار بر ایمان ثابت نشده است که مثلا یک واضع واحد، حالا این واضع واحد هم که فرض می کنیم به عنوان حد اکثر است و الا بعدا عرض می کنیم ان شاء الله که در ریشه اشتراک لفظی که شاید هم قبلا اشاره ای شد به این معنا، حالا حد اکثرش این است که ما یک واضع واحدی داریم و این واضع واحد، با توجه و التفات، لفظ عین را برای هفتاد معنا وضع کرد، یک روز روی کرسی وضع قرار گرفت و لفظ عین را برای عین باکیه وضع کرد، روز دیگر باز روی کرسی وضع قرار گرفت و لفظ عین را برای عین جاریه

وضع کرد، همینطور با وضع های متعدد و با توجه و التفات لفظ عین را برای هفتاد معنا وضع کرد.

دیگر این مصداق خیلی روشن و بالای اشتراک لفظی است، اما این وضع چه اقتضائی دارد؟ آیا در کنار این وضع، واضع یک شرطی را ذکر کرده است؟ یک التزامی را و یک تعهدی را در کنار این وضع مطرح کرده است؟ گفته که من لفظ عین را برای هفتاد معنا وضع کردم اما به شرط این که شما در مقام استعمال در بیش از یک معنا استعمال نکنید؟ آیا چه چیزی شهادت به چنین تعهد و اشتراطی می دهد؟ بحث در امکان و استحاله اش نیست، بحث در این است که آیا چنین تعهدی واقعیت دارد؟ و به عبارت دیگر: آیا نفس این معنا، که واضع لفظ را برای هفتاد معنا وضع بکند، این اقتضا می کند عدم جواز استعمال در اکثر از معنای واحد را؟ این فقط یک راهی دارد، آن راهی است که مرحوم محقق قمی در کتاب قوانین ذکر کرده اند که ما بیان ایشان را ان شاء الله همین امروز عرض می کنیم، ببینیم که بیانشان درست است یا نه؟ اما همین طوری، صرف اینکه لفظ برای چند معنا وضع شده است و در کنار این وضعها هیچ گونه اشاره ای از ناحیه واضع نشده باشد که شما حق ندارید در مقام استعمال، لفظ را در بیش از یک معنا استعمال بکنید، آیا با نبودن چنین اشتراط و تعهدی از ناحیه واضع ما می توانیم بگوییم: «لا يجوز لنا»؟ این «لا يجوز لنا» باید روی حساب و مبنا باشد، مسأله وضع در اختیار واضع است. اگر واضع وضع کرد و به دنبال وضع، استعمال تحقق پیدا کرد، وضع هم مقدمه استعمال است، اگر واضع چنین حرفی نزده باشد، چنین مطلبی را بیان نکرده باشد، چنین تعهدی را نگرفته باشد آیا همین طوری ما می توانیم بگوییم: «لا يجوز الاستعمال»؟ بگوییم: کسی حق ندارد که لفظ عین را با اینکه هفتاد تا معنای موضوع له دارد، در استعمال واحد نمی تواند بیش از یک معنا را اراده بکند، اگر گفت: «رأيت عينا» حتما باید یکی از معانی عین را اراده کرده باشد و نمی تواند با «رأيت عينا» افاده بکند که مرئی او دو تا عین بوده و دو معنا از معانی عین بوده است. این یک مطلبی است مربوط به واضع، در حالی که ما مراجعه می کنیم، هم به تاریخ مراجعه می کنیم و هم به کتاب لغت مراجعه می کنیم، آیا کدامیک از کتب لغت وقتی که هفتاد معنا برای عین ذکر می کند می گوید: به شرط اینکه شما در مقام استعمال بیش از یک معنا را اراده نکنید؟ کدام یک از کتب لغت دلالت بر این معنا دارد و کدام تاریخی حکایت از این معنا می کند و شهادت به این معنا می دهد؟ پس همین طوری ما نمی توانیم قائل به عدم جواز بشویم، مگر اینکه مستند به واضع باشد و واضع هم چنین چیزی «لم ينقل منه اصلا».

### دلیل محقق قمی (ره) بر عدم جواز استعمال در اکثر از معنای واحد

تنها یک راه در اینجا هست، آن راهی که مرحوم محقق قمی (ره) در کتاب قوانین پیموده و ایشان می خواهد بفرماید که لازم نیست که واضع چیزی را ذکر کرده باشد، لازم نیست که واضع عدم جواز

را بیان کرده باشد، یک جهت دیگری در اینجا وجود دارد که آن جهت اقتضای منع می کند و آن جهت این است: ایشان در دنبال کلام صاحب معالم و در حقیقت، اشکال به صاحب معالم که صاحب معالم معانی را مقید به قید وحدت می داند که البته اگر چنین تقیدی باشد ما بعداً در این مرحله صحبت می کنیم که خود صاحب معالم از راه تقید عدم جواز را استفاده نمی کند، بلکه مسأله مجازیت استعمال مشترک را استفاده می کند. مرحوم محقق قمی می فرماید: این تقید به قید وحدت در معانی مشترک مطرح نیست، اینطور نیست که واضع گفته باشد: من لفظ عین را برای باکیه مقیده به تنهایی و به قید وحدت وضع می کنم، یا در وضع دوم بگویند: لفظ عین را برای جاریه مقیده به قید وحدت من وضع می کنم، این نیست مسأله، بلکه مسأله یک جهت و یک صورت دیگری دارد. آن صورتش این است که می فرماید: واضع وقتی که می خواسته لفظ را وضع بکند بلا اشکال لفظ را ملاحظه کرده است، معنا را هم تصور کرده است، آن وقت بحث این است که آن معنا را که واضع در حال وضع لفظ ملاحظه می کرد خودش اتصاف به وحدت داشت، خودش در حال و در شرایط وحدت بود، بدون اینکه واضع چنین قیدی را در معنای موضوع له مطرح بکند، نه، واضع لفظ عین را برای عین باکیه وضع کرد، اما عین باکیه در چه حالی موضوع له واقع شد؟ عین باکیه در چه شرایطی موضوع له لفظ عین قرار گرفت؟ در حالی که فقط خودش بود، در حالی که بالذات اتصاف به وحدت داشت، در حالی که همراه او معنای دیگری نبود، برای اینکه وقتی که لفظ عین را برای عین باکیه وضع می کرد تنها خود عین باکیه متصور و ملحوظ واضع بود و حتی در وضع دوم و سوم هم همینطور است. فردا وقتی که می خواست لفظ عین را برای عین جاریه وضع بکند باز عین جاریه را به تنهایی ملاحظه کرد، نه با قید تنهایی، یعنی خودش را ملاحظه کرد، در حالی که معنای دیگری همراه او نبود ملاحظه شد، در حالی که غیر از خودش معنای دیگری در کار نبود ملاحظه شد و موضوع له قرار گرفت.

مرحوم محقق قمی (ره) همانطوری که از عبارتشان در قوانین استفاده می شود خیلی روی این معنا تأکید دارند و تقریباً از ایشان این مطلب استفاده می شود و یکی از جهاتی است که ایشان به آن تنبه پیدا کرده اند و مسأله بسیار مهمی است. پس در حقیقت، موضوع له در الفاظ مشترک، معانی مقید به قید وحدت نیست، بلکه معانی در حال وحدت، یعنی آن موقعی که وضع می خواست به او تعلق بگیرد، آن موقعی که لحاظ به او تعلق می گرفت، آن موقعی که در تصور واضع مطرح می شد خودش مطرح بود، خودش متصور بود، خودش ملحوظ بود، خودش موضوع له بود. وقتی که اینطور شد آن وقت ایشان می فرماید که همین مقدار که معانی در حال وحدت موضوع له الفاظ مشترک قرار گرفته، همین کفایت می کند، برای اینکه شما در استعمال واحد حق ندارید که در بیش از یک معنا استعمال بکنید، برای اینکه استعمال باید تأسی از وضع بکند، استعمال باید «طابق النعل بالنعل» دنبال وضع برود، آن خصوصیتی که در حال وضع مطرح است، آن خصوصیتی که در حال

وضع موجود است، آن حالاتی که در حال وضع تحقق دارد آنها هم باید در استعمال رعایت بشود، آنها هم در استعمال مورد نظر قرار بگیرد و چون معانی، در هنگام وضع دارای صفت وحدت بوده و در حال وحدت بوده، این حال وحدت در استعمال هم باید ملاحظه بشود و شما لفظ مشترک را در بیش از معنای واحد نتوانید استعمال بکنید.

پس در حقیقت، خلاصه بیان مرحوم محقق قمی صاحب کتاب قوانین (ره) به این برمی گردد که لازم نیست که واضع یک تعهد و التزامی داشته باشد، لازم نیست که واضع ما را منع بکند از استعمال در اکثر از معنای واحد، اگر واضع حرفی هم نزند و شرطی هم در ضمن وضع نداشته باشد، نفس همین معنا که معانی در هنگام وضع اتصاف ذاتی به وحدت داشتند همین ما را الزام می کند که در حال استعمال هم ما باید این حالت را حفظ بکنیم و این حالت را رعایت بکنیم. لذا از این راه می گوئیم: «لا يجوز استعمال اللفظ المشترك» در اکثر از معنای واحد. آیا این بیان محقق قمی تمام است یا اینکه این بیان نمی تواند یک مانع و رادعی برای جواز استعمال قرار بگیرد؟

### اشکالات استاد به بیان مرحوم محقق قمی (ره)

در اینجا دو اشکال به ایشان متوجه است، یک اشکال که اساس اشکال هم همین است این است که می گوئیم همه حرفهای شما را می پذیریم که معانی در حال وضع اتصاف به وحدت داشته است «کان فی حال الوحده» می گوئیم: درست است، اما کبرای این مسأله از کجا ثابت شده که تمام خصوصیات و شرائط و حالات و مقارنات حال الوضع را باید در استعمال رعایت کنیم؟ این معنا از کجا ثابت شده که تمام حالات باید در حال استعمال مراعات بشود؟ اگر اینطور است پس شما خصوصیات واضع را هم بگوئید که در استعمال دخالت دارد، خصوصیات حالات واضع را هم بگوئید که در استعمال دخالت دارد، خصوصیات زمان وضع را هم بگوئید که در استعمال دخالت دارد، برای اینکه این معنا در حالی که می خواست موضوع له قرار بگیرد فرض کنید که یک ساعت به ظهر بوده است، اگر یک ساعت به ظهر این لفظ برای این معنا وضع شده است آیا درست است که تعبیر کنیم: این معنا در حالی که می خواسته موضوع له قرار بگیرد زمانش یک ساعت به ظهر بوده است، پس شما باید در حال استعمال، این یک ساعت به ظهر را رعایت کنید، یعنی حق نداشته باشید که این لفظ را در این معنا در غیر یک ساعت به ظهر استعمال بکنید. آیا می شود کسی چنین حرفی بزند؟ یا اینکه اگر واضع یک خصوصیتی داشت، مثلاً رو به قبله نشسته بود و لفظ را برای معنا وضع می کرد «تبرکاً و تیمناً» ما هم این جور بگوئیم: این معنا در حالی موضوع له لفظ قرار گرفت که «کان الواضع مستقبلاً للقبلة فيجب عليكم في مقام الاستعمال رعایه هذا المعنى»؟ آیا درست است که کسی این حرفها را بزند؟ پس اگر معنا در هنگام وضع در حال وحدت بود، یعنی خودش اتصاف به

وحدت داشت، بدون اینکه این قید وحدت ملحوظ واضح باشد، بدون اینکه واضح عنایتی به مسأله وحدت داشته باشد چه دلیلی دارد که در مقام استعمال خصوصیات غیر ملحوظه للواضع را در مقام استعمال رعایت بکنیم؟ نه، هر خصوصیتی که در رابطه با وضع است و ملحوظ واضح است و یا تعهد و التزامی واضح در کنار او مطرح کرده است اینها لازم الرعایه است و الا حالات و مقارنات و خصوصیات الی ما شاء الله در هنگام وضع وجود داشته است و هیچ لازم نیست که در مقام استعمال ما این خصوصیات را رعایت بکنیم. پس این مسأله ای که مرحوم محقق قمی ذکر می کنند کبرایش مورد مناقشه است، درست است که معانی «کانت فی حال الوحده» اما چه لزومی دارد رعایت این حال و رعایت این اتصاف، با اینکه هیچ گونه موردنظر واضح و مورد عنایت واضح قرار نگرفته است؟ عمده جواب از مرحوم محقق قمی عبارت از این معناست.

لکن یک اشکال دیگر ما به ایشان داریم و آن این است که، اگر ما فرض کنیم که همه حرفهای شما درست است، تازه در تمام اشتراکهای لفظی این حرف شما جریان ندارد، ما یک سری مشترکات لفظی داریم که این حال وحدت و اتصاف به وحدت در آنها دروغ است اصلا، در عین اینکه مشترک لفظی است لکن حال وحدت هم در آن وجود ندارد، چنین مشترک لفظی در کجاست؟ شما نظرتان هست ما وقتی که اقسام وضع را بیان می کردیم یکی از اقسام وضع عبارت از این معنا بود، وضع عام و موضوع له خاص. وضع عام و موضوع له خاص، عبارت از این معنا بود که واضح وقتی که می خواهد لفظ را وضع بکند یک معنای عام و کلی را در نظر می گیرد اما برای خود این کلی وضع نمی کند، برای این معنای عام وضع نمی کند، بلکه برای مصادیق این معنای عام وضع می کند، که موضوع له، معنای عام نیست، بلکه موضوع له، مصادیق این معنای عام است. ما آنجا هم عرض کردیم که اگر مسأله اینطوری شد اسمش را ما باید چه بگذاریم؟ اسمش را غیر از مشترک لفظی چیز دیگری باید بگذاریم؟ مگر مشترک لفظی کدام است؟ آنجایی که لفظ واحد باشد و معنا متعدد، آیا در اینجا لفظ، واحد و معنا متعدد نیست؟ لفظ که یک لفظ است و معنا متعدد است، دیگر تعددش هم هفتاد تا نیست، تعددش میلیونها و میلیاردهاست، به اندازه مصادیق این عام و افراد این عام شما موضوع له دارید، منتها این یک مشترک لفظی است که با یک دانه وضع تحقق پیدا کرده است، مثل مشترک لفظی عین نیست که فرضا هفتاد تا وضع در آن تحقق پیدا کرده، هر روزی واضح بر کرسی نشسته و یک معنا را موضوع له قرار داده است، نه، اینجا به وضع واحد «وضع لفظا واحدا لمعانی متعدده» و تعددش هم به اندازه تعدد افراد این معنای عام و مصادیق معنای عام است. پس لفظ، واحد و معنا متعدد، هر کجا که لفظ، واحد است و معنا متعدد است ما چاره ای نداریم از اینکه اسمش را اشتراک لفظی بگذاریم. اگر بخواهیم بگوییم که مشترک لفظی نیست پس به نظر شما چیست؟

(سؤال... و پاسخ استاد:) اگر مشترک معنوی است پس بین وضع عام و موضع له عام و وضع عام

موضوع له خاص چه فرقی است؟ آن مشترک معنوی برای وضع عام و موضوع له عام است، یعنی همان معنای عامی را که ملاحظه کرده، لفظ را برای همان معنای عام وضع کند، این مشترک معنوی است، برای اینکه یک معنا تصور شد، معنای عام، لفظ هم برای همین معنای عام وضع شد. اما در وضع عام و موضوع له خاص می گویند که موضوع له خاص است، مگر در خاص هم اشتراک هست؟ مگر خصوصیت با اشتراک معنوی می سازد؟ موضوع له خاص است، خاص همیشه جزئی است، منتها یک دانه نیست، به اندازه افراد این معنای عام است. چاره ای نیست جز اینکه اینجا را مشترک لفظی شما بنامید، غیر از این راهی ندارد، مشترک معنوی برای وضع عام و موضوع له عام است و مشترک لفظی یک شعبه اش این است.

اگر این شد که واضع به وضع واحد، لفظ را برای یک میلیون معنا وضع کرد آیا دیگر می توانید بگویید: معانی «کان فی حال الوحده»؟ این «فی حال الوحده» برای آنجایی است که هر روزی بخواهد روی کرسی وضع بنشیند و یک وضع مستقلی داشته باشد، امّا آنجایی که به یک دانه وضع در برابر یک میلیون معنا لفظ را وضع می کند به صورت اشتراک لفظی، باز هم هر معنا «کان واحدا»؟ برای یک میلیون معنا وضع کرده، دیگر نمی توانیم بگوییم: «کانت المعانی فی حال الوحده، کانت المعانی متصفه بالوحده» این برای آنجایی است که تعدد وضع در کار باشد، اما آنجایی که به وضع واحد برای معانی متعدده وضع بکند، مثل وضع عام و موضوع له خاص، دیگر صغرای حال الوحده هم دروغ است، در مناقشه اول، مناقشه کبروی بود، اما در اینجا دیگر صغرایش هم دروغ است، دیگر نمی توانیم بگوییم که «کانت المعانی فی حال الوحده» نه، همه معانی کنار هم چیده شده، منتها هر کدامشان در موضوع له بودن استقلال دارد، به صورتی که اشتراک لفظی تحقق پیدا می کند. لذا اگر فرضا بیان محقق قَمّی را هم بپذیریم و از مناقشه کبروی صرف نظر کنیم در این قسم از مشترکات لفظیه کلام ایشان نمی تواند جریان پیدا کند، اینجا مسأله حال الوحده از نظر صغرا محل مناقشه و محل منع است.

### نتیجه بحث در عدم جواز استعمال لفظ در اکثر از معنا

نتیجه اینطور شد که در این مرحله از بحث که مرحله جواز و عدم جواز است ما یک دلیلی بر عدم جواز نتوانستیم پیدا کنیم، که بگوییم: «لا يجوز» استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد، مخصوصا با توجه به اینکه در کلمات ادبا و کلمات شعرا ما گاهی برخورد می کنیم به اینکه آنها استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد کرده اند، مخصوصا در بعضی از اشعار که یک وقت در ذهن من بود چند تا شعر و حالا یادم نیست، در اشعار، انسان برخورد می کند که شعرا استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد کرده اند و نمی تواند انسان ملتزم بشود به اینکه استعمال ادبا و شعرا استعمالهای غیر

مجاز بوده است و برخلاف آنچه که واضع ترخیص داده یک چنین استعملاتی از اینها تحقق پیدا کرده است. لذا در این مرحله هم مسأله همان جواز استعمال است و راهی برای عدم جواز نمی توانیم داشته باشیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): عرض کردم که ما همان کلیش را، یعنی همان فرد بالایش را ما قائل می شویم و این اشکالات را می کنیم، من که اشاره کردم این را، فرض کردیم که واضع یک نفر است، با توجه هم آمده و لفظ عین را برای هفتاد معنا وضع کرده است، هر روز یک دانه وضع از او تحقق پیدا کرده است، که دیگر بالا-تر از این در باب مشترک ما نمی توانیم فرض بکنیم، مع ذلك حرف مرحوم محقق قمی تمام نیست. حالا اینکه بخواهیم اصل این معنا را منکر بشویم که اصلا این اشتراک، به علت تعدد واضع پیدا شده است یا به اعتبار تعدد قبائل، آنها یک بحثهای دیگری است، لکن ما این راه برایمان باز است که روی همین فرض هم می توانیم مسأله را انکار بکنیم.

مرحلۀ سوم همین بود که ایشان اشاره کردند، حالا اگر ما قائل به جواز استعمال شدیم این بحث دیگر تنها در باب مشترک است، آنجا اگر بخواهد در یک حقیقت و مجاز، یا در دو تا مجاز استعمال بکند، آنجا دیگر این بحث جریان ندارد، در باب مشترک که دو تا معنای حقیقی مستعمل فیه است، آیا این استعمال جائز به صورت حقیقت مطرح است؟ یعنی «استعمال حقیقی فی کلا المعنیین»؟ یا «استعمال مجازی فی کلا المعنیین»؟ یا اینکه بین مفرد و تثنیه و جمع در این مرحله باید تفصیل قائل شد، به این نحو که صاحب معالم اختیار فرمودند، که ما بگوییم: در مفرد استعمال جائزش به صورت مجاز است، اما در تثنیه و جمع استعمال جائزش به صورت حقیقت است. این هم دیگر یک بحثی است مربوط به مرحلۀ سوم بعد از فراغ از آن دو مرحله ای که گذشت.

### پرسش:

۱ - ادله قائلین به استحاله استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد را بیان کنید.

۲ - راه حل مرحوم محقق قمی (ره) در عدم جواز استعمال در اکثر از معنای واحد چیست؟

۳ - اشکالات استاد به بیان مرحوم محقق قمی (ره) را توضیح دهید.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### جواز استعمال لفظ در اکثر از یک معنی

در مرحله سوم بحث، بعد از آنکه از مقام اول فارغ شدیم و ثابت شد که هیچ گونه استحاله ای در استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد وجود ندارد و بعد از آنکه در مرحله دوم هم دلیلی بر عدم جواز استعمال از ناحیه واضع و وضع پیدا نشد و در نتیجه استعمال به این کیفیت جائز شد. حالا بحث در این است که آیا این استعمال، مطلقاً عنوان حقیقت دارد یا مطلقاً عنوان مجاز دارد یا اینکه همانطوری که صاحب معالم (قدس سره) اختیار کردند بین مفرد و تشبیه و جمع فرق وجود دارد، یعنی در مفرد به صورت مجاز جایز است، اما در تشبیه و جمع به صورت حقیقت جایز است؟ عمده در این مرحله، همین بیان صاحب معالم است که باید این بیان را ملاحظه کنیم و ببینیم که تمام است یا ناتمام؟ آن وقت ضمن ملاحظه بیان ایشان، هم وجه آن دو قول دیگر ظاهر می شود و هم اینکه حق با کدامیک از اقوال ثلاثه است؟ این هم روشن می شود ان شاء الله.

صاحب معالم در رابطه با مفرد که استعمال را استعمال مجازی قرار می دهند استدلال می فرمایند: هر یک از این معانی مشترک و معانی موضوع له، موضوع له خود معنا نیست، موضوع له ذات معنا نیست، بلکه موضوع له عبارت است از معنا «مقیداً بقید الوحده و مشروطاً بشرط الوحده».

اینکه شما می‌گویید: عین باکیه، معنایش عین باکیه است، اینطور نیست، عین باکیه تمام المعنی نیست، عین باکیه مقید به قید وحدت موضوع له است، موضوع له در این وضع یک معنای مقید است. در وضع دوم هم به همین کیفیت است، وقتی که لفظ عین را واضح برای عین جاریه وضع کرد موضوع له بتمامه عین جاریه نیست، بلکه عین جاریه مقیدا بقید وحدت و تنها بودن و همراه نداشتن است، این قید داخل در موضوع له است. این غیر از آن بیان مرحوم محقق قمی است که ما دیروز ذکر کردیم.

### بیان صاحب معالم(ره) در فرق میان مفرد و تنبیه و جمع

#### اشاره

مرحوم محقق قمی(ره) می‌فرمود: موضوع له ذات المعنی است، هیچ قید و شرطی از نظر واضح در موضوع له دخالت ندارد، لکن معنا هنگامی که موضوع له واقع می‌شد خودش دارای وصف وحدت بود، خودش دارای اتصاف به وحدت بود، منتها می‌فرمود که این حالات و این اتصافات باید در حال استعمال ملاحظه بشود و ما هم عرض کردیم که دلیلی بر لزوم ملاحظه نداریم. اما صاحب معالم(ره) قید وحدت را داخل در موضوع له می‌داند، یعنی در حقیقت، واضح لحاظ کرده، واضح با توجه به قید وحدت این معنا را موضوع له قرار داده است. پس موضوع له در معانی مشترکه، ذوات معانی نیست، بلکه معانی، هر کدام «مع قید» و آن قید عبارت از وحدت و تنها بودن است.

بعد صاحب معالم نتیجه می‌گیرد، می‌گوید: اگر در معنای موضوع له قید وحدت دخالت داشت، شما اگر خواستید کلمه عین را در استعمال مفرد در دو معنا استعمال بکنید معنایش این است که این قید وحدت را می‌خواهید کنار بزنید، معنایش این است که جزء موضوع له را می‌خواهید کنار بزنید، معنایش این است که لفظ موضوع «للكل» را شما در جزء می‌خواهید استعمال بکنید، کلمه عین که برای عین باکیه «مع قید الوحده» وضع شده است در اینجایی که شما دو تا معنا را اراده می‌کنید جزء موضوع له و قید وحدت را شما در استعمال، از موضوع له کم می‌کنید. پس لفظ موضوع «للكل» را در جزء استعمال می‌کنید و استعمال لفظ موضوع «للكل» در جزء «یکون مجازا». لذا در مفرد، علت اینکه ایشان می‌فرماید: ما قائل به مجازیت هستیم همین است. یک بیانی هم ایشان در تنبیه و جمع دارند که ما اول مسأله مفرد را با ایشان تمام کنیم و بعد نوبت برسد به مسأله تنبیه و جمع ان شاء الله.

#### اشکالات استاد بر صاحب معالم(ره)

اینجا یک اشکالی مرحوم آخوند(ره) در کفایه به صاحب معالم دارند که آن اشکال ولو اینکه ما در آن دوره ای که بحث کردیم مناقشه ای در اشکال مرحوم آخوند نداشتیم، اما حالا یک مناقشه ای به نظرم می‌آید که عرض می‌کنیم ان شاء الله، دو اشکال هم غیر از اشکال مرحوم آخوند به صاحب

معالم هست.

یک اشکال که اساس اشکال است این است که ایشان گفت: ما شنیده ایم که هر مدّعی نیاز به اثبات دارد، دلیل باید بر اثبات مدّعا اقامه بشود و الا هر مطلبی را اگر انسان بخواهد به صرف ادعا بپذیرد، لازمه اش این است که انسان خیلی مطالب را همینجوری بپذیرد. شما صاحب معالم که ادعا می کنید که موضوع له، معانی به قید الوحده است، از کجا شما این حرف را آورده اید؟ دلیل شما بر اینکه قید وحدت در موضوع له دخالت دارد و واضع همانطوری که ذات معنا را ملاحظه کرده است قید وحدت را هم ملاحظه کرده است، چیست؟ اگر شما کتابهای لغت را در این باب می خواهید مطرح قرار بدهید، می گوئیم: این کتب لغت، وقتی که شما به کلمه عین می رسید، برای عین معانی مختلفه نقل می کنند، کجا دارد که کلمه وحدت هم جزء معنا هست؟ کجا دارد که قید وحدت هم جزء معنا هست؟ مثلاً ما گاهی یک الفاظی داریم که برای دو معنای متضاد وضع شده اند، مثل کلمه «قرء» که مشترک لفظی بین طهر و حیض است، شما تمام کتابهای لغت را مراجعه کنید، ببینید وقتی که کلمه قرء را می خواهید معنا بکنند آیا می گویند: «وضع للطهر وحده و للحیض وحده»؟ این کلمه «وحده» را شما در هیچ یک از کتابهای لغت در دنبال معنای قرء ملاحظه نمی کنید و همینطور سایر الفاظ مشترکه. پس همین مقدار که انسان بنشیند و پیش خودش حساب بکند و ببیند که شاید به نظرش بد نیاید که قید وحدت را در موضوع له برایش مدخلیت قائل بشود، این یک ادعایی است، این یک حرفی است که «یحتاج الی دلیل و لم یقم ائی دلیلا علیه» نه دلیلی ایشان اقامه کرده اند بر این مسأله و نه دلیلی خارجا می تواند قائم بر این مسأله بشود، برای اینکه ما چه راهی داریم برای اثبات این معنا؟ فقط مسأله کتب لغت است و کمترین اشاره ای در کتب لغت به این معنا نشده است. لذا چیزی که اساس حرف صاحب معالم را از بین می برد این است که بیان ایشان مدّعی بدون دلیل است و هیچ دلیلی بر این معنا نه هست و نه ایشان اقامه کرده اند، این یک اشکال که ما داریم به کلام ایشان. حالا اشکال مرحوم آقای آخوند را بعد عرض می کنیم.

اشکال دوم خودمان این است که حالا فرض کردیم و قبول کردیم که قید وحدت همراه معنا دخالت در موضوع له دارد و موضوع له معنای مقتید به قید وحدت است، قبول کردیم این معنا را، لکن دو جور اینجا تصور می شود: یک وقت موضوع له یک معنای مرکبی هست «العین الباکیه و الوحده» یک چنین چیزی، که عین باکیه یک جزء معنای موضوع له است و وحدت هم یک جزء دیگر معنای موضوع له است. اگر یک چنین چیزی تصور شد و ثابت شد شما می توانید بگوئید: این لفظ موضوع «للمرکب الذی أحد جزئیه ذات المعنی و الجزء الاخر الوحده» شما اگر این لفظ موضوع «للكل» را در جزء معنا استعمال کردید «و هو ذات المعنی» این استعمال لفظ موضوع «للكل» در جزء است. اما شما که اینطور نمی گوئید، شما مسأله جزئیت را به صورت قیدیت مطرح می کنید،

می‌گویید: «المعنى مقيدا بالوحده» اینجایی که مسأله تقیید مطرح است دیگر مسأله جزئیت مطرح نیست، اگر جزئیت هم مطرح باشد یک جزئیت عقلیه مطرح است، همانی است که به ما گفتند: «تقیید جز و قید خارج» تقید جزئیت دارد، آن وقت نوع جزئیت تقیید مسأله عقلی بودن است، تقید یک جزء عقلی است.

اگر عنوانش، عنوان جزء عقلی شد بینیم آیا این حرفی که در کتاب بیان مطّول و یا مختصر برای ما ذکر کرده اند که اگر لفظ موضوع «للکّل» در جزء استعمال بشود آیا مقصود از این کّل و جزء اینقدر وسعت دارد که جزء عقلی به نام تقید را هم شامل می‌شود یا اینکه اختصاص دارد به اجزاء مرکب؟ کلمه انسان که برای این مرکب از مجموعه اجزاء وضع شده است، شما این کلمه انسان را در رأس انسان استعمال نکنید که یک ترکیب خارجی تحقق دارد، یک ترکیب مشاهده تحقق دارد، یک ترکیب محسوس تحقق دارد. عنوان، عنوان ترکیب است، حتی بعید نیست که ما دائره این معنا را در ماهیات هم توسعه بدهیم، مثلاً کلمه انسان که برای «حیوان ناطق» وضع شده است آنجا هم بگوییم: عنوان، عنوان مرکب است، اگر «فی أحد الجزئین» استعمال بشود این هم همین استعمال لفظ موضوع «للکّل» در جزء است، با اینکه اینجایش هم به نظر من محل تأمل است. در مسأله جنس و فصل، که دو جزء است، یکی به نام جنس و دیگری به نام فصل، اینجا هم به نظر من محل تأمل است که ما لفظ موضوع «للکّل» را در جزء بتوانیم استعمال کنیم، اما اگر فرض کنیم که در اینجا هم جایز است باز لازمه اش این نیست که در مثل ما نحن فیه جایز باشد، در مثل ما نحن فیه آنچه مرتبط است تقید است. تقید یک چیزی است که فقط عقل او را درک می‌کند، جزئیتش را عقل درک می‌کند، به خلاف مثلاً «حیوان ناطق» که ممکن است بگوییم: واضع این مرکب را ملاحظه کرده است و این مجموع را به نام حیوان و ناطق ملاحظه کرده است.

بالاخره آیا استعمال لفظ موضوع «للکّل» در جزء اینقدر دائره اش وسیع است که حتی جزءهایی که به عنوان تقید مطرح است و در حقیقت جزئیت عقلیه دارد، آن هم مشمول این استعمال لفظ موضوع «للکّل» در جزء است؟ ظاهر این است که مشمول این نباشد، لذا اگر بیان اول صاحب معالم را هم ما بپذیریم مع ذلک ما نمی‌توانیم اسم این را استعمال لفظ موضوع «للکّل» در جزء بگذاریم.

این دو اشکالی است که به نظر ما وارد بر صاحب معالم است.

### اشکال مرحوم آخوند(ره) بر صاحب معالم(ره)

اما اشکالی که مرحوم آخوند در کفایه ذکر می‌کنند، اینجور به صاحب معالم اشکال می‌کنند، می‌فرمایند: محل بحث ما چیست؟ محل بحث ما استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد است.

این اکثر معنایش چیست؟ این را برای ما معنا کنید. «ما معنی الاكثر»؟ شما وقتی که می‌خواهید اکثر را

معنا بکنید، می گویند: اکثر همان اقل است منتها با یک قیدی، به قید «وجود الاخر» و به قید «وجود الزائد».

این را که عرض می کنیم در ذهنتان نیاید که در اقل و اکثر چه ارتباطی باشد و چه استقلال باشد در معنای اکثر فرقی به وجود نمی آید، اکثر یعنی همان اقل، منتها با یک قید، به شرط اینکه آن اضافه هم همراهش باشد، به قید اینکه آن اضافه ای که به واسطه او عنوان اکثر تحقق پیدا می کند همراهش باشد. پس محل بحث، استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد است. ما می بینیم که اکثر، معنایش اقل مقید به قید زائد است، اقل مقید به وجود شیء دیگر است. وقتی که معنای اکثر اینطور شد، این معنای اکثر را با آن معنای موضوع له که شما قید وحدت را در آن اخذ می کنید، وقتی که این دو را با هم مقایسه کنیم می بینیم که کلّ و جزء نیستند، بلکه اینها متباین به تمام معنا هستند، برای اینکه اینجا ما دو معنای مقید داریم: یک معنای مقید، معنای موضوع له است، معنای واحد به قید اینکه معنای دیگر نباشد، چون معنای وحدت همین است، معنا به قید اینکه معنای دیگری نباشد.

پس موضوع له «مقید بقید و هو عدم وجود معنی آخر» اکثر معنایش چیست؟ اکثر همین معناست، اما «مقید بقید و هو وجود معنی آخر» معنای آخر باید باشد تا عنوان اکثر تحقق پیدا کند.

پس در واقع شما اینجا دو مقید دارید و اگر بخواهید تعبیر اصطلاحی تر بکنید اینجا یک بشرط لا دارید و یک بشرط شیء دارید، معنای موضوع له شما بشرط لا است، به شرط اینکه معنای دیگری نباشد و معنای مستعمل فیه شما بشرط شیء است، به شرط اینکه معنای دوم باشد. آیا بشرط لا و بشرط شیء، نسبتشان چیست؟ در صورتی که مقصود از لا و شیء هم یک چیز است، آن بشرط لای از معنای دوم و این بشرط وجود معنای دوم. آن به شرط عدم معنای دوم و این به شرط وجود معنای دوم. لذا این اسمش استعمال لفظ مشترک به صورت مجاز نمی تواند باشد، این لفظ موضوع «للکلّ» در جزء نیست، لفظ موضوع «للکلّ» در جزء همانی بود که من مثالش عرض کردم، لفظ موضوع برای انسان را شما در رأس انسان استعمال بکنید، اما اینجا مسأله، مسأله بشرط لا و بشرط شیء است و بین بشرط لا و بشرط شیء مابینت تحقق دارد، نه اینکه مسأله کلیت و جزئیت مطرح باشد. این اشکالی است که مرحوم آقای آخوند در کتاب کفایه به صاحب معالم می کند، به نظر شما این اشکال چه جور است؟

### خلط مفهوم و مصداق در کلام صاحب کفایه

ما در آن دوره ای که اینجا را بحث کردیم این اشکال را از مرحوم آخوند(ره) پذیرفتیم، که در حقیقت سه تا اشکال به صاحب معالم وارد می شد، امّا یک چیزی در ذهن من آمده است که این اشکال را بلکه بتوانیم از صاحب معالم جواب بدهیم، البته آن دو اشکال خودمان به قوت خودش

باقی است. و آن مطلب تازه این است که اینجا به نظر من یک خلط بین مفهوم و مصداق شده است، ما که می‌گوییم: استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، آیا مستعمل فیه ما همین عنوان اکثر است؟ یعنی این مفهوم، مستعمل فیه ماست یا اینکه مصداق اکثر، مستعمل فیه ماست؟ ما وقتی که می‌خواستیم مسأله استعمال لفظ را در اکثر از معنای واحد مطرح کنیم اگر نظرتان باشد گفتیم: آنچه محل بحث است این است که لفظ عین را در دو معنا استعمال بکند به حیثی که هر کدام استقلال داشته باشند و به قول صاحب معالم و دیگران: هر کدام متعلق نفی و اثبات و مناط مستقل برای حکم باشند.

به عبارت روشنتر: محل بحث ما استعمال مشترک در دو معناست، منتها شما دو معنی را اسمش را اکثر می‌گذارید و مفهوم اکثر را بر آن منطبق می‌کنید. ما که در مفهوم اکثر نمی‌خواهیم لفظ را استعمال بکنیم، شما اگر روی مفهوم اکثر تکیه کردید و گفتید: «معنی الا-کثر، الاقل المقید بوجود اخر» ما اینجوری نمی‌خواهیم استعمال بکنیم. ما می‌خواهیم لفظ را در دو معنا استعمال بکنیم بدون اینکه هیچ تقیدی در کار باشد، بدون اینکه هیچ ارتباطی در کار باشد، هر کدام مستقلاً مناط حکم باشد و متعلق نفی و اثبات باشد، مثل اینکه ما دو بار کلمه عین را استفاده کرده باشیم. اگر ما استعمال مشترک را در اکثر از معنای واحد به این صورت تقریب بکنیم آیا باز هم این اشکال مرحوم آقای آخوند به صاحب معالم وارد است؟ به نظر من یک خلطی بین مفهوم و مصداق تحقق پیدا کرده و منشأ این اشکال شده است. پس در حقیقت همان دو اشکال به کلام صاحب معالم وارد است و در نتیجه مجازیت در مفرد را صاحب معالم (ره) نمی‌تواند اثبات بکند، این راجع به مفرد.

اما راجع به تثنیه و جمع، در باب و تثنیه و جمع، صاحب معالم می‌فرماید که در تثنیه و جمع حقیقت است، منتها مسأله را ایشان اینجوری مطرح می‌کند که شما وقتی می‌گویید: «رأیت عینین» و دو معنای مختلف از عین اراده بکنید: یکی عین باکیه و یکی عین جاریه، ایشان می‌فرماید که این به صورت حقیقت است، برای اینکه تثنیه «بمنزله تکریر اللفظ» وقتی شما می‌گویید: «رأیت عینین» مثل این است که گفته اید: «رأیت عینا و عینا»، اگر کلمه عین را دو بار تکرار کنید و دو بار لفظ عین را بیاورید آیا مانعی دارد که از عین اول، عین باکیه را اراده کرده باشید و از عین دوم عین جاریه را؟ نه.

وقتی هم که می‌گویید: «رأیت عینین» مسأله اینطور است، این جانشین همان تکریر لفظ است و در نتیجه دو حقیقت و دو معنا را از «رأیت عینین» اراده کنید هیچ گونه مانعی ندارد، کما اینکه در باب جمعش هم مسأله همینطور است، اگر بگویید: «رأیت عینونا» البته با فرض اینکه جمع در معانی یکی باشد چون یکی از نکاتی که هست این است که در این الفاظ مشترک که انسان ملاحظه می‌کند این به اعتبار اختلاف معنا جمعش فرق می‌کند. به نظر من اینجوری آمده است، مثلاً عین به معنای عین باکیه و باصره معمولاً - به عین جمع بسته می‌شود «لَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا» اما عین به معنای آن چشمه جاریه اینطور است: «فِي جَنَاتٍ وَ عُيُونٍ» دیگر هیچ کجا ندارد «فِي جَنَاتٍ وَ أَعْيُنٍ» ندیده ایم،

به ذهن من اینجوری است. در جمعها معمولا این الفاظ مشترکه اختلاف پیدا می کنند، کیفیت جمعشان مختلف می شود. اما فرض ما آنجایی است که اختلاف نداشته باشد، مثل اینکه کلمه عیون هم در جمع عین باصره به کار برود و هم در جمع عین به معنای چشمه جاریه به کار برود. حالا اگر یک کسی گفت: «رأیت عیونا» صاحب معالم می فرماید: هیچ مانعی ندارد که از این «عیونا» سه یا بیش از سه معنای مختلف اراده کرده باشد، برای اینکه این عیونا به اندازه مراد متکلم جای تکرار لفظ را پر کرده است، اگر مقصودش سه است جای سه کلمه عین، اگر مقصودش چهار است جای چهار کلمه عین، اگر مقصودش ده تا است جای ده تا کلمه عین نشسته است. لذا اگر کسی لفظ عین را سه بار تکرار بکند و بگوید: «رأیت عینا و عینا و عینا» آیا جایز نیست در مورد آن اینکه از هر عینی یک معنای خاصی را اراده کرده باشد؟ از عین اول یک معنا را اراده می کند و از عین دوم معنای دیگری را اراده می کند و از عین سوم هم معنای سوم را اراده می کند.

بعد صاحب معالم (ره) می فرماید: حالا که عیون به منزله تکرار سه مرتبه لفظ عین شد همانطوری که در مورد تکرار «یجوز» اینکه از هر عینی یک معنای خاصی اراده شده باشد در «رأیت عیونا» هم همینطور است، ممکن است که «رأیت عیونا» بگوید و سه معنای مختلف از معنای عین را اراده کرده باشد و هیچ گونه مجازی هم در اینجا مطرح نمی شود، برای اینکه آن قید وحدتها که در مفرد دخالت دارد در جای خودش رعایت شده است، این عیون به منزله سه لفظ عین است، آن عین اول در معنای خودش با قید وحدت استعمال شده است، عین دوم هم در معنای خودش با قید وحدت استعمال شده است، عین سوم هم در معنای خودش با قید وحدت استعمال شده است، لذا هیچ گونه مجازیتی در استعمال لفظ مشترک در مورد تشبیه و جمع تحقق پیدا نمی کند. این بیان ایشان، لکن مرحوم آخوند به این بیان هم اشکالات مهمی دارند و بعد هم یک اشکال اساسی دیگری در این رابطه وجود دارد که ان شاء الله فردا عرض می کنیم.

### پرسش:

۱ - آیا جواز استعمال لفظ در اکثر از یک معنی حقیقی است یا مجازی؟

۲ - بیان صاحب معالم (ره) در فرق میان مفرد و تشبیه و جمع را ذکر کنید.

۳ - اشکالات استاد بر صاحب معالم (ره) را توضیح دهید.

۴ - جواب استاد از اشکال صاحب کفایه (ره) را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### استعمال لفظ در اكثر از معنا در مفرد و تشبيه و جمع

صاحب معالم(ره) مدعی هستند که استعمال لفظ در اكثر از معنا در مفرد به صورت مجاز و در تشبيه و جمع به صورت حقیقت جایز است. در رابطه با مفرد بحث تمام شد، اما در مورد تشبيه و جمع دلیل ایشان عبارت از این بود که تشبيه و جمع به منزله تکریر لفظ است. در تشبيه دو بار لفظ تکرار می شود و در جمع سه بار و یا بیشتر. و اگر ما به جای تشبيه دو مرتبه لفظ عین را استعمال می کردیم و «رأیت عینا و عینا» می گفتیم بلا اشکال هیچ مانعی نداشت که از هر عینی یک معنایی را اراده کنیم، از عین اول یکی از معانی و از عین دوم معنای دیگر. پس در تشبيه هم هیچ مانعی ندارد که متکلم «رأیت عینین» بگوید و دو حقیقت را اراده کند. عین جاریه و عین باکیه هر دو را اراده کند. و هکذا در باب جمع هم مثل همین بیان تشبيه است.

### عدم تکرار مفرد در تشبيه و جمع

مرحوم آخوند(ره) دو اشکال به صاحب معالم(ره) دارند: یک اشکال این است که می فرمایند: ما قبول نداریم که تشبيه به منزله مطلق تکریر لفظ باشد که اگر شما از هر لفظی یک معنا و یک حقیقتی را



اراده کرده باشید در تشبیه هم مسأله به این صورت باشد. می فرمایند: درست است که تشبیه دلالت بر تعدّد دارد، دلالت بر تکثر به اندازه دو تا دارد، اما تعدّد افراد یک حقیقت، تعدد مصادیق یک معنا، نه تعدد چند معنا. مثل این که شما بگویید: «انسانان» که این دالّ بر این معناست که دو فرد از ماهیت انسان تحقق دارد و تکثر در افراد یک ماهیت است. اما اگر بخواهید که از تشبیه دو حقیقت را اراده کنید و دو ماهیت را اراده کنید، این خلاف معنای اصلی تشبیه است و خلاف موضوع له تشبیه است. تشبیه تعدّد افراد یک حقیقت را دلالت دارد.

اینجا گویا اشکالی به مرحوم آخوند(ره) متوجه می شود، یک «ان قلت» به صورت اعتراض به مرحوم آخوند(ره) توجه پیدا می کند، که اگر شما در تشبیه تعدّد افراد یک حقیقت را لازم می دانید در باب اعلام شخصیه مثل زید، اینجا تشبیه را چطوری حلّ می کنید؟ شما زیدی دارید به نام زید بن عمرو و زیدی دارد به نام زید بن بکر و هر دوی اینها منزل شما آمده اند، شما در مقام اخبار می گوید:

«جائنی زیدان» هر دو زید منزل ما آمده اند. در اعلام شخصیه، می دانید که خصوصیات فردیه در معنای زید دخالت دارد، زید مساوق با انسان نیست، زید انسان متخصّص به خصوصیات فردیه است، «أبوه كذا، ولادته كذا، قیافته كذا، خصوصیاته كذا» کلمه زید را پدر نامگذاری می کند بر این موجود خارجی، نه اینکه زید را برای این موجود «بما انه انسان» وضع می کند، بلکه «بما انه انسان متخصّص بالخصوصیات الفردیه» که این تخصّص و تشخّص به خصوصیات فردیه در موضوع له زید دخالت دارد و در موضوع له انسان دخالتی ندارد. «انسانان» حاکی از دو فرد از افراد انسان است، دیگر خصوصیات در آنجا مطرح نیست، اما در اعلام شخصیه خصوصیات مطرح است. این خصوصیات چه نسبتی بینشان تحقق دارد؟ خصوصیات که در زید بن عمرو است با خصوصیات که در زید بن بکر است چه نسبتی بینشان تحقق دارد؟ نسبت تباین است، یعنی امکان ندارد که این دو خصوصیت با هم متحد شوند. امکان ندارد که خصوصیات زید بن عمرو با خصوصیات زید بن بکر متحد با هم و مجتمع شود. لذا افراد با توجه به خصوصیات فردیه بینشان تباین کامل است. اگر تباین کامل است چطور شما اینها را تشبیه می بندید و می گوید: «زیدان»؟ مرحوم آخوند که می فرماید: در تشبیه باید دو فرد از یک ماهیت باشد، دو مصداق از یک حقیقت باشد، در تشبیه اعلام شخصیه آیا ملترم به مجازیت می شوید؟ آیا ملترم می شوید که اعلام شخصیه حقیقتاً قابل تشبیه نیست؟ چه توجیهی در این رابطه دارید؟

پس بالاخره خلاصه این «ان قلت» که متوجه مرحوم آخوند(ره) می شود این است که شما وقتی که دو زید به منزلتان می آیند، در مقام اخبار اگر بگویید: «جائنی انسانان» این تشبیه حقیقت است، برای اینکه «انسانان» یعنی دو مصداق از ماهیت انسان، دو فرد از ماهیت انسان. اما اگر به جای «انسانان» گفتی: «جائنی زیدان» روی بیان شما نمی شود که این تشبیه عنوان حقیقت پیدا کند برای این

که این دو زید اشتراک ندارند در ماهیت واحده با خصوصیات فردیه شان، با خصوصیات فردیه بین اینها مابینت کامل تحقق دارد. پس چطور «جائی زیدان» را شما تعبیر می کنید؟

### چگونگی تشبیه در اعلام شخصی

مرحوم آخوند(ره) از این اشکال جواب می دهند: که ما در تشبیه «زیدان» یک ماهیت اختراعی و جعلیه درست می کنیم و تشبیه را در رابطه با آن ماهیت به کار می بریم. ما زید را به تعبیر ایشان تأویل می کنیم به مسمی به زید و از مسمی به زید یک کلی درست می کنیم. مسمی به زید کلی است، کلی اختراعی است، کلی جعلی است. وقتی که زیدان را به صورت تشبیه مطرح می کنیم دیگر فردیت این دو زید برای «المسمی بزید» محرز است.

به عبارت روشنتر: دو زید با خصوصیات فردیه جامع اشتراک انسانیت ندارند، جامع اشتراک انسانیت با قطع نظر از خصوصیات فردیه است، اما همین دو تا زید با توجه به خصوصیات فردیه مصداق برای «المسمی بزید» است و دو فرد از این ماهیت است، ماهیت «المسمی بزید» مفهوم «المسمی بزید». وقتی که یک چنین ماهیتی درست شد آن وقت تشبیه در رابطه با این ماهیت درست می شود. یعنی دو فرد واقعی مشترک در ماهیت «المسمی بزید» که لازمه بیان ایشان این است که اگر ما اینطوری مسأله را در نظر نگیریم این تشبیه زید به زیدان، نمی تواند یک تشبیه صحیح و در مسیر سایر تشبیه ها قرار بگیرد. پس اولین اشکال مرحوم آخوند(ره) به صاحب معالم(ره) که دنباله پیدا کرد به «ان قلت» این است که ما قبول نداریم که تشبیه برای مطلق تعدد باشد. تعدد خاص در معنای تشبیه دخالت دارد و آن تعدد افراد یک حقیقت و تعدد افراد یک ماهیت است و اگر تعدد حقیقت شد این خارج از موضوع له تشبیه است.

اما اشکال دومی که ایشان به مرحوم صاحب معالم(ره) می کنند این است که می فرمایند بر فرض ما از اشکال اول صرف نظر کردیم یعنی پذیرفتیم که تشبیه برای مطلق تعدد است، چه تعدد افراد، افراد یک ماهیت باشد و چه تعدد ماهیت و معانی باشد، هر دو در رابطه با تشبیه یکسان هستند. لکن بحث ما در این است که ما همانطوری که مفرد را در اکثر از معنا استعمال می کردیم تشبیه را هم در اکثر از معنا استعمال کنیم، تشبیه اگر بخواهد در اکثر از معنا استعمال بشود آیا این می سازد با اینکه ما بگوییم:

«رأیت عینین» و دو ماهیت را اراده کنیم؟ این که همان معنای اولیه تشبیه است، اینکه استعمال لفظ در اکثر از یک معنا نیست، برای این که شما می گویید: در تشبیه فرقی نیست بین اینکه مفاد آن تعدد افراد یک حقیقت باشد یا تعدد حقیقت باشد. اگر ما «رأیت عینین» بگوییم و دو فرد از یک معنای عین را اراده کنیم این استعمال لفظ در اکثر از معناست؟ این همان معنای تشبیه است. روی بیان شما اگر ما «رأیت عینین» بگوییم و دو حقیقت را اراده کنیم این هم مثل همان فرض اول است، این اسمش

استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست. این همان استعمال تشبیه در معنای اولی خودش است بدون اینکه اکثر از معنا مطرح شده باشد. پس اگر بخواهید در باب تشبیه مسأله استعمال لفظ را در اکثر از معنا مطرح کنیم راهش این است که کلمه عینین بگوید و چهار تا اراده کند، دو فرد از عین باکیه و دو فرد از عین جاریه، این اسمش استعمال تشبیه در اکثر از معنای واحد است و الا مراد یک فرد از عین باکیه و یک فرد از عین جاریه باشد این «لا یكون استعمالا فی اکثر من معنی». این باید دو فرد از عین باکیه و دو فرد از عین جاریه باشد تا اسمش استعمال لفظ در اکثر از معنا باشد و الا غیر از این ما نمی توانیم استعمال لفظ تشبیه در اکثر از معنا تصوّر کنیم.

خوب حالا بفرمایید که این طور باشد، کجا را خراب می کند؟ اگر گفت: «رأیت عینین» و اراده کرد دو فرد از عین باکیه و دو فرد از عین جاریه را، کجا را خراب می کند؟

مرحوم آخوند(ره) می فرماید که اگر اینطور شد همان بیانی که ایشان در رابطه با مفرد از نظر مجازیت داشتند آن بیان اینجا هم پیاده می شود. یعنی اینجا هم باید قائل به مجاز شود. چرا؟ برای اینکه همانطوری که به قول صاحب معالم مفرد معنایش عبارت از ذات معنی بود به قید وحدت - قیدش این است که این معنا تنها باشد و «لیس معنی آخر» و لذاست که ایشان می گفت: اگر قید وحدت افتاد این استعمال لفظ موضوع للکل در جزء می شود و مجاز است - می گوئیم: روی بیان شما همین معنا در تشبیه هم هست، برای اینکه در تشبیه موضوع له آن دو تای «لیس الا» است، معنای تشبیه از اثنان است، یعنی دو تای «لیس الا». وقتی شما این تشبیه را در چهار تا استعمال می کنید این قید «لیس الا» را کنار می زنید، این قید «لیس الا» از بین می رود و اگر قید «لیس الا» از بین رفت همان مجازی که در مفرد تحقق پیدا می کرد. گویا خلاصه بیان آخوند این می شود که شما در «رأیت عینین» آیا دو تا ماهیت را اراده می کنید، یعنی یک فرد از این ماهیت و یک فرد از ماهیت دوم «هذا خارج عن محل البحث»، برای اینکه محل بحث استعمال لفظ تشبیه در اکثر از معنای واحد است، «و هذا لیس استعمالا للتشبه فی اکثر من معنی» و اگر چهار تا اراده کردید، دو فرد از عین باکیه و دو فرد از عین جاریه را «هذا مستلزم للمجازیه». همان مجازیتی را که شما در مفرد معتقد بودید به لحاظ این که قید «لیس الا» که عبارت دیگر از قید وحدت است کنار می رفت این قید در تشبیه هم کنار می رود. تشبیه دو تای «لیس الا» است، شما با استعمال در چهار تا این «لیس الا» را برداشتید و در نتیجه برخلاف آن معنای موضوع له به اختلاف کل و جزء تحقق پیدا کرد و استعمال، استعمال مجازی شد.

### عدم جریان اشکال دوم در جمع

در اینجا من یک نکته ای را، چون خیلی غفلت می شود در رابطه با کلام ایشان عرض می کنم و بعد یک مطلب اساسی در مسأله تشبیه مورد نظر هست و او را عرض می کنیم. این دو اشکالی که

مرحوم آخوند(ره) به صاحب معالم(ره) کرده اند اشکال اولش، هم در تشبیه جریان دارد و هم در جمع جریان پیدا می کند. یعنی مرحوم آخوند می فرماید که تشبیه دو فرد از یک ماهیت است نه دو تا ماهیت، در جمع هم سه فرد از یک ماهیت، یا ده فرد از یک ماهیت، اما اگر بخواهید سه ماهیت درست کنید، یا ده تا ماهیت درست کنید، این خلاف معنای جمع است. اشکال اولشان هم در تشبیه جریان دارد و هم در جمع جریان دارد، اما این اشکال دوم فقط در باب تشبیه است و دیگر در باب جمع این اشکال جریان ندارد، چرا؟ برای اینکه آنکه معنای تشبیه به این عنوان می تواند باشد دو تای «لیس الّا» است، خوب در باب تشبیه درست است، اما در باب جمع که ما دیگر «لیس الّا» نمی توانیم داشته باشیم، بگوییم: سه تای «لیس الّا» معنای جمع که سه تا نیست، معنای جمع، سه و از سه به بالاست، لذا کلمه «لیس الّا» فقط در مفاد تشبیه می تواند جریان داشته باشد، اما در مفاد جمع دیگر کلمه «لیس الّا» جریان ندارد. پس این دو اشکالی که مرحوم آخوند کردند اشکال اول بین تشبیه و جمع مشترک است، اما اشکال دوم همانطوری که عبارتشان هم دلالت دارد، در اشکال دوم همه اش روی تشبیه ایشان تکیه می کنند، معنایش این است که جمع دیگر در این اشکال دوم اشتراکی با تشبیه ندارد. تأویل به المسمی تنها در مورد اعلام شخصیه است و الّا در عناوین کلیه مثل عین، انسان و امثال ذلک دیگر جایی برای این تأویل نیست.

### عدم استعمال لفظ در اکثر از معنا در تشبیه و جمع

و اما آن مطلبی که می خواستیم عرض بکنیم این است که مرحوم آخوند(ره) می فرمود: اگر تشبیه بخواهد در اکثر از معنای واحد استعمال شود باید از «رأیت عینین» چهار چیز اراده شده باشد، دو فرد از عین باکیه و دو فرد از عین جاریه و الّا اگر دو چیز اراده شده باشد، چه دو حقیقت باشد و چه دو فرد از یک ماهیت، این اصلاً استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد نشده است. پس استعمال تشبیه در اکثر از معنای واحد معنایش این است که «رأیت عینین» بگوید و چهارتا اراده کند، این استعمال تشبیه در اکثر از معنای واحد گویند. ما هم معتقدیم که مسأله اینطور نیست، هیچ وقت تشبیه در اکثر از معنای واحد استعمال نمی شود، برای این که تشبیه ای که شما می گوید لابد عبارت از همان هیئت تشبیه است که با الف و نون و یاء و نون مشخص می شود.

به عبارت دیگر: شما در «رأیت عینین» یک ماده ای دارید به نام «عین» و یک صورتی و هیئتی که عبارت از یاء و نون است در موقع نصب و جر، یا الف و نون است در موقع رفع. شما که می گوید:

«رأیت عینین» و چهارتا معنا اراده می کنید می خواهیم ببینیم که این چهارتا را به گردن چه کسی شما می گذارید؟ این گفته: «رأیت عینین» و دو فرد از عین باکیه و دو فرد از عین جاریه را اراده کرده است، این اکثر از معنای واحد بودن آیا در رابطه با آن عین در عینین است؟ یا در رابطه با یاء و نون و الف و

نون است؟ اگر بخواهید تشنیه در اکثر از معنای واحد استعمال شود باید مسأله را مربوط به یاء و نون کنید و الا اگر مسأله را در رابطه با عینی که «لحقه» یاء و نون و الف و نون قرار دهید آن به تشنیه ارتباطی ندارد، او به عینی است که در ضمن عینین است و به عبارت دیگر به مفرد این تشنیه ارتباط دارد، نه به خود تشنیه. شما که می گویند: «رأیت عینین» و اراده می کنید دو فرد از عین باکیه و دو فرد از عین جاریه را، این نحوه اش چطوری است؟ چه فعل و انفعالی اینجا به وجود آمده که شما به این صورت اراده کرده اید؟ این را باید روشن کرد. هیچ راهی غیر از این ندارد که شما بگویید: عین در عینین را، آن مفرد را در دو ماهیت استعمال کرده ایم و یاء و نون هم این را مضاعف کرد، یعنی می توانستید بگویید: «رأیت عینا» و دو معنا اراده کنید، حالا که «عینا» شد «عینین» همین دو تعدد پیدا کرد. یعنی عین باکیه متعدد شد و عین جاریه متعدد شد. اینجا که عین باکیه و عین جاریه متعدد شدند در تشنیه چه تغییری به وجود آمده است؟ تشنیه که کاری نکرده است. تشنیه می گوید: من در اختیار مفرد خودم هستم، هرچه مفرد گفت دو چندان آن هستم. بینیم مفرد چه اقتضا دارد؟ و گاهی ما ملاحظه می کنیم و می بینیم که مفرد تشنیه اصلا حالت جمعی دارد، مثل اینکه کلمه طایفه را تشنیه ببیند، همانطوری که قرآن دلالت دارد «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَأُضِلُّوا يَبِئْسَ مَا لَكُمُ يَا مَعْشَرَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ فَمَازَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» اگر «طائفتان» جمعیشان ممکن است که یک میلیون نفر باشد، اگر «طائفتان» جمعیشان یک میلیون نفر بود آیا این یک میلیون نفر را ما گردن تشنیه می گذاریم یا اینکه مربوط به این است که مفرد عبارت از طایفه است؟ تشنیه «طائفتان» با تشنیه «رجلان» هیچ فرقی نمی کند، الف و نون می گوید: من همان معنایی که مفاد مفرد است من همان را دو چندان می کنم. من او را متعدد و متکثر می کنم. اگر مفرد، طایفه است می گویم: دو طایفه، اگر رجل است می گویم: دو رجل، اگر ملت است می گویم: دو ملت. اگر عین است که از این عین دو ماهیت اراده شده است می گویم: هر ماهیتی دو فرد دارد، چون مفرد من دو ماهیت دارد، این دو ماهیت اگر بخواهد تضاعف و تکثر پیدا کند معنایش این است که دو فرد از این ماهیت و دو فرد از آن ماهیت.

به مرحوم آخوند(ره) می خواهیم عرض کنیم که اگر «رأیت عینین» گفت و از این «رأیت عینین» چهارتا اراده کرد، دو فرد از عین باکیه و دو فرد از عین جاریه، این را نمی توانید شما اسمش را بگذارید تشنیه در اکثر از معنای واحد استعمال شده است، نه، در همینجا مفرد در اکثر از معنای واحد استعمال شده است، منتها مفرد را در اکثر از معنای واحد استعمال کردید، از عین در عینین دو حقیقت و دو ماهیت را اراده کردید، تشنیه هم آمد گفت: من دو چندان می کنم، من مضاعف می کنم و الا یاء و نون در «عینین» با یاء و نون در «انسانین» هیچ فرقی ندارد. چطور شد که شما اسمش را اینجا استعمال لفظ تشنیه در اکثر از معنای واحد گذاشتید؟ لذا به نظر می رسد که اصلا استعمال تشنیه در اکثر از معنای واحد موضوع ندارد و جمع هم همینطور. آنکه می تواند در اکثر از معنای واحد استعمال

بشود مفرد است، منتها گاهی مفرد، مستقل و به تنهایی است، می گویند: «رأیت عینا» و دو ماهیت را اراده می کنیم و گاهی مفرد، در ضمن تشبیه است، می گویند: «رأیت عینین» و از عین آن دو ماهیت اراده می کنید و تشبیه هم او را مکرر و متکثر می کند. لذا دقت در مسأله اقتضا می کند که اصلا ما درباره تشبیه و جمع مسأله استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد را موضوعا قلم بگیریم، بگوییم: اصلا در تشبیه هیچ وقت استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد و هکذا در جمع تحقق پیدا نمی کند. این البته هم جوابی می شود برای صاحب معالم و هم جوابی است برای مرحوم آخوند، که ایشان معتقد هستند که اگر «عینین» در چهارتا معنا استعمال شد این اسمش این است که تشبیه در اکثر از معنای واحد استعمال شده است.

نتیجه این بحث ما در مرحله سوم که آیا استعمال به نحو حقیقت است و یا به نحو مجاز است و یا تفصیلی است که صاحب معالم اختیار کرده اند این است که اصلا در تشبیه و جمع استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد موضوع ندارد. در مفرد هم که ما ثابت کردیم در جواب از صاحب معالم که این معنا به نحو حقیقت است. پس در نتیجه، در مراحل ثلاثه بحثمان استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد هم استحال ندارد و هم جواز وضعی دارد و هم اینکه استعمال، به نحو حقیقت است بدون اینکه مستلزم مجازیت باشد. لکن در ذیل بحث، مرحوم آخوند یک روایاتی را که در رابطه با قرآن وارد شده و ظاهرا ایشان را به وحشت انداخته است، چون مرحوم آخوند قائل به استحال استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است، لذا روایاتی را آورده و توجیه کرده که ما هم ان شاء الله به این بحث اشاره می کنیم.

#### پرسش:

- ۱ - آیا تشبیه و جمع به منزله تکرر لفظ است یا تنها تعدد ماهیت است؟
- ۲ - چگونه تشبیه در اعلام شخصیه را توضیح دهید؟
- ۳ - چنانچه لفظ به صورت تشبیه باشد و در مشترک لفظی استعمال شود تشبیه بر چند چیز دلالت می کند؟
- ۴ - چرا استعمال لفظ در اکثر از یک معنا در تشبیه و جمع وجود ندارد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### ارتباط روایات بطون قرآن با استعمال لفظ در اکثر معنای واحد

روایاتی که ظاهر و باطن برای قرآن درست می کنند ولو این که یک باطن داشته باشد و یک بطن داشته باشد، لکن معنایش این است که قرآن دارای دو معناست، از یک معنا تعبیر می شود به معنای ظاهر و از معنای دیگر تعبیر می شود به معنای باطن. اگر ما روایات هفت بطن را بگیریم، معنایش این می شود که هشت معنی دارد، یک معنا اتصاف دارد به ظاهر و هفت معنا اتصاف دارد به باطن. و اگر روایات هفتاد بطن را بگیریم معنایش این است که قرآن هفتاد و یک معنا دارد. یک معنای ظاهر و هفتاد معنای باطن. پس حداقلی که ما اینجا برحسب این روایات می توانیم بگوییم: دو معناست یک ظاهر و یک باطن، حداکثر هم هفتاد و یک معنا برحسب این سری از روایات.

توهمی در اینجاست که این روایات می گوید در قرآن این تعدد معانی وقوع پیدا کرده است، خارجیت پیدا کرده و تحقق پیدا کرده است، با اینکه قرآن اکثر الفاظش مشترک لفظی نیست و برای یک معنا وضع شده و تعدد وضع مطرح نیست، مع ذلك با نبودن اشتراک لفظی در دو معنا استعمال شده است، یک معنای ظاهر و یک معنای باطن این چیزی است که روایات دلالت بر وقوعش می کند آن هم در قرآن، آن هم در غیر مشترک لفظی. مشترک لفظی در قرآن کمتر تحقق پیدا کرده ولو

اینکه هست کلمه «قرء» در قرآن هست، کلمه «عین» در قرآن است گرچه عرض کردیم، نوعاً از نظر معنایشان جمعشان مختلف است و لکن بالاخره الفاظ مشترکه در قرآن کم و بیش وجود دارد. اما این مسأله ظاهر و باطن، این هفت بطن و هفتاد بطن که اختصاص به الفاظ مشترکه ندارد، این در همه الفاظ قرآنیه برحسب این روایات ثابت است، آن وقت اگر در غیر مشترک لفظی آن هم در قرآن، آن هم هفتاد و یک معنا، یا حداقل دو تا مغنی وقوع داشته باشد، پس مرحوم آخوند چطور ادعای استحاله می کند آن هم در مورد مشترک لفظی با آن که مشترک لفظی از نظر استعمال در معانی متعدده، نزدیک تر از غیر مشترک لفظی است؟ در غیر مشترک لفظی این روایات وقوعش را دلالت دارد، در حالی که مرحوم آخوند در مورد مشترک لفظی، ادعای استحاله می کند! پس چطور بین این دو جمع می شود؟ این توهمی است که در اینجا مطرح است.

### جواب مرحوم آخوند(ره) از روایت بطون قرآن

مرحوم آخوند(ره) دو جواب از این توهم می دهد و در نتیجه استحاله خودشان را محفوظ نگه می دارند. در جواب اول می فرماید: آنچه محل بحث ماست، با آنچه در این روایات است، فرق می کند. مفاد این روایات با محل بحث ما متفاوت است. محل بحث ما همان طوری که در تحریر محل نزاع در استعمال لفظ در اکثر از معنی ذکر کردیم، این است که لفظ مشترک را در دو معنی در عرض هم بدون تقدم و تأخر بدون ترتب و طولیت، بدون هیچ گونه مزیتی - دو معنی برای عین - در نظر می گیرد و لفظ - عین - را در هر دو معنا در عرض هم استعمال می کند. نحوه استعمالش هم مثل این است که گویا در هر کدام مستقلاً استعمال شده و غیر از آن چیزی اراده نشده است. نحوه استعمالش در عین باکیه به این صورت است که گویا خود این عین باکیه به تنهایی مستعمل فیه است و لیس الا. نحوه استعمال در عین جاریه هم به همین کیفیت است و عینا مثل این که دو مرتبه کلمه عین را ذکر کرده است. نحوه استعمال در «عین» واحد، مثل نحوه استعمال دو لفظ عین است در دو معنی. این محل بحث ماست. اما آیا این بطونی که برای قرآن این روایات اشاره می کنند، در رابطه با آن معنای ظاهر که معنای اولی لفظ است، آیا به همین کیفیت است که ظاهر و باطن دو معنای مستقل است؟ دو معنای کنار هم است؟ دو معنای در عرض هم هستند و الفاظ قرآنیه در آن استعمال شده؟ کجای این روایات چنین مطلبی را دلالت دارد؟ کجای این روایات دلالت بر این دارد که معنای باطن، یا معنای بطنیه سبعة یا سبعین در عرض معنی ظاهر و در ردیف معنی ظاهر است و نحوه استعمال لفظ یکسان است؟ کجای این روایات بر چنین چیزی دلالت دارد؟ بلکه بالاتر کجای روایات دارد که اگر گفتیم: قرآن دارای هفتاد بطن است، معنایش این است که این بطون اصولاً مستعمل فیه هستند؟ کجای روایات یک چنین مطلبی را دلالت دارد؟ آیا اگر گفت: قرآن هفت بطن دارد، معنایش این است



که این بطون مستعمل فيه الفاظ قرآن است؟ این بطون نحوه اراده اش همان اراده معنای ظاهر از لفظ است؟ نحوه اراده معنای ظاهر از لفظ، این است که لفظ در معنی ظاهر استعمال شود. ما لفظ مستعملی داریم و معنای مستعمل فيه. در معنای ظاهر چنین چیزی مطرح است، آیا در رابطه بطون هم روایات می گوید که این معانی بطنیه عنوان مستعمل فيه دارد؟

حالا اگر عنوان مستعمل فيه را نداشته باشد بالاخره مقصود از این روایات چیست؟

اینجا مرحوم آخوند(ره) دو احتمال می دهند: یک احتمال این است: اصلا این معانی بطنیه نه به الفاظ قرآن ارتباطی دارد و نه به معنای ظاهریه. کمترین ارتباط بین این معانی بطنیه و الفاظ و معنای ظاهر قرآن وجود ندارد. پس اینها چکاره هستند؟ ایشان می گویند: یک حالت مقارنه تحقق دارد.

معنای مقارنه این است که وقتی لفظ قرآن در معنای ظاهر خودش استعمال شده، این معانی هم در کنار این استعمال اراده متکلم به آنها تعلق گرفته است و مراد متکلم است. اما مراد بودن ملازم با این نیست که با این لفظ ارتباط داشته باشد، یا با این معنای ظاهر ارتباط داشته باشد. بلکه فقط در حال استعمال لفظ در معنای ظاهر و مقارن با این استعمال این هفت معنا یا هفتاد معنا هم مراد خداوند تبارک و تعالی واقع شده است. مثل این که انسان دارد جمله «زید قائم» را می گوید، در حالی که دارد این جمله را می گوید، توجهی به یک معنای دیگری هم می کند اما اراده آن معنا هیچ ارتباطی به جمله «زید قائم» ندارد، نه ارتباط لفظی دارد و نه ارتباط معنوی.

### اشکال بعضی الاعلام بر عدم ارتباط بطن قرآن با لفظ و معنا

این راه را بعضی الاعلام در کتاب محاضرات مورد مناقشه قرار داده اند و مناقشه شان هم تمام است. در این رابطه دو اشکال به صاحب کفایه می فرماید: یک اشکال این است که این روایات هفت بطن و یا هفتاد بطن، اینها در مقام تعظیم و تجلیل قرآن وارد شده است. می خواهد برای قرآن عظمت ثابت کند. مقام قرآن را می خواهد خیلی بالا ببرد که دارای هفت بطن و یا هفتاد بطن است و اگر ما بخواهیم بطون را به این کیفیتی که شما می گوئید معنی کنیم و صرفا مسأله مقارنه را پیش بیاوریم، این چه ارتباطی با عظمت قرآن پیدا می کند؟ و چه دلالتی بر عظمت قرآن دارد؟ اینکه الفاظ قرآن در معنای خودش استعمال شده است و هفت معنای دیگر هم اراده شده است، بدون آنکه آن هفت معنا به الفاظ قرآن مرتبط باشد، یا به معنای ظاهر قرآن ارتباطی داشته باشد چه عظمتی است برای قرآن؟ اگر هیچ گونه ارتباطی نه با لفظ قرآن دارد و نه با معنای قرآن دارد، این دیگر چه دلالتی بر عظمت و مقام شامخ قرآن می کند؟! باید یک ارتباطی محفوظ باشد تا مقام قرآن را بالا ببرد.

اشکال دوم این است. بیان آخوند با تعبیر در این روایت منافات دارد برای اینکه آن روایات می گوید: همان طوری که قرآن ظاهر دارد قرآن هم باطن دارد، «له ظهر و له بطن». اگر ما بگوییم: این

معانی نه ارتباطی با لفظ دارد نه ارتباطی به معنی، پس این ضمیر «له» را به چه چیز برگردانیم؟ روایت می گوید: همان که ظاهر دارد، همان باطن دارد. موصوف و آنکه اتصاف به ظاهر و باطن پیدا می کند هر دو یک چیز است. اما روی بیان آخوند باید مسأله بطن و بطون را کنار بگذاریم و بگوییم: نه این معانی بطنی، هیچ گونه نه مربوط به ظاهر قرآن است، نه مربوط به باطن قرآن. لذا این راه اول مرحوم آخوند راه قابل قبولی نیست.

### دلالت التزامیه بطون آیات بر معانی آیات

اما راه دوم مرحوم آخوند این است: این معانی بطنیه مرتبط با معنای ظاهر است، مرتبط با معنای اولی الفاظ است، اما نحوه ارتباطش مثل ارتباط معانی التزامیه است با مدالیل مطابقیه. اگر لفظ را یک در معنای موضوع له آن استعمال کردید، لکن این معنای موضوع له دارای یک مدلول التزامی بود، اینجا دو دلالت در کار است، یکی دلالت مطابقی و دیگری دلالت التزامی. اما این دو دلالت در یک ردیف واقع نمی شود. دلالت التزامیه متأخر از دلالت مطابقیه است، مترتب بر دلالت مطابقیه است.

اینطور نیست که مدلول التزامی و مدلول مطابقی در یک صف مراد متکلم باشند و بلکه اصلاً مدلول التزامی مستعمل فیه لفظ نیست ولو اینکه به دلالت التزامیه دلالت تحقق پیدا می کند. اما آنجایی که یک معنای مطابقی و یک معنای التزامی است، آیا دو مستعمل فیه داریم؟ به این صورت که لفظ در دو معنی استعمال شده است، عنوان مستعمل فیه ما متعدد است؟ یا اینکه نه مستعمل فیه همان معنای مطابقی است، منتها ثبوت معنای مطابقی روی مسأله التزام به دنبال مدلول التزامی هم است، بدون اینکه مدلول التزامی مستعمل فیه لفظ باشد مراد است اما مراد بودن غیر از مستعمل فیه است. پس همانطور که در مدلول التزامی در مقایسه با مدلول مطابقی ما یک عدد مستعمل فیه بیشتر نداریم، اما مراد متعدد است، در معنای بطنیه قرآن هم همین راه را ما طی کنیم. بگوییم: این معانی مدالیل التزامیه معنای ظاهر قرآن هستند، معنای ظاهر عنوان مستعمل فیه است و این معانی عنوان مدلول التزامی دارد و مراد خداوند است. اما بدون این که عنوان مستعمل فیه داشته باشد. و اگر عنوان مستعمل فیه نداشت از محل بحث در استعمال لفظ در اکثر از معنا خارج می شود، برای این که استعمال لفظ در اکثر از معنی آنجایی است که مستعمل فیه متعدد باشد، طوری در دو معنی استعمال کند که گویا یک معنای خودش عنوان مستعمل فیه را دارد. پس فرق این روایات با آن که محل بحث ماست در این جهت است که محل بحث در رابطه ای با تعدد مستعمل فیه است، اما در آن روایات نمی گوید: آن معانی متعدده عنوان مستعمل فیه دارد، ممکن است مدلول التزامی باشد و مدلول التزامی مستعمل فیه نیست. این راه دومی است که مرحوم آخوند ذکر می کنند.

بعض الاعلام این راه دوم را می پسندند و بعد یک روایاتی را به عنوان تأیید این راه دوم ذکر

می کنند که ما نفهمیدیم که چطوری این روایات مؤید این راه دوم است. مؤید بودن این روایات برای راه دوم برای ما روشن نشد. روایاتی را ذکر می کنند درباره اوصاف قرآن، این که این قرآن «حی لا- یموت» این قرآن کهنه نمی شود، این قرآن پوسیده نمی شود، این قرآن همیشه زنده خواهد بود، این قرآن ولو این که شأن نزول کثیری از آیاتش در موارد خاصه است، اما اختصاص ندارد. مطالبی که در موارد شأن نزول وارد شده، به آن شأن نزول اختصاص ندارد. اختصاص به موارد شأن نزول ندارد. قصه هایی که در این قرآن ذکر شده مقصود قصه سرایی و داستان سرایی نبوده است، بلکه مقصود این بوده که اینها عبرتی باشد «الأولی الالباب» و دیگران از این داستانها پند بگیرند و برای آنها این داستانها عبرتی باشد. همین طور باز روایت تعبیر می فرماید که این قرآن «یجرى مجرى الليل و النهار، یجرى مجرى الشمس و القمر» و امثال این تعبیراتی که در این روایات هست. بیشتر این روایات را مؤید نظریه مرحوم آخوند قرار می دهند.

### وجوه و احتمالات در بطون آیات

روایات درست، حرفهای روایات هم صحیح است، اما از کجای این روایات استفاده می شود که احتمال دوم مرحوم آخوند - بطون لوازم معانی ظاهره و معانی مستعمل فیه است - در رابطه با بطون سبعة یا هفتاد بطن درست است. کجای این روایت یک چنین چیزی را دلالت می کند؟ ما نفهمیدیم مؤید بودن این روایت نسبت به بیان مرحوم آخوند چیست؟

مگر این که شما از این راه پیش بیاید، بگویند: بالاخره این روایت باید معنا شود؟ معنای اول را که شما مناقشه کردید، گفتید: درست نیست، غیر از این معنای دوم مرحوم آخوند، آیا احتمال دیگری در این روایات هفت بطن و هفتاد بطن جریان دارد؟ جواب این است که بله. یک احتمال سومی در اینجا هست و آن این است که کسی بگوید: قرآن دارای هفت بطن است، نه معنایش این است که دارای هفت معناست که شما بگویید: این معانی با معنای ظاهر چه ارتباطی دارد؟ آیا فقط مقارنه مطرح است؟ یا این معانی لوازم آن معنی ظاهر مستعمل فیه است؟ نه اصلاً کلمه معنا در این روایات ذکر نشده است. ممکن است کسی این احتمال را بدهد که قرآن یک کتاب خاصی است که «یجرى فیه وجوه و احتمالات». قرآن اینطور نیست که یک مسأله ای را خیلی روشن و صاف پوست کنده در اختیار بگذارد، این هم شاید یکی از معجزات قرآن باشد، که احتمالات درباره معانی قرآن جریان دارد، «هو ذو وجوه»، در ذهنم است که در بعضی از روایات یک چنین تعبیری شده است که قرآن ذو وجوه است. یعنی احتمالات درباره قرآن زیاد است. و لذا خارجاً هم ما می بینیم که حتی اینهایی که مسلک باطل هم دارند یک آیه از آیات قرآن یا چند آیه را گرفته اند و آنطوری که خودشان دلشان می خواسته آیه را معنا کرده اند و بعد هم مطلب خودشان را نسبت به قرآن داده اند. گفتند که قرآن بر

چنین معنایی دلالت می کند، آیا این احتمال در این روایت جریان ندارد که معنای بطون سبعة یا سبعین؛ یعنی ذو وجوه و احتمالات؟

این سخن ما مؤیداتی هم دارد. یک مؤیدش آن جریانی است که امیر المؤمنین (علیه السلام) وقتی سلمان را برای محایه با یک جمعیت منحرفی اعزام می کردند، به سلمان دستور دادند که در مقام احتجاج، به قرآن احتجاج نکن. چرا؟ برای اینکه تو وقتی به قرآن احتجاج کردی و یک معنایی را از قرآن گرفتی او ممکن است بگوید: این آیه معنایش این نیست که تو می گویی بلکه معنایش این است که من ذکر می کنم. دلالتش در آن معنایی که تو می خواهی بین نیست بطوری که بتوانی خصم را مجاب کنی و خصم را از پا درآوری. باید متکی به یک حجت واضح و یک حجت روشن باشی تا بتوانی خصم را از پا درآوری. اما چون در قرآن احتمالات جریان دارد، ولو این که مبنای استدلال تو هم بر آن مراد واقعی است، اما در مقام مخاصمه نمی توانی آن معنای خودت را اثبات کنی و به عبارت دیگر تحمیل کنی. لذا احتمال دارد که اصلاً این به معنای ارتباط نداشته باشد به آن صورتی که در ذهن ما هست، بلکه به معنای وجوه و احتمالاتی است که درباره قرآن جریان دارد.

### اختلاف برداشت مفسرین از آیات

ما می بینیم خیلی از آیات حتی بین مفسرین خودمان، با اینکه همه آنها روی حجیت ظاهر قرآن تکیه می کنند، مع ذلک در این که کدام معنا معنای ظاهر قرآن است، بینشان اختلاف می شود. یکی می گوید: این آیه ظهور در این مطلب دارد، دیگری می گوید: نه خیر این آیه ظهور در معنای دیگر دارد. بین مفسرین خودمان در معنای ظاهر قرآن اختلاف وجود دارد. گاهی انسان مجمع البیان را که می بیند در یک آیه ای که می رسد حدود ده قول نقل می کند. مثل همان اختلافاتی که درباره مسائل فقهیه وجود دارد، می بینیم در قرآن هم همین است. البته این به این معنا نیست که کسی در قرآن تدبّر نکند. اتفاقاً این حرف یکی از مؤیدات مسأله تدبر در قرآن است. خیلی باید در قرآن تدبّر شود، تا اینکه انسان به اندازه فهم خودش بتواند از قرآن استفاده کند و الا همین طور مسائل را انسان سطحی بخواهد بررسی کند، سطحی اش همین است. من یک وقت اشاره کردم گفتم اگر سطحی بخواهی بررسی بکنی آیه تطهیر درباره زندهای پیغمبر است برای اینکه آیه بعد آن درباره زنهاست، اتفاقاً این آیه تطهیر تمام آیه نیست و نصف آیه است حتی صدر آیه هم مال زندهای پیغمبر است. اگر سطحی بخواهی برخورد کنی همان حرف فخر الدین رازی در تفسیرش است که می گوید: «هذا الایه مربوط بازواج النبی». راست هم می گوید. ظاهرش این است برای اینکه چند آیه قبل درباره زندهای پیغمبر و چند آیه بعد هم درباره زندهای پیغمبر و صدر آیه هم درباره زندهای پیغمبر است این نصف آیه چیست که به تعبیر ما سبز شده است؟ لذا بعضی از بزرگان ما مجبور شدند بگویند: این آیه تطهیر

جایش اینجا نبوده است بی خود اینجا گذاشته شده است. یعنی یک تحریفی در این جهت تحقق پیدا کرده که جای این آیه عوض شده است. این را یکی از بزرگان که خیلی دارای مقام ارجمندی است در کتابش نوشته است. اینها همه برای این است که تدبیر کامل در قرآن نشده است.

ما یک وقت توفیقی پیدا کردیم که بحث آیه تطهیر را داشتیم، بالاخره به این نتیجه رسیدیم که آیه تطهیر اختصاص دارد به همان خمسه طیه و جایش هم همین جاست و اگر جایش را هم عوض کند اصلاً آن هدف حاصل نمی شود. غیر از این اگر جای دیگر قرآن ذکر شده بود آن هدف اصلی خداوند در مسأله تطهیر خمسه طیه حاصل نمی شد. همین را در کتاب «اهل البیت» نوشتیم.

بالاخره قرآن تدبیر لازم دارد، فوق آن تدبیری که در روایات فقهی می کنیم. می بینید ما در روایات فقهی گاهی یک روایت را پنج جلسه بحث می کنیم. اگر آن روایت آیه بود، باید ده جلسه روی آن بحث کرد، برای اینکه این کلام خداوند است و آن کلام امام است. چقدر فاصله است بین امام و خدا! به همان مقدار بین کلماتشان فاصله است. پس اگر ما در روایت این قدر تدبیر می کنیم در قرآن باید خیلی بیش از اینها تدبیر کرد. لذا انسان می بیند هر نوبت که به یک آیه ای می رسد یک مطلبی تازه ای به ذهنش می آید، مثل اینکه نوبت قبلی این مطلب را نفهمیده بود، در نوبت قبلی پی به این مطلب نبرده بود. این برای این که زمینه تدبیر در قرآن خیلی هست دیگر بالاتر از او نیست. در چیزی بالاتر یا در ردیف قرآن موقعیت و زمینه تدبیر وجود ندارد. عدم توجه راجع به یک کلمه قرآن چه اثری دارد؟ ضد آن، یعنی توجه اثر متقابل دارد.

قرآن خیلی عمیق و دقیق است و حیف هم است که بر انسان عمری بگذرد، این حیف را برای خودم می گویم که دیگر سنم تا حدی بلکه بیش از حدی گذشته، برای شماها هم می گویم: مکرر هم گفتم ولی واقعا این جفای به قرآن و جفای به علم است که بر انسان عمری بگذرد و تفسیر قرآن را با دقت، آن هم به اجمعه ملاحظه نکرده باشد. واقعا جفا است روحانی آن روحانی شیعه، آن روحانی که از کانال ارشادات اهل بیت خیلی می تواند مسائل قرآن را به دست بیاورد اگر بخواهد درباره قرآن کوتاهی کند. این هم جفای به قرآن است و هم جفای به علم است. چرا جفای به علم است؟ یک وقت من یک روایتی برایتان خواندم در مجمع البحرین در ماده (الثوره) آنجا روایتی نقل می کند، یک جمله ای کوتاه است ولی یک دنیا معنا دارد. می گوید: «من اراد العلم» نه «من اراد التقوی» و نه «من اراد الهدایه» بلکه «من اراد العلم فلیثور القرآن» کسی که طالب علم است، قرآن را زیور و بکند، قرآن را بررسی بکند و در قرآن دقت کند. این از نظر علمی چقدر انسان را رشد می دهد تا چه برسد به مسائل اعتقادی و مسائل دیگر.

به هر حال؛ این احتمال هم در این روایات جریان دارد، ولو اینکه احتمال دوم مرحوم آخوند هم دلیل بر خلافتش نداریم، لکن آن مؤیدی که بعضی الاعلام ذکر کرده بودند این تأییدش تمام نبود. این

تمام کلام در این بحث است. در درس بعد ان شاء الله بحث مشتق را شروع می کنیم.

### پرسش:

- ۱ - چه ارتباطی بین وجود بطون قرآن و استعمال لفظ در اکثر از یک معنا است؟
- ۲ - اشکال کلام آخوند(ره) که بطن قرآن را بی ارتباط با لفظ معنا می داند چیست؟
- ۳ - آیا بطون آیات، دلالت التزامیه معانی آیات و یا الفاظ آن است؟ چرا؟
- ۴ - اختلاف برداشت مفسرین از آیات و لزوم تدبر در آیات چگونه دلالت می کند بر اینکه آیات دارای وجوه و احتمالات فراوان است؟

ص: ۴۷۷



مباحث الفاظ

بحث مشتق

اشاره

ص: ٤٧٩





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### اطلاق مشتق بر ذات متلبس به مبدأ

در اطلاق لفظ مشتق و تطبیق آن بر ذات، سه حالت وجود دارد: یک وقت اطلاق می شود بر ذاتی که آن ذات واجد مبدأ است و تلبس به مبدأ دارد، در همان حال نسبت، مثل اینکه گفته می شود «زید الیوم ضارب» و در همین امروز، زید تلبس به مبدأ ضرب دارد. در این صورت هیچ اشکالی ندارد که این اطلاق و تطبیق به نحو حقیقت است. منتها اگر موضوع له خصوص همین متلبس باشد، این به عنوان ذات موضوع له حقیقت است و اگر موضوع له اعم از متلبس فی الحال و فی ما انقضی باشد، این به عنوان فرد موضوع له و به عنوان تطبیق موضوع له حقیقت است. بالاخره در متلبس بالمبدأ در همان حال نسبت، بلا اشکال حقیقت است ولو اینکه کیفیتش روی دو قول فرق می کند.

اما حالت دوم این است که بگوییم: «زید الیوم ضارب» در حالی که فردا ظرف تحقق پیدا می کند، فردا تلبس به مبدأ حاصل می شود، به تعبیر اینها در استقبال این تلبس تحقق پیدا می کند. اما حال نسبت، حال قبل از تلبس است، حال قبل از واجدیت و اتصاف است، می گوییم: «زید الیوم ضارب» در حالی که فردا «یتحقق منه الضرب»، فردا «یتلبس بالضرب». اینجا هم لا اشکال و لا خلاف در این که این اطلاق، اطلاق مجازی و غیر موضوع له است، اگر تلبس در مستقبل حال جری و نسبت باشد

«الیوم ضارب» لکن فردا ضرب تحقق پیدا می کند این بلا اشکال مجاز است و جای بحث نیست.

اصل بحث در عکس صورت بالاست که زید دیروز متلبس به ضرب شده، «و انقضی عنه الضرب»، ضرب دیروز تحقق پیدا کرد و تمام شد، حالا ما بگوییم: «زید الیوم ضارب» اطلاق مشتق - «ضارب» - را به لحاظ زمانی قرار بدهیم که «انقضی عنه المبدأ» تلبس دیروز بوده واجدیت مبدأ دیروز بوده و همان دیروز هم ضرب تمام شده است و ادامه پیدا نکرده است. ضرب چند دقیقه ای دیروز تحقق پیدا کرد و منقضی شد حالا ما می خواهیم بگوییم: «زید الیوم ضارب». آیا این اطلاق از قبیل همان قسم اول است؛ یعنی «یکون علی نحو الحقیقه» یا از قبیل قسم دوم است؟ یعنی «یکون علی سبیل المجاز»؟ آیا وقتی که می گوییم: «زید الیوم ضارب» در حالی که «انقضی عنه الضرب»، این استعمال حقیقی است یا اینکه این استعمال مجازی است؟

اگر قائل به مجازیت شدیم که مسأله ای نیست، اما اگر قائل به حقیقت شدیم دیگر خود این تمام الموضوع له نیست، این به عنوان فردی از موضوع له است. موضوع له عبارت است از معنای کلی «المتلبس بالمبدأ»؛ یعنی آن که تلبس به مبدأ برایش تحقق پیدا کرده است حالا- یا الاین و بالفعل متلبس است یا دیروز متلبس بوده و «انقضی عنه التلبس و الواجدیه». در حقیقت یک معنای مشترک معنوی است بین فرض اول و فرض سوم. اما اگر قائل به مجازیت شدیم خودش یک مجاز مستقلی است، آنجا دیگر تعدد و امثال اینها معنی ندارد. این عنوان بحث بود.

### بحث مشتق، بحث لغوی

قبل از آن که تحقیق در این مسأله واقع شود، یک مقدمات و اموری برای توضیح محل بحث باید مطرح شود. یکی از مقدمات این است که نزاع در باب مشتق در چه چیز است؟ آیا نزاع در یک مسأله عقلیه است و مسأله روی حساب عقل و حکم عقل دور می زند مثل نزاع در باب مقدمه واجب که آنجا مسأله، مسأله عقلیه است و به قول مرحوم آخوند: نزاع در ملازمه است که آیا بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه عقلیه تحقق دارد یا نه؟ آیا این نزاعی که ما در باب مشتق داریم، به عنوان نزاع در یک مسأله عقلیه مطرح است و ما مسأله را باید از عقل بگیریم و استمداد کنیم؟ یا اینکه این نزاع در مسأله لغویه است؟ این مربوط به لغت است. مربوط به وضع است. مربوط به وضع است. می خواهیم ببینیم واضح وقتی که هیئت مشتق را وضع می کرده، وقتی که هیئت فاعل را وضع می کرده، آیا در معنای موضوع له یک امر عام و مشترکی را در نظر گرفته و هیئت فاعل را برای آن وضع کرده است که آن معنای مشترک نسبت به حال و نسبت به منقضی، هر دو را شامل می شود یا اینکه واضح در مقام تعیین موضوع له هیئت مشتق، خصوص حال را در نظر گرفته است؟ آیا «المتلبس بالمبدأ فی الحال موضوع له» هیئت ضارب قرار داده شده است؟ پس باید این مسأله

ملاحظه شود که آیا نزاع در باب مشتق نزاع در مسأله عقلیه است یا نزاع در مسأله لغویه است؟ آیا مربوط به واضع و وضع و موضوع له است کدامیک از اینها است؟

ظاهر این است که نزاع، نزاع در مسأله لغویه است نه در مسأله عقلیه. اما بعضی کلمات را که انسان ملاحظه می کند چنین استفاده می شود، که اینها نزاع را در مسأله عقلیه قرار دادند. حالا چرا عقلی نیست را ان شاء الله عرض می کنم. اول بینیم از این کلمات که استفاده می شود که نزاع در مسأله عقلیه است کیفیت استفاده اش چه طور است؟

یکی از این کلمات، کلمات مرحوم محقق نائینی (ره) است «علی ما فی تقریراته». چون ایشان در اصول تقریرات دارند که خودشان نوشته اند، اما شاگردان مبرز ایشان، اصول ایشان را تقریر کرده اند.

در تقریرات دو مطلب را ذکر می کند، که از هر دو استفاده می شود که ایشان نزاع را به صورت یک نزاع عقلی در اینجا پیاده کرده اند.

مطلب اولشان این است، می فرمایند: چرا در متلبس به مبدء فی الاستقبال، اتفاق بر مجازیت است؟ و در «متلبس بالمبدء فی ما انقضی» مختلف فیه است؟ چرا آنجا اتفاق بر مجازیت هست و اینجا اختلاف تحقق دارد که معنای اختلاف این است که جماعتی در منقضی قائل به حقیقت شده اند و جماعتی هم قائل به مجاز؟ آنهایی که قائل به مجاز شده اند با آنها کاری نداریم، برای آن که آنها استقبال و منقضی را در یک ردیف قرار داده اند، هر دو را حکم به مجازیت کرده اند. اما آنهایی که آمده اند تفکیک کرده اند گفته اند: «متلبس بالمبدء فی الاستقبال مجاز، اما متلبس بالمبدء فی ما مضی حقیقه»، می فرماید: علتش این است که مشتق عبارت از یک عنوانی و وصفی است که منشأ و ریشه دارد. منشأش این است که عرض قیام به معروض پیدا کند، عرض وجود در معروض پیدا کند.

ضرب در زید تحقق پیدا کند، قتل در عمرو تحقق پیدا کند. پس مشتق به تعبیر ایشان یک عنوانی است متولد از قیام عرض به موضوع و معروضش. تا این قیام تحقق نداشته باشد، معنی ندارد که مشتق تحقق پیدا کند. آن کسی که فردا از او ضرب تحقق پیدا می کند، شما الان می خواهید بگویید:

«الیوم ضارب» با آن کسی که اصلاً ضربی از او تحقق پیدا نمی کند فرقی ندارد، «لم یقم العرض بالموضوع و المعروض». اما نسبت به ما مضی، مسأله اینطور نیست. نسبت به ما مضی ولو اینکه مضی تحقق پیدا کرده و انقضاء تحقق پیدا کرده، اما بالاخره این ضرب، قیام به زید پیدا کرده است.

«زید تحقق منه الضرب و تلبس بالضرب و قام العرض بموضوعه و معروضه». پس در حقیقت فرق بین ما مضی و بین مستقبل در این جهت است که در رابطه با مستقبل، اصلاً «قیام العرض بالموضوع» تحقق پیدا نکرده است و آینده می خواهد تحقق پیدا کند. اما نسبت به ما مضی این تحقق در جای خودش است. لذا - به قول من - دیگر در گذشته لازم نیست انسان کلمه ان شاء الله بگوید، این تحقق پیدا کرد، اما نسبت به آینده چون تحقیقی در کار نبوده، انسان باید با کلمه ان شاء الله و با پشتوانه ان

شاء الله مسأله را مطرح کند.

بعد می فرماید که این دلیل بر همین مسأله است، که چرا در مستقبل اتفاق بر مجازیت است و در ما انقضی جماعتی قائل به حقیقت شده اند و اختلاف تحقق پیدا کرده است؟ می فرماید: علتش همین است که آنجا «قام العرض بالمعروض»، منتها «انقضی» اما اینجا اصلا قیام عرض به معروض تحقق پیدا نکرده است.

### فرق بین عقلی بودن و لغوی بودن بحث مشتق

اولین استفاده ای که از این حرف می خواهیم بکنیم این است که ایشان مسأله را عقلی فرض کردند. یعنی مسأله را در وادی عقل برده و می خواهد بین منقضی و بین «من یتلبس بالمبدأ فی الاستقبال» فرق بگذارد یعنی عقلا بین این دو فرق وجود دارد. آنجا تلبس به مبدأ تحقق پیدا کرده و اینجا تلبس به مبدأ تحقق پیدا نکرده است. این فرق در رابطه با یک مسأله عقلیه می تواند مطرح شود.

اما اگر مسأله لغویه شد در مسأله لغویه که این حرفها نیست، در مسأله لغویه، بستگی به واضع دارد، واضع «متلبس بالمبدأ فی الاستقبال» را قطعاً جزء موضوع له نیاورده است. اما «متلبس بالمبدأ فی المنقضی» را آنهایی که قائل به حقیقت هستند، می گویند جزء موضوع له قرار داده است. یعنی فرد موضوع له قرار داده است. اگر مسأله به صورت یک مسأله لغویه مطرح باشد، مسأله لغویه برهان نمی خواهد، فقط باید دلیل اقامه کرد که از کجا می گویند: واضع این طوری معنی را در نظر گرفته است. اما وقتی که دلیل عقلی را شما مطرح کردید، معلوم می شود که مسأله را از دایره لغت خارج کرده و از عنوان مسأله لغویه بیرون برده اید.

ثانیا اصل فرمایش ایشان نیز درست نیست حالا با قطع از نظر از اینکه ایشان مسأله را عقلیه فرض کردند و واقع مسأله چنین نیست، اصل فرمایش ایشان هم تمام نیست برای اینکه از نظر حکم عقل، عقلی که دیگر اهل مسامحه نیست، عقل همان واقعیت را ملاحظه می کند و حقیقت را ملاحظه می کند. عقل ناظر به حقایق است، اهل مسامحه و چشمهایش را ببندد، نیست. وقتی که این طور شد، زید که دیروز تلبس به ضرب پیدا کرده، اما شما در مقام تطبیق می گویند: «زید الیوم ضارب»، الیوم چه موقع تلبس بالمبدأ دارد؟ چه موقع ارتباط بین زید و مبدأ در این یوم محقق است؟ چه ارتباطی تحقق دارد؟ آیا از نظر عقل انصافاً و وجداناً همان طوری که زید دیروز تلبس به ضرب داشت و به تعبیر ایشان: عرض قیام به معروض و موضوع داشت، امروز هم عرض قیام به موضوع دارد، امروز هم عرض قیام به معروضش دارد؟ امروز که زید فاقد مبدأ ضرب است، امروز که عقلا و حقیقتاً «لا یکون متلبسا بالمبدأ فعلاً».

پس اگر ما مسأله را عقلی فرض کردیم و روی پایه دقت عقلی پیش آمدیم و گفتیم: که «مشتق

عنوان يتولد من قيام العرض بالمعروض»، شما می گوئید: «زید الیوم ضارب» «کیف یكون العرض الیوم قائما بمعروضه»؟ زید امروز که با ضرب هیچ ارتباطی نداشته و هیچ گونه تلبس به ضرب پیدا نکرده است، الان که می خواهید بگوئید: «زید الیوم ضارب»، از نظر عقل هیچ فرقی نیست، بین اینکه زید دیروز متلبس به ضرب بوده، «و انقضی عنه المبدأ» و بین اینکه فردا می خواهد تلبس به مبدأ پیدا کند. شما که نسبت را به لحاظ دیروز که نمی دهید، نسبت را که به لحاظ فردا نمی دهید، شما می گوئید: که «زید الیوم ضارب»، زید در این دو فرض از نظر واقعیت مسأله چه فرق می کند؟ زیدی که امروز هیچ گونه ارتباطی با ضرب نداشته، آیا اگر دیروز از او ضرب صادر شده و منقضی شده با اینکه اصلا صادر نشده و فردا می خواهد صادر شود، در رابطه با امروز چه فرقی - فرق عقلی نه فرق مسامحی - وجود دارد؟ فرق مسامحی باز برمی گردد به عرف و لغت و امثال ذلك. اما اگر با عینک عقل بخواهیم مسأله را اینجا بررسی کنیم و واقعیت را تشخیص دهیم، الان امروز «زید یكون فاقدا للضرب»، آیا فاقدیت اگر به لحاظ مسبوقیت باشد، فرق می کند با فاقدیتی که به لحاظ مستقبلیت ضرب تحقق پیدا می کند، از نظر عقل فرقی دارد؟ از نظر عقل فرقی ندارد. ما همین دلیل را می گیریم بر اینکه مسأله «لیست بعقلیه»، اینکه ما گفتیم: «المسأله لغویه و لیست بعقلیه» دلیل ما همین است، برای اینکه اگر مسأله عقلی باشد، شما حق ندارید به لحاظ ضرب دیروز بگوئید: «زید الیوم ضارب» چطوری می توانید بگوئید: «زید الیوم ضارب»؟ ضرب دیروز با انقضی و مزی که مصحح این نیست که عقلا بگوئیم: «زید الیوم ضارب»؟

اگر به لغت مراجعه کنیم، در لغت مسأله تعبد است منتها تعبد در برابر واضع و تعبد در برابر وضع است. ممکن است واضع در مقام وضع یک تلبس اعم از حال و منقضی را ملاحظه کرده که اگر شما در منقضی استعمال کنید حقیقت است، اما اگر در آنکه در استقبال می خواهد تلبس پیدا کند استعمال کنید مجاز است. حالا چرا واضع این کار را کرده به ما ارتباط ندارد. واضع همان طوری که در تعیین الفاظ اختیار دارد، در تعیین معانی هم اختیار دارد. مخصوصا اگر واضع را ما غیر بشر بدانیم که یک بحثی کردیم در اینکه واضع چه کسی است؟ بالاخره ما تابع واضع و وضع هستیم تعبدا. او می گوید: که «ماء» به معنای آب است، «تراب» هم به معنای خاک. کسی نمی تواند از او پرسد: «لم جعلت لفظ الماء بازاء (آب) و لم جعلت لفظ التراب بازاء (خاک)؟». بالاخره لفظی را باید در مقابل معنایی وضع کند. در حقیقت حق انتخاب با خودش است. آن می خواسته «ماء» را در مقابل این مایع سیال وضع بکند، «تراب» را در مقابل خاک وضع کند. لذا نمی توانیم به واضع اشکال کنیم که چرا مشتق را برای اعم از «متلبس فی الحال و المنقضی» وضع کردی، اما «متلبس بالمبدأ فی الاستقبال» را خارج از دایره موضوع له قرار دادی؟ برهان عقلی نیست، خواسته این کار را بکنند. پس این بیان ایشان بیان درستی نیست. اگر مسأله روی پای عقل و دقت عقلیه بخواهد مطرح شود، هیچ بین

## فرق بین عناوین مشتق در متلبس و منقضی

فردا بحث می کنیم که یک سری عناوینی داریم که این عناوین از ذات اشیاء انتزاع شده است.

دیگر منتظر این نبوده یک ضربی باشد یا یک قتلی باشد یا یک بیاضی باشد، مثل انسانیت انسان که از ذات انسان به دست آمده است. جسمیت جسم این مربوط به ذات جسم است. حجریت حجر مربوط به ذات حجر است. فردا بحث می کنیم که این سری عناوین، از نزاع در باب مشتق بیرون است. نزاع در باب مشتق اینها را نمی گیرد. مثلاً اگر فردی مرد بعد از بیست سال تراب شد؛ به آن تراب دیگر انسان نمی گوئیم. به لحاظ اینکه بیست سال پیش انسان بوده و فی ما مضی عنوان انسانیت داشته الان انسان به آن اطلاق نمی شود. آن هم «انقضی عنه المبدأ» است، می گوئیم: اینها از نزاع در باب مشتق خارج است. علتش را فردا ما خودمان می گوئیم: چه چیز است، اما مرحوم محقق نائینی (ره) یک علتی برایش ذکر کرده که باز حالا کار نداریم به اینکه این علت درست است یا نه؟ آن را هم فردا عرض می کنیم لکن می خواهیم از این علت یک برداشتی در رابطه با مسأله امروز داشته باشیم.

ایشان می فرماید: علت اینکه انسانیت و حجریت و جسمیت و همین طور عناوینی که از ذات انتزاع می شود به لحاظ خود ذات - نه به لحاظ یک امر دیگری که عرضی قیام به ذات داشته باشد - از محل نزاع در باب مشتق خارج است، این است که «شیئیه الشیء بصورته» در فلسفه می گویند که شیئیت هر چیزی به صورتش است، نه به ماده اش. این تراب بعد از بیست سال ولو اینکه ماده اش همان انسان بیست سال گذشته است، اما تغییر صورت داده است. آن صورت بیست سال قبلش، صورت انسانیت بود، اما الان صورت ترابیت پیدا کرده است. چون شیئیت شیء به صورتش است، نه به ماده اش، «فهذا خارج عن بحث المشتق». حالا - به صحت و سقم دلیل فلسفی کاری نداریم اما وقتی انسان یک دلیل عقلی فلسفی اقامه می کند برای خروج بعضی از عناوین از نزاع در باب مشتق، آیا معنایش این نیست که می خواهد این مسأله را مسأله عقلیه فرض کند؟ اگر مسأله، مسأله لغویه است، مسأله لغویه که برهان عقلی نمی خواهد و ما برهان عقلی نمی توانیم اقامه کنیم که «صعید» در آیه تیمم آیا معنایش مطلق وجه الارض است یا معنایش تراب خالص است؟ آیا درست است کسی در این مسأله یک برهان عقلی اقامه کند؟ این برهان عقلی ندارد. باید رفت کتاب را لغت دید که آیا واضح در موضوع له لفظ «صعید» یک معنای اعمی را در نظر گرفته به نام مطلق وجه الارض یا اینکه یک معنای خاصی را در نظر گرفته که خصوص تراب خالص است؟ پس اگر مسأله، مسأله لغوی است چه معنا دارد که انسان به یک دلیل فلسفی تمسک کند که «لأن شیئیه الشیء بصورته لا بمادته»

معلوم می شود که ایشان خیال کرده اند مسأله عقلیه است در حالی که عرض کردیم که این مسأله، مسأله لغویه است و هیچ به عقل ارتباط ندارد. کسی نباید نظر عقلی خودش را در این مسأله مطرح کند بلکه باید رفت دنبال کرد و به دست آورد که آیا موضوع له لفظ مشتق یک معنای اعم است که منقضی را می گیرد یا اختصاص دارد به متلبس فی المبدأ فی الحال؟ اگر چه از کلام محقق نائینی (ره) در دو موردش استفاده می شود که ایشان مسأله را عقلیه فرض کردند.

### پرسش:

۱ - چگونگی اطلاق مشتق بر ذات متلبس به مبدأ در حال نسبت اگر موضوع له خصوص متلبس باشد و اگر موضوع له اعم از متلبس فی الحال و فی من انقضی باشد را بیان کنید.

۲ - اطلاق مشتق بر ذاتی که در آینده متلبس به مبدأ می شود چگونه است؟ چرا بحث مشتق، لغوی است؟

۳ - عقلی بودن بحث مشتق چه عوارضی دارد؟

۴ - اینکه مرحوم نائینی (ره) در خروج بعضی از عنوانین دلیل آورده «لأن شیئیه الشیء بصورته لا بمادته» نشانه چیست؟

ص: ۴۸۷



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### چگونگی ارتباط عنوان با ذات و جهت اشتقاقی مشتق

در اینجا دو حیثیت وجود دارد که باید این دو حیثیت از هم جدا شود و خلط بین این دو حیثیت نکنیم. در تقریراتی که از امام بزرگوار چاپ شده، بین این دو جهت خلط شده است. گرچه در بعضی از یادداشتهایی که من از درس ایشان دارم، خلط نشده است، اما در تقریرات چاپی و همین طور در بعضی از کتابهای دیگر مثل محاضرات خلط شده است. اینجا دو حیثیت است که باید جدای از هم مورد بحث واقع شود:

اول: نحوه ارتباط عنوان با ذات، چگونه است؟ نحوه ارتباط عنوان با ذات باید به چه کیفیتی باشد که محل بحث در باب مشتق واقع شود؟

دوم: از جهت معنای اشتقاقی کدام مشتق داخل در محل بحث است و کدام مشتق خارج است؟ ولو اینکه ارتباطش با ذات یک نوع ارتباط است، لکن از نظر جنبه اشتقاقی، یک نوع قابل نزاع در بحث مشتق هست و یک نوع محل نزاع نیست.

پس بالاخره دو حیثیت در اینجا وجود دارد: یک حیثیت نحوه ارتباط این عنوان با ذات است، یک حیثیت هم آن جنبه اشتقاقی و مشتق بودن است که خود مشتقها فرق می کنند ولو اینکه نحوه

ارتباط هم یک نوع ارتباط باشد. اگر ضرب از زید تحقق پیدا کرد، این ارتباط ضرب با زید یک نوع ارتباطی است. شما اگر این ارتباط را به صورت «زید ضرب» مطرح کردید کما اینکه بعد عرض می کنیم این از محل نزاع در باب مشتق خارج است اما اگر این ارتباط را به صورت «زید ضارب» مطرح کردید داخل در محل نزاع در مشتق است. با اینکه نحوه ارتباط زید با ضرب در «زید ضرب» و «زید ضارب» هیچ فرق نمی کند. ضرب یک فعلی است و ارتباطش هم با زید، ارتباط ایجاد و صدور است. «الضرب یصدر من زید و یوجد من ناحیه زید» اما همین ضرب با این وحدت ارتباط، اگر به صورت «ضرب» مطرح شد، از محل نزاع خارج است و اگر به صورت «ضارب» مطرح شد، داخل در محل نزاع مشتق است. پس ما این دو بحث را نباید مخلوط به هم کنیم. دو حساب مستقل است. دو حیثیت مستقل جدای از هم باید مطرح باشد.

### انتزاع عنوان از نفس ذات مشتق سبب خروج از محل نزاع

اما آن حیثیت اول که نحوه ارتباط این عنوان با ذات، چه نحو ارتباطی باید باشد؟ مسلّم است که نحوه ارتباط عنوان با ذات باید به این کیفیت نباشد که از نفس ذات انتزاع شده باشد، از خود ذات این عنوان به دست نیامده باشد، بدون اینکه یک واسطه ای، یک جهتی، یک امر خارج از ذاتی در انتزاع این عنوان نقش داشته باشد. ذات، خودش موجب تحقق این عنوان و انتزاع این عنوان نباشد مثل انسانیت برای انسان، حیوانیت برای انسان، ناطقیت برای انسان، اینها انتزاعش از ذات به لحاظ نفس ذات است، بدون این که شیئی در اینجا وساطت پیدا کرده باشد و یک امر خارج از ذات در انتزاع این عنوان نقشی داشته باشد. اگر عنوان منتزع از نفس ذات شد که انتزاعش نیاز به واسطه و امر خارج نداشت، این از محل نزاع در باب مشتق خارج است مانند مثال دیروز: ترابی که بیست سال پیش انسانی بوده و بعد کم کم پوسیده و استخوان های او تبدیل به خاک شده است. در بیست سال پیش قطعاً انسان بود، دیگر نزاع در این واقع نشده که آیا حالا هم اگر به این تراب انسان بگوییم به نحو حقیقت است؟ اینهایی که مشتق در ما انقضی عنه المبدأ را حقیقت می دانند، اینهایی که زید متصف به ضرب دیروز را، امروز به نحو حقیقت ضارب بر آن اطلاق می کنند و می گویند: «زید الیوم ضارب» آیا اینها درباره این تراب هم همین حرف را می زنند؟ آیا می گویند: «هذا التراب الیوم انسان»؟ بلا اشکال هیچ کس نمی گوید: عنوان حقیقت در اینجا مطرح است و ما به این ترابی که صورت ترابیه دارد، عنوان انسان اطلاق می کنیم. این عدم جوازش به نحو حقیقت مسلّم است.

### دلیل خروج عنوان منتزع از نفس ذات از بحث مشتق

اشکال در دلیل است که چرا بر این تراب جایز نیست انسان اطلاق شود؟ همانطوری که دیروز

اشاره کردیم مرحوم محقق نائینی (ره) و صاحب کتاب محاضرات، گفته اند: «لأنَّ شَيْئَهُ الشَّيْءُ بِصُورَتِهِ لَا بِمَادَّتِهِ»، شیئیت هر شیء به صورتش است. صورت تراپیت، مغایر با صورت انسانیت است، مباین با صورت انسانیت است. انسان جسم نامی و حیوان ناطق است، اما تراب جسم جامد است، وارد مرحله حیوانیت نیست تا به مسأله ناطقیت برسد؟ لذا چون «شیئیه الشئیء بصورته لا- بمادته فلا- یقال للتراب أنَّه انسان بالفعل»، معنا ندارد که به تراب بگوییم که بالفعل انسان است به لحاظ اینکه در گذشته انسان بود. بله می توانیم بگوییم: «أنَّه كان انسانا» اما بالفعل بخواهیم عنوان انسان بر او اطلاق کنیم با توجه به اینکه شیئیت شیء به صورتش است نه به ماده اش، درست نیست.

اینها از این راه مسأله را مطرح کردند و راه را پیموده اند.

ما دیروز عرض کردیم اولاً مسأله، مسأله عقلیه نیست که شما بخواهید به دلیل عقلی در آن تمسک کنید، مسأله، مسأله لغویه است و مربوط به کیفیت وضع است. مربوط به معنای موضوع له از نظر واضح است. مسأله عقلیه نیست که شما «شیئیه الشئیء بصورته» را اینجا مطرح کنید.

ثانیا دلیل شما یک جواب نقضی و یک جواب حلّی دارد: جواب نقضی این است که در مسأله تراب و انسان شما می توانید بگویید تغیر صورت تحقق پیدا کرده است، تبدل صورت تحقق پیدا کرده است، آیا در باب خمر و خل هم از نظر عقل تبدل صورت است؟ آنجا که تبدل حالت و وصف است. اگر یک چیزی اول خمر بود، سپس سرکه شد، آیا از نظر عقل، خمر و خل، دو صورت متباین است؟ اینکه دو وصف برای یک ماهیت است یا دو حال برای یک موجود است. این موجود در یک حال، خمیریت داشت و در این حال حالت خلّیت دارد. اینطور نیست که خمیریت و خلّیت مثل انسانیت و تراپیت باشد که دو صورت متعدد و متغایر باشد بلکه خمر و خل دو وصف برای یک موجود است، دو حال برای یک موجود است. اگر شما روی مسأله «شیئیه الشئیء بصورته»، تکیه می کنید، پس این تبدل صورت که در خمر و خل وجود ندارد، اگر وجود نداشت چیزی که الان خل است و در ده روز قبل خمر بوده الان باید به صورت حقیقت بتوانیم بگوییم خمر است برای اینکه صورت که تغیر پیدا نکرده و شما مبنا و ملاک را تغیر صورت و تبدل صورت قرار دادید. اینجا که «لم تتبدل الصورة، بل تبدل الحاله، تغیر الوصف» و روی فرمایش شما تبدل حالت و تغیر وصف که «لم تتبدل الصورة، بل تبدل الحاله، تغیر الوصف» و روی فرمایش شما تبدل حالت و تغیر وصف که نباید مانعیت داشته باشد. اگر مانعیت ندارد، پس به خلّ فعلی اطلاق کنید «انه خمر حقیقتا»، آیا این اطلاق درست است؟ این طور نیست و شما نمی توانید به خلّ فعلی، اطلاق خمر حقیقی داشته باشید. این جواب نقضی که در مثل خمر و خل تبدل فصل نیست، تبدل حال است، تبدل وصف است. اینطور نیست در یک لحظه ماهیت را تغیر بدهد، نه وصف را تغیر می دهد، تا دیروز مزه اش چنین بود، امروز مزه اش اینطور است، مثل یک میوه ای که شما می گذارید پنج روز بعد می گندد و می پوسد، این وصفش تغیر می کند، نه اینکه ماهیتش تغیر کند. تا پنج روز پیش این هندوانه شیرین

بود، مطبوع بود، خوردنی بود، مورد علاقه بود، حالا که پوسید و گندید و ترش و مهووع و ناراحت کننده شده است، معنایش این نیست که ماهیتش عوض شد بلکه وصف تغییر کرد و حالش تغییر کرد.

اما جواب حلی این است، اینکه شما می گوئید: «شیئیه الشیء بصورته لا بمادته»، که در فلسفه جزء مسلّمات است اما آیا این شیء اختصاص به جواهر دارد یا در باب اعراض هم این مسأله جریان دارد؟ همانطوری که «شیئیه الجسم بصورته الجسمیه» آیا «شیئیه البیاض لیس بصورته البیاضیه»؟ یا تمام موجودات می خواهد موجود مستقل «لا فی موضوع» باشد مثل جواهر یا موجودی باشد که در وجودش نیاز به محل دارد، مثل عرض نسبت به معروض را شامل می شود؟ عرض چون در وجودش نیاز به معروض دارد، از شیئیت خارج نیست، این هم داخل در همین عنوان است. این «شیئیه الشیء بصورته»، در باب عرض هم می آید.

اگر در باب عرض آمد، ما از شما سؤال می کنیم که این جسم تنها دیروز معروض بیاض بود، شما امروز به این می خواهید ایض بگوئید. بگوئید: «هذا الجسم اليوم أبيض». در باب مشتق وقتی که به لحاظ من قضی عنوان مشتق را اطلاق می کنید، باید اینطوری بگوئید: «هذا الجسم الذی کان فی الامس أبيض، اليوم أبيض حقیقه»، شما که می خواهید بگوئید: الان حقیقتا أبيض است، ایض مگر معنایش این نیست که مرتبط با بیاض است، مگر «شیئیه البیاض بصورته البیاضیه» نیست؟ کجاست امروز این صورت بیاضیه که «الجسم هذا اليوم أبيض؟» یک وقت می گوئید: «الجسم کان أبيضاً»، آن بحثی ندارد آن به تعبیر علمی: همان متلبس بالمبدأ فی الحال است، چون مقصود از حال، حال نطق نیست، حال نسبت است. همانطوری که بعد از شاء الله توضیحش را می دهیم. یک وقت می گوئید که این جسم دیروز أبيض بود، این از محل بحث خارج است. این در حال نسبت ایض است. اگر من قضی حال نسبت را حساب کردید جسمی که دیروز مرتبط با بیاض بوده، امروز شما می خواهید بگوئید: حقیقتا أبيض است، بیاضش کجاست؟ مگر «شیئیه البیاض بصورته» نیست، چنانچه «شیئیه الجسم بصورته» یا «شیئیه البیاض بصورته»؟ کجاست «صورته البیاضیه» تا شما بگوئید: أبيض است؟ مثل اینکه خیال شده «شیئیه الشیء بصورته» تنها در باب جواهر مطرح است و پیاده می شود، نه «کل شیء سواء کان جوهرأ أو عرضاً»، اینها همه شیئیت به صورتش است. کجاست صورت بیاضیت که شما الان می خواهید بگوئید: «الجسم أبيض هذا اليوم حقیقه»؟ پس این دلیل، دلیلی نیست که بتواند این مسأله را درست کند.

روی بیانی که ما دیروز کردیم مسأله خیلی راحت است. عناوین منتزعه از ذات، علت خروجش از محل نزاع این است که مسلّم است که وضع واضح در رابطه با آنها به کیفیت خاصه است. واضح گفته: انسان؛ یعنی آن که انسانیت بالفعل دارد. تراب آن که بالفعل تراب است. حجر آن که بالفعل

حجر است، این گونه آنها را وضع کرده است. اگر هم می خواست در باب این عناوین یک وضعی مثل مشتقات داشته باشد، بنابر اینکه مشتق اعم در من قضی باشد، مسأله ای نبود. اگر واضح به ما می گفت:

این ترابی که بیست سال پیش انسان بوده اگر الان به او بگویید انسان، به نحو حقیقت، هیچ مانعی ندارد؛ ما هم می گفتیم: مانعی ندارد. مسأله که مسأله عقلیه نیست، مسأله، مسأله لغویه است و تابع وضع واضح است. واضح در آنجا چنین اجازه ای را نداده گفته: در این عناوین باید حالت فعلیه ملاحظه شود، حالت فعلیه هر موجودی در عناوین منتزعه از ذاتش را باید ملاحظه کنید. پس علت خروج عناوین منتزعه از ذات از محل نزاع، حرفهایی نظیر «شیئیة الشیء بصورته لا بمادته» نیست، بلکه علت برمی گردد به کیفیت وضع واضح و اینکه نحوه وضع در این عناوین به این کیفیت بوده است.

### دخول عناوین انتزاعیه و اعتباریه در بحث مشتق

اما از این عناوین که گذشتیم، عناوینی که از ذات انتزاع می شود، اما نه به لحاظ خود ذات، بلکه بواسطه یک امری که آن امر، خارج از ذات است، اینها همه اش داخل در محل نزاع است. حالا آن امر که واسطه در انتزاع این عنوان و تحقق این عنوان است، می خواهد امر وجودی باشد، مثل همین بیاضی که عارض جسم می شود و در نتیجه عنوان ابیض تحقق پیدا می کند یا امر عدمی باشد مثل عنوان اعمی که عنوان اعمی یک عنوانی است که انتزاع می شود، نه از نفس ذات، بلکه بواسطه امری که آن امر عدمی است «و هو عدم البصر ممن شأنه ان یکون ذا بصر» لذا به دیوار اعمی گفته نمی شود.

این دو مثال که زدیم واسطه امر واقعی بود؛ یعنی یک امر حقیقی قابل لمس بود. اما گاهی واسطه، یک امر غیر حقیقی است. امر غیر حقیقی هم دو نوع است: یک وقت امر غیر حقیقی اعتباری است؛ یعنی چیزی است که شارع و یا عقلا و یا مردم اعتبار کرده اند، اما از نظر حقیقت، چیز ملموسی نیست، مثل مسأله ملکیت، می گوئیم: «زید مالک لهذا الکتاب» مسأله زوجیت، «زید زوج هند»، مسأله حریت، رقیق و امثال ذلک. اینها فاقد واقعیت خارجی است و شارع و عقلا این عناوین را اعتبار کرده اند.

یک سری عناوین داریم که از آنها تعبیر می کنند به عناوین انتزاعیه. عناوین انتزاعیه غیر از عناوین اعتباریه است. آنها هم البته واقعیت به آن معنا ندارد، فقط در وعاء عقل و ظرف عقل، یک تحقق برای آنها هست، مثل مسأله فوقیت برای فوق و تحتیت برای تحت و امثال ذلک، که اینها را اصطلاحاً عناوین انتزاعیه گویند. تمام اینها غیر از آن فرض اولی که ذکر کردیم، اینها همه داخل در محل بحث است. «الجسم أبیض» داخل در محل بحث است. «زید عالم» داخل در محل بحث است.

«زید مالک» داخل در محل بحث است. «هذا السقف فوق» داخل در محل بحث است، همه اینها

## عناوین دارای فرد منتزع ذاتی و غیر منتزع ذاتی

تنها یک عنوان دیگر باقی می ماند و آن این است که بعضی از عناوینی داریم که اینها دارای دو فرد هستند دو نوع مصداق هستند، نسبت به بعضی از مصداقی که این عنوان از ذاتش انتزاع شده است، اما نسبت به بعضی از مصداقی دیگر از ذاتش انتزاع نشده و یک امر خارج از ذات است. یک امری است که نیاز به واسطه دارد. مثل عنوان موجود، عنوان موجود دو فرد دارد، یک فرد واجب الوجود است که موجود در رابطه با واجب الوجود، از ذاتش انتزاع شده و شاید حتی کلمه انتزاع هم اینجا خیلی صحیح نباشد. واجب الوجود دیگر ماهیتش عین همان انیت و وجود اوست. لذا مسأله موجود در رابطه با این مصداق که عبارت از واجب الوجود است، همان عنوان اولی دارد؛ یعنی عنوان منتزع از ذات. اما همین موجود را وقتی در رابطه با ممکنات ملاحظه می کنید اینطور نیست که موجود از ذات ممکن انتزاع شده باشد. ذات ممکن اضافه اش به وجود و عدم برایش مساوی است و لذاست که شما می گویند: نیاز به علت موجد دارد و اگر علت نداشته باشد وجود تحقق پیدا نمی کند. و باز مثل کلمه عالم. عالم درباره خداوند تبارک و تعالی و آن اوصافی که عین ذات خداوند تبارک و تعالی است، اینها انتزاع از ذات شده است، اما درباره ممکنات اتصاف زید «بأنه عالم» هیچ ارتباطی به مرحله ذات و انتزاع از ذات زید ندارد. حالا در این عناوین چه کنیم؟ عناوینی که دارای دو نوع فرد است و دو گونه مصداق دارند. آیا این عناوین داخل در محل بحث در باب مشتق است یا خارج از محل بحث در باب مشتق است؟

ظاهر این است که این عناوین داخل در محل نزاع است برای اینکه در باب مشتق آن که محل بحث ماست و بعد هم ان شاء الله ذکر می کنیم نزاع در هیئت مشتق است، می خواهیم ببینیم هیئت برای چه وضع شده است؟ در موقعی که واضع دارد هیئتی را وضع می کند مثل هیئت فاعل اینجا که نظر به مواد ندارد، نظر به خصوصیات مواد مطرح نیست. واضع می آید هیئت فاعل را وضع می کند، دیگر کاری ندارد که این هیئت فاعل، گاهی در ضمن علم به نام عالم تحقق پیدا می کند و این عالم دو فرد دارد، یک فردی است که علم منتزع از ذاتش است و یک فردی است که علم زاید بر ذاتش است، در وضع هیئت مشتق، مواد مطرح نیست، بلکه هیئت مطرح است. لذا در همان عناوین اولیه ای که ما ذکر کردیم آنهایی که مثل مشتق نیست مثل انسان و تراب و حجر و جسم و امثال ذلک، مسأله در آن روشن است. اما بعضی هایش که یک وقت جنبه اشتقاقی دارد، در همان فرض اول هم قدری دچار اشکال می شود مثل عنوان ناطق. ناطق عنوان فاعلی دارد و در وضع ناطق، ماده نطق ملحوظ نیست، بلکه آن چه ملحوظ است هیئت فاعل است. واضع در عنوان اسم فاعل هیئت «فاعل» را ملاحظه

می‌کند، دیگر کاری ندارد به اینکه گاهی ماده اش نطق است و گاهی ماده اش علم است و گاهی ماده اش ضرب است و امثال ذلك. لذا در بعضی از آن عناوین هم به لحاظ عنوان اشتقاقی اش گاهی دچار همین اشکال می‌شود و آن وقت آن حرف اختصاص پیدا می‌کند به آنجایی که عناوین اشتقاقیه به هیچ وجه مطرح نباشد.

در نتیجه؛ عناوینی که از غیر ذات انتزاع می‌شود و در تحقق آن یک امر خارجی نقش دارد اینها همه داخل در محل نزاع در باب مشتق است، می‌خواهد آن امر خارج وجودی باشد یا عدمی باشد، حقیقی باشد یا اعتباری باشد و یا انتزاعی باشد. و در این آخر هم مشترک بین منتزع از ذات و غیر منتزع از ذات آن هم داخل در محل بحث است. این راجع به حیثیت اول بحث و آن نحوه ارتباط ذات با این عنوان است. اینجا دیگر نباید مسأله را مخلوط کرد به حیثیت دوم. حیثیت دوم این است که در مشتق محل نزاع، آیا جمیع مشتقات نحوی است و غیر مشتقات نحوی خارج است یا بعضی از مشتقات نحوی است یا نسبت بین این مشتق محل نزاع در باب اصول با مشتق نحوی عموم و خصوص من وجه است؟ که اینها روی حیث اشتقاقش تکیه می‌شود، اما به نحوه ارتباطش دیگر کاری ندارد، لکن روی آن حیث اشتقاقی اش باید بحث کرد که در درس بعد عرض می‌کنیم.

### پرسش:

۱ - چرا چنانچه عنوان از نفس ذات مشتق انتزاع شود آن را از محل نزاع خارج می‌کند؟

۲ - به نظر مرحوم نائینی چرا عنوان اگر منتزع از نفس ذات شد از محل نزاع در بحث مشتق خارج است؟ اشکال سخن او در چیست؟

۳ - عناوین انتزاعیه و اعتباریه را توضیح دهید و بیان کنید آیا در بحث مشتق داخل در محل نزاع هستند؟

۴ - عناوینی که فرد منتزع ذاتی و غیر منتزع ذاتی دارند چگونه در بحث مشتق محل نزاع می‌باشند؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### مشتق ادبی و خروج افعال و مصادر از محل نزاع

در دو حیث باید بحث کرد: یک حیث بحث را دیروز ذکر کردیم اما حیث دوم این است که آیا تمام مشتقات نحوی و ادبیه داخل در محل بحث است یا بعضی از مشتقات خارج است و یا بنابر بعضی از اقوال، کثیری از مشتقات خارج از محل بحث است؟ آیا در بعضی از جوامد که ملاک بحث مشتق در آنها وجود دارد، این نزاع جریان پیدا می کند یا نمی کند؟

تردید نیست که در ادبیات مشتق معنای وسیعی دارد. اگر ما مبدأ مشتقات را مصدر بدانیم آن هم مصدر ثلاثی مجرد، تمام افعال - ماضی، مضارع، امر، نهی، نفی، جحد و استفهام - و اسم فاعل و مفعول و صفت مشبیه و اسم زمان و مکان و اسم آلت و حتی مصادر مزید فیه همه بلاشکال جنبه اشتقاقی دارند و مبدأشان بنابر قول مشهور، همان مصدر ثلاثی مجرد است. آیا همه این مشتقات داخل در محل نزاع است یا اینکه آنهایی که جنبه فعل دارند و یا مصادر مزید فیهها به طور کلی، اینها از دایره بحث و حریم محل نزاع خارج هستند؟ علت خروج هم این است که فعل ولو اینکه مشتق است، اما مشتقی نیست که اتحاد با ذات داشته باشد؛ مشتقی نیست که بر ذات جاری باشد و تطبیق بر ذات کند. اصولاً معنا ندارد فعل با اسم اتحاد پیدا کند. با اینکه اینها ماهیتشان مختلف است و



حقیقتشان متباین است - اسم یک حقیقت است و فعل حقیقت دیگری دارد - بین اینها اتحاد و جری امکان ندارد. زید را نمی توانیم بگوییم: همان ضرب است. ضرب را می توانیم اسناد به زید بدهیم. در قضیه فعلیه «ضرب زید» مسأله اسناد در کار است، اما اسناد یک مطلب است و اتحاد و تطبیق که بخواهیم قضیه حملیه تشکیل دهیم، به اصطلاح، «هو هویت» تحقق پیدا کند، مطلب دیگری است.

نمی شود اتحاد تحقق پیدا کند. لذا قضیه «زید ضرب» را هم با اینکه جمله اسمیه است، نمی توانیم به عنوان قضیه حملیه مطرح کنیم برای اینکه در قضیه حملیه باید ملاک تحقق داشته باشد. ملاک در قضیه حملیه اتحاد است. به تعبیر مرحوم آخوند: ملاک «هو هویت» است. یعنی بگوییم: این موضوع، همین محمول است، «هو هو». بین زید که ذات است و اسم است با «ضرب» که فعلی از افعال است، کسی نمی تواند ادعای «هو هویت» و اتحاد داشته باشد. اما به خلاف «زید ضارب» که بین زید و ضارب، اتحاد تحقق دارد. زید همان ضارب است و ضارب همان زید است.

### خروج مصادر از محل نزاع

پس خصوصیتی در مشتق محل نزاع اعتبار دارد که افعال را به صورت کلی خارج می کند و همین طور مصادر، مصادر مزید فیه که جنبه اشتقاقی دارد بلاشکال، غیر از مصدر ثلاثی مجرد است که این را بعدا هم بحث می کنیم که این مصدر معروف، آیا خودش هم مشتق از چیزی هست؟ به عبارت دیگر: خودش هم ماده و هیئت دارد یا خودش مبدأ اشتقاق است و از حریم و دائره مشتق بیرون است؟ لکن این اختلاف در مصادر ثلاثی مجرد است. اما در مصادر مزید فیه بلاشکال جنبه اشتقاقی در آنها محفوظ است، «اکرام» که مصدر باب افعال است، بالاخره مأخوذ از مصدر ثلاثی مجرد است، از همان «کرم» مأخوذ است. از همان اشتقاق پیدا کرده است. در باب مصادر هم ولو اینکه مصادر فعل نیستند، بلکه عنوان اسمی دارند، مصدر خودش «لیس بفعل بل هو اسم» مع ذلک در عین اینکه اسم است، اتحاد با ذات نمی تواند پیدا کند. اگر شما بخواهید بگویید: «زید اکرام» باید تقدیری در کار باشد، مسامحه ای در کار است. قضیه «زید عدل» قضیه حقیقی نیست، قضیه واقعی نیست. زیرا عدل، صفت نفسانیه است. ملکه نفسانیه است. به عبارت دیگر: مثل عرضی است که قائم به معروض است. همیشه عرض، عارض بر معروض می شود، نه اینکه اتحاد با معروض پیدا کند.

«البیاض يعرض الجسم، اما لا يتحد مع الجسم» به طوری که ما بتوانیم بگوییم: «الجسم بیاض».

«الجسم بیاض» به صورت قضیه حملیه حقیقیه نیست، مسامحه در آن هست، ادعا در آن وجود دارد و الا واقعه «الجسم بیاض» است. بین بیاض و جسم اتحاد و «هو هویت» تحقق دارد.

پس در افعال، مسأله روشن است که «الفعل لا يمكن ان يتحد مع الاسم و ينطبق علی الاسم بل یسند الی الاسم» بین اسناد و بین انطباق و اتحاد کمال فرق وجود دارد. در باب مصادر مزید فیه با

اینکه جنبه اسمی دارد، مع ذلک در این هم اتحاد نیست، این هم مثل عرض است که عرض با معروض اتحاد ندارد، بلکه معروض متصف به این عرض است، معروض به عنوان محل و موضوع برای وجود عرض مطرح است. پس در حقیقت بخش مهم از مشتقات ادبیه از محل نزاع در مشتق خارج است و بلا اشکال هم خارج است. کسی در این معنا مخالفتی نکرده است. وقتی که افعال و مصادر کنار رفت، در بین مشتقات ادبیه، اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبیه، صیغه مبالغه، اسم زمان، اسم مکان و اسم آلت باقی می ماند.

### ادله صاحب فصول (ره) بر خروج غیر اسم فاعل از بحث مشتق

اینجا بحثی بین مرحوم محقق خراسانی (ره) و بین صاحب فصول (ره) واقع شده است. صاحب فصول معتقد است که این مقدار از مشتقاتی که ذکر شد اینها هم همه اش داخل در محل نزاع نیست، بلکه دائره محل نزاع خیلی محدودتر از اینهاست. محل نزاع به تعبیر ایشان اختصاص دارد به اسم فاعل و صفت مشبیه و تعبیر کرده اند: چیزی که شبیه اینهاست. حالا مقصود ایشان از شبیه اینها مصدری است که به معنای اسم فاعل باشد یا مقصودش باب نسبت است که بعدا ما می گوئیم که در باب نسبت هم با اینکه اشتقاقی وجود ندارد، آنها هم داخل در محل بحث است، مثل قمی، تهرانی، رومی، زنگی، حمامی و غیره حتی چنین نسبتی هم داخل در محل بحث است. بالاخره صاحب فصول در بین این مشتقات اسم مفعول و صیغه مبالغه و اسم زمان و مکان و آلت را خارج کرده است.

دائره نزاع را منحصر کرده به همین اسم فاعل و صفت مشبیه و چیزی که شبیه اینها باشد. مرحوم آخوند همان طوری که در کفایه ملاحظه فرموده اید، مخالفت می کنند با این بیان صاحب فصول و می فرمایند: «فلا وجه لما زعمه بعض الاجله» که مقصودشان صاحب فصول است.

علت اینکه صاحب فصول چنین مطلبی را معتقد شده چیست؟ از کلمات مرحوم آخوند که به عنوان اشاره به جواب صاحب فصول مطرح کرده اند علت معلوم می شود. صاحب فصول چند دلیل برای حرف خودش اقامه کرده است. می فرماید: در کتابهای اصولی وقتی بحث مشتق را مطرح می کنند، تمامشان در مقام مثال، اسم فاعل را ذکر کرده اند. اگر دائره مشتق معنای وسیعی بود، دیگر معنا نداشت که مثال را به اسم فاعل تخصیص بدهند. دلیل دیگری هم نظیر دلیل اول اقامه کرده است.

می فرماید: قائلین به اینکه مشتق حقیقت در اعم از ما انقضی است در مقام استدلال اسم فاعل را آورده اند و به سایر مشتقات اشاره ای نکرده اند. از این معلوم می شود که نزاع، اختصاص به اسم فاعل دارد و الا اگر نزاع اختصاص به اسم فاعل نداشته باشد، چرا اینها در مقام استدلال تنها روی اسم فاعل تکیه می کنند؟

این دو دلیل صاحب فصول (ره) انصافا بسیار سست است زیرا مثال، به خاطر این است که اسم

فاعل روشن تر و واضح تر از سایر موارد است. ما هم وقتی می خواهیم مثال را در باب مشتق پیاده کنیم، اسم فاعل را مطرح می کنیم و همین طور است در مورد اعم از «ما انقضی عنه التلبس». اینکه بخواهد ادعایش در خصوص اسم فاعل باشد و دلیل را در مورد خصوص اسم فاعل پیاده کرده باشد نیست. این دو دلیل خیلی سست و بی ارزش است.

اما صاحب فصول (ره) دلیل دیگری اقامه کرده است. می فرماید: ما معتقدیم که اسم مفعول از دائره نزاع خارج است برای اینکه ما موارد اسم مفعول را که ملاحظه کردیم، دیدیم روی ضابطه کلی اسم مفعول قرار نگرفته است. بعضی از مواردش را حساب می کنیم، می بینیم اسم مفعول در خصوص «متلبس بالمبدأ فی الحال» حقیقت است و استعمال می شود، بعضی موارد دیگرش را ملاحظه می کنیم، می بینیم در «ما انقضی عنه المبدأ» هم به صورت حقیقت استعمال می کنند. مثلاً اگر زید عمرو را کشته باشد، بعد از ده سال هم ما می گوئیم: عمرو مقتول زید است، با اینکه ده سال از قتل گذشته مع ذلک می گوئیم: عمر مقتول است. اگر یک پارچه ای را عمرو بافته باشد بعد از ده سال می گوئیم: «هذا منسوج عمرو». اگر کتابی را کسی نوشته باشد، بعد از ده سال می گوئیم: «هذا مکتوب فلان». اما در بعضی از موارد دیگر اسم مفعول اینطور نیست. اگر کسی امروز خانه اش را فروخت، فردا دیگر نمی گویند: این خانه مملوک این است. فردا می گویند: این آقا اجنبی از این خانه شده است با اینکه یک روز بیشتر فاصله نشده دیگر نمی گویند: «هذه الدار مملوک لزید». لذا ایشان می گویند:

در اسم مفعول ما با ضابطه کلی برخورد نمی کنیم و نمی توانیم کلیت را در اسم مفعول پیاده کنیم.

اما در اسم زمان و مکان، ایشان می گویند: اینها که تردیدی نیست که برای اعم از منقضی وضع شده است و مفادش معنای اعم است و در معنای اعم حقیقت است. در اسم آلت هم مثل مقرض و مفتاح و امثال ذلک، ایشان می گویند: اصلاً موضوع له اسم آلت، این نیست که بالفعل آلت برای آن قرض و فتح داشته باشد، مقرض؛ یعنی «ما اعد للقرض»، آنچه مهیا شده برای بریدن، مقرض است.

کلید را که ما به آن مفتاح می گوئیم، نه به خاطر این است که با او باز شده، بلکه او آمادگی برای باز کردن قفل را دارد. در اینکه عنوان مفتاح و اسم آلت تحقق پیدا کند همین کفایت می کند. لذا صاحب فصول فرموده: همه اینها را باید از محل بحث خارج کرد. تنها محل بحث اسم فاعل و صفت مشبهه است. در صیغه مبالغه هم می گویند: صیغه مبالغه معنایش آن ذاتی است که کثیراً اتصاف به مبدأ پیدا کرده باشد و مبدأ از آن تحقق پیدا کرده باشد. آن هم از محل بحث خارج است.

### جواب مرحوم آخوند(ره) به فرمایش صاحب فصول(ره)

مرحوم آخوند به صورت اشاره دو جواب از فرمایش صاحب فصول دارند. اولاً معانی که صاحب فصول بیان کرد «مما اتفق علیه الكل» نیست. اگر نظر خودشان این است که اسم زمان و مکان

حقیقت در اعم است، چه دلالتی دارد بر اینکه اسم زمان و مکان از محل نزاع خارج است؟ مگر اتفاق کل بر این معنا قائم شده است تا در نتیجه از محل نزاع بیرون باشد؟ اتفاق کل بر این معنا قائم نشده است و اسم زمان و مکان به همان کیفیت داخل در محل نزاع است. این اشکالی است که مرحوم آخوند می کنند، که صاحب فصول خیال کرده که آنچه را که خود معتقد است، در رابطه با معانی این مشتقاتی که خارج از محل بحث می داند، «مما اتفق علیه الكل» است، در حالی که مسأله اینطور نیست.

اشتباه دوم که بعداً ما آن را توضیح خواهیم داد این است: اصلاً خود مبادی افعال بینشان اختلاف وجود دارد، بعضی از مبادی، جنبه فعلیت در آن وجود دارد، بعضی از مبادی، جنبه شأنیّت در آن وجود دارد، بعضی از مبادی، عنوان حرفه در آن مطرح است، بعضی از مبادی، عنوان صنعت در آن مطرح است، بعضی از مبادی، عنوان ملکه در آن مطرح است. مثلاً عدالت، عدالت به عنوان مبدأ خودش ملکه است. آن قوه راسخه در نفس انسانی است که به وسیله او در برابر گناه و در برابر مخالفت مولا، فرد حالت اعتصامی دارد. بعضی از مبادی مثل مبدأ تجارت، تجارت عنوان حرفه است. مثلاً نجاری به معنای مصدری این عنوانش عنوان صنعت است و اگر مبادی بینشان اختلاف پیدا شد، این سبب نمی شود که اینها از محل نزاع بیرون بروند، بلکه سبب می شود که عنوان منقضی تغییر پیدا کنند. مثلاً آدمی که «صدر منه الضرب»، به مجردی که ضربش تمام شد و پنج دقیقه گذشت «انقضی عنه الضرب»، برای اینکه ضرب، مبدأ فعلی است، مبدایی است که با فعلیتش تحقق پیدا می کند، «و ثم ینعدم». بعد از آنکه منعدم شد صدق می کند «انقضی عنه المبدأ». اما در باب عدالت که ملکه راسخه است اگر بخواهد «انقضی عنه المبدأ» شود، به این است که این ملکه از بین برود، این قوه راسخه منقضی شود. هر وقت این ملکه از بین رفت، اینجا «انقضی عنه المبدأ» است. پیدا است که دیگر ملکه به این زودی از بین نمی رود، بعد از، از بین رفتن اصل ملکه، عنوان انقضاء تحقق پیدا می کند. یا مثلاً کسی که حرفه اش تجارت است نمی توانیم بگوییم: چون در منزل نشسته و با زن و بچه اش شام می خورد «انقضی عنه المبدأ». الان شب است، شب که تجارتی در کار نیست، تجارت برای بازار است و برای روز است. این «انقضی عنه المبدأ» نیست. انقضاء برای او آن وقتی صدق می کند که حرفه تغییر کنند، کارش تغییر کنند. یعنی تجارت را بگذارد کنار بیاید مثلاً اهل علم شود.

وقتی اهل علم شد و حرفه تجارت کنار رفت «یصدق انه انقضی عنه المبدأ». پس این انقضاء از مبدأ به لحاظ مبادی فرق می کند و ما نباید همه مبادی را یکسان ملاحظه کنیم. یکی از مثالها، همین مثالی است که درباره مقتول زده شد. می گوییم: مقصود شما از مقتول چیست؟ اگر مقصود شما از مقتول همان قتل به معنای فعلی است، حالا بخواهید بگویید: «هذا مقتول زید» این مبتنی بر نزاع در این است که مشتق در اعم هم حقیقت هست یا نه؟ اما اگر مقتول را بخواهید چنین معنی کنید «هذا مقتول زید»

یعنی «هذا من زهق روحه بید زید»، این معنایی است که تا هزار سال هم هست. آیا بعد از ده سال به صورت حقیقت «هذا من زهق روحه بید زید» صدق نمی کند؟ مقتول هم چنین است. در مضروب هم باز دو حال متصور است. مضروب معنا می شود «هذا من وقع علیه الضرب» در معنای مستمر دیگر انقضاء نیست، اما اگر مضروب را به همان نحوی که در ضارب به معنای فعلی معنا می کنیم، همان طور که در ضارب «انقضی عنه الضرب» در مضروب هم «انقضی عنه المضروبه» چطور می شود در ضارب «انقضی عنه الضرب» باشد ولی در مضروب «انقضی عنه المضروبه» نباشد؟ ضاریت و مضرویت متقابل با هم است، اگر او انقضاء شد این هم انقضاء پیدا می کند.

پس بالاخره در کلام صاحب فصول (ره) یک چنین خلطی تحقق پیدا کرده است. در نتیجه در این مسأله، حق با مرحوم آخوند (ره) است که ما نمی توانیم دائره مشتق را منحصر به اسم فاعل و صفت مشببه و بعضی از مصادری که به معنای اسم فاعل هستند اختصاص بدهیم، بلکه معنای وسیعی دارد. منتها در خصوص اسم زمان نکته ای وجود دارد که در یکی از مقدمات بحث مستقلا مطرح می کنیم.

### دخول نسبت و موارد دارای ملاک مشتق در بحث مشتق

این در رابطه با مشتقات ادبیه بود. از مشتقات ادبیه که می گذریم، باب نسبت هم داخل در محل بحث است مثل قمی. قمی عنوان جاری بر ذات است، «زید قمی» قمی با زید اتحاد هم دارد، «زید اصفهانی» زید با اصفهانی بودن و با نسبت به اصفهان داشتن اتحاد دارد. موارد نسبت چه به صورت شهر باشد، چه به صورت شغل باشد فرق نمی کند. «فلان حمامی» این حمامی اتحاد با فلانی دارد و جاری بر ذات است و انطباق بر ذات پیدا می کند با اینکه اینها از نظر ادبیت، عنوان اشتقاقی ندارند، مع ذلک ملاک بحث در اینجا جریان دارد. و یکی از موارد دیگری هم که ملاک بحث جریان دارد مسأله زوج، زوجه، حرّ، رقّ است که اینها از جنبه اشتقاقی ندارد. مخصوصا کلمه حرّ و کلمه رقّ، اصلا هیچ نوع اشتقاقی در آن تصور نمی شود. اینها را هم همه می گویند: داخل در محل بحث است.

وقتی که به مسأله زوج و زوجه رسیده اند شاهدهی برای این ذکر کرده اند که ما الان شاهد را ذکر می کنیم، توضیح را ان شاء الله فردا بیان می کنیم. شاهدش مسأله فقهیه است که علامه (ره) در کتاب قواعد مطرح کرده و فخر المحققین (ره) در کتاب ایضاح القواعد مبنای مسأله را ذکر کرده است و مبنای مسأله را همین نزاع در باب مشتق قرار داده است. مسأله این است که اگر کسی دارای دو زوجه کبیره باشد و بعد زوجه صغیره شیرخواری را تزویج کند، بعد این دو زن کبیره این زوجه صغیره را شیر دادند، منتها شیر دادنشان به نحو تعاقب بود؛ یعنی اول فرض کنید زوجه کبیره اولی به اندازه ای که عنوان رضاع محرم تحقق پیدا می کند، این بچه را شیر داد و بعد در اختیار زوجه دوم گذاشت و

زوجه دوم هم به اندازه رضاع محرم این بچه را شیر داد. اینجا فخر المحققین می فرماید که بلا اشکال زوجه کبیره اولی و زوجه صغیره به همان رضاع کبیره اولی هردو بر این شوهر حرام می شوند و اما حرمت زوجه کبیره دوم مبتنی بر نزاع در باب مشتق است. اگر مشتق را حقیقت در «ما انقضی» هم بدانیم، آن زوجه کبیره دوم هم حرام می شود، اما اگر مشتق را در خصوص «المتلبس بالمبدأ فی الحال» حقیقت بدانیم، دیگر وجهی برای حرمت زوجه کبیره دوم باقی نمی ماند. حالا مسأله ای به این صورت است، ما هردو فرضش را باید دقت کنیم. اولاً- که حرمت کبیره دوم چرا ابتناء بر بحث مشتق دارد و ثانیاً این اولی باعث حرمت هردو می شود، دلیل بر حرمت هردو به واسطه رضاع اول چیست؟ این را هم ان شاء الله فردا بحث می کنیم.

## پرسش:

- ۱ - مبدأ مشتقات ادبی چیست؟
- ۲ - چرا افعال و مصادر از بحث مشتق خارجند؟
- ۳ - چرا صاحب فصول غیر از اسم فاعل و صفت مشبیه را از محل نزاع بحث مشتق خارج می داند؟
- ۴ - چگونگی انقضاء ذات از مبدأ را در مقتول و مضروب و نقاش بیان کنید؟
- ۵ - چگونه نسبت و مواردی که مانند آن ملاک مشتق در آنهاست داخل در بحث مشتق است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### مثال فقهی مبتنی بر بحث مشتق

یکی از مواردی که فقها فتوای خودشان را مبتنی بر نزاع در مشتق قرار دادند، در حالی که در آن مورد اشتقاق ادبی وجود ندارد، مسأله زوج و زوجه است و این کشف می کند که نزاع در باب مشتق اختصاصی به مشتق نحوی ندارد. این مسأله فقهیه را علامه (ره) در کتاب قواعد مطرح فرموده و فخر المحققین (ره) پسر علامه در کتاب ایضاح القواعد - شرح کتاب علامه - مبنای مسأله را ذکر کرده است. این مسأله هم جنبه فقهی دارد و هم ارتباط به مسأله اصولیه دارد. اگر کسی دارای دو زوجه کبیره باشد - در عبارت مرحوم آخوند (ره) که از ایضاح نقل می کند این قید هم همراهش است، «مع الدخول بالكبیرتین»، دو زوجه کبیره دارد که هر دو مدخول بها هستند، ولی دیگران که این عبارت ایضاح را نقل می کنند دارد «مع الدخول باحد الکبیرتین». بعد ما ان شاء الله توضیح می دهیم مسأله را، هیچ یک از این دو عبارت درست نیست، نه «مع الدخول بالكبیرتین» نقش دارد و نه ملاك دخول «باحد الکبیرتین» است، بلکه تنها ملاك دخول است بکبیره اولی که کبیره اولی روی جهتی که بعد عرض می کنیم خصوصیت دارد و باید «مدخول بها» باشد، اما کبیره ثانیه هیچ ضرورتی ندارد «مدخول بها» باشد. پس دخول لازم است آن هم در مورد کبیره اولی.

البته این اولی و ثانیه که ما در کبیرتین مطرح می کنیم توجه داشته باشید که مقصود از کبیره اولی.

آن زن کبیره ای که اول گرفته نیست، کبیره اولی یعنی آن که در مقام شیر دادن اولیت دارد، آنکه در مقام ارضاع زوجه صغیره، که زوجه سوم اوست، اول او به آن زوجه صغیره شیر داده است. در نتیجه دو زوجه کبیره دارد و یک زوجه صغیره و دخول به زوجه کبیره اولی تحقق پیدا کرده و آن دو زوجه صغیره را که شیرخوار است را بر سبیل تعاقب ارضاع کردند. معنای اینکه بر سبیل تعاقب ارضاع کردند این است که زوجه کبیره اولی مثلا پانزده مرتبه - اگر در حرمت رضاع پانزده مرتبه کافی باشد - زوجه صغیره را شیر داد و بعد نوبت رسید به زوجه کبیره دوم او شروع کرد به شیر دادن آن هم اندازه ای که معتبر در رضاع محرم است شیر داد. پس ارضاع اینها به این کیفیت علی سبیل تعاقب بوده است.

اینجا دو بحث است: یک بحث این است که آیا با رضاع کبیره اولی زوجه صغیره و کبیره اولی هر دو محرم می شوند یا نه؟ بحث ما الان روی فرض محرم بودن این دو است، حالا چرا این دو محرم هستند؟ آن را بعدا عرض می کنیم. یعنی به دنبال آن جهتی که محل بحث ماست به مناسبت این را هم عرض می کنیم، ولو اینکه در کفایه و مانند آن تعرضی نکرده اند. پس ببینید کبیره اولی و زوجه صغیره، حالا به علت اجماع باشد، یا به علت روایت باشد و یا به علت مقتضای قاعده بودن باشد، این را فعلا کاری به علتش نداریم، ما این معنا را مسلم می گیریم، به مجرد اینکه رضاع از کبیره اولی نسبت به زوجه صغیره تحقق پیدا کرد، این دو از زوجیت خارج می شوند و بر این شوهر حرمت ابدیه پیدا می کنند به طوری که اگر بعدا هم بخواهد این کبیره اولی و یا صغیره را تزویج کند حق ندارد، یک حرمت ابدیه ای که ملازم با انفساخ زوجیت هم نسبت به زوجه کبیره و هم نسبت به زوجه صغیره تحقق دارد تحقق پیدا کرد. پس نتیجه زوجه صغیره در زمانی در اختیار زوجه کبیره دوم قرار می گیرد که زوجیت فعلیه اش را از دست داده، دیگر حرمت ابدیه بر این شوهر پیدا کرده است. دیگر آن زوجیتش منفسخ شد و از بین رفت. حالا این زوجه صغیره «منفسخ الزوجیه» را در اختیار کبیره دوم قرار دادند برای اینکه رضاع محقق شود، این کبیره دوم آمد پانزده جلسه این زوجه «منفسخ الزوجیه» را شیر داد، همان رضاع محرم تحقق پیدا کرد. آن قسمت که بحث ما ارتباط دارد همین جا است.

اینجا فخر المحققین (ره) در کتاب ایضاح می گوید: والد من؛ یعنی علامه (ره) و همین طور ابن ادریس (ره) اختیار کردند که این زوجه کبیره دوم هم به واسطه این رضاع حرام می شود، برای این که اینها نظرشان این است که همان طوری که مشتق حقیقت در اعم از متلبس و منقضی است. در باب کلمه زوجه با اینکه اشتغال ادبی ندارد، اما چون ملاک بحث مشتق در اینجا جریان دارد، در باب زوجه هم همین حرف را می زنند. یعنی زوجه را حقیقت در اعم از متلبس و منقضی می دانند و اگر



عنوان زوجه اعم شد، پس این زوجه صغیره در زمانی که در اختیار زوجه کبیره دوم قرار می گیرد و رضاع کامل تحقق پیدا می کند، بر این کبیره دوم حقیقتاً عنوان ام الزوجه تطبیق می کند و اگر عنوان ام الزوجه تحقق پیدا کرد، ام الزوجه یکی از محرمات ابدیه است. چون کبیره دوم عنوان ام الزوجه پیدا کرد لذا این بیچاره هم «تصیر محرمة بالحرمة الابديه»؛ یعنی آن هم زوجیتش از بین می رود و در اثر رضاع دوم زوجیت زوجه کبیره دوم هم انفساخ پیدا می کند.

پس در حقیقت مسأله در رابطه با انفساخ زوجیت زوجه کبیره دوم، مبتنی بر نزاع در باب مشتق است. اگر کسی مشتق را حقیقت در خصوص «المتلبس بالمبدأ فی الحال» بداند، این زوجه کبیره دوم حرام نمی شود، «لأنها لیست ام الزوجه» برای اینکه وقتی صغیره در اختیار او قرار گرفت، زوجیت صغیره از بین رفته بود و انفساخ برای او پیدا شده بود و اگر شما بگویید: زوجه؛ یعنی «من کانت زوجه بالفعل» به طوری که اگر قبلاً زوجه بوده حالا بخواهید برایش اطلاق زوجه کنید عنوان مجازیت دارد و لازمه اش این است که این کبیره دوم حرام نباشد. برای اینکه اگر بخواهد حرام شود، روی عنوان ام الزوجه باید حرام شود و چون این صغیره «لیست بزوجه فهی لیست ام الزوجه». لذا وجهی برای حرمت او روی این مبنا پیدا نمی شود. پس در نتیجه همانطوری که مسأله مشتق محل خلاف و محل نزاع هست، حرمت این کبیره دوم هم محل نزاع و محل خلاف است. اگر کسی قائل شد که مشتق حقیقت در اعم است باید این کبیره دوم را حرام بداند و اگر مشتق را حقیقت در خصوص «المتلبس بالمبدأ فی الحال» دانست، در نتیجه، این زوجه کبیره دوم وجهی برای حرمت او تحقق ندارد. پس این مسأله آن جهتش که به ما ارتباط دارد و مرحوم آخوند و دیگران می خواهند از آن استفاده کنند، همان حیثی است که مربوط به کبیره دوم است، آن جهتی است که ارتباط به زوجه کبیره ثانیه دارد.

### وجه حرمت ام الزوجه در مقام

برای اینکه قدری مسأله بهتر روشن شود بحث در خود این اولی و زوجه صغیره هم واقع شده است. ببینیم که اینها به چه ملاکی حرمت پیدا کردند. حالا فرض کنیم که اصلاً زوجه کبیره دومی وجود نداشت، اصلاً مسأله را آنجا فرض کنیم که یک زوجه کبیره است و یک زوجه صغیره و این زوجه کبیره شیر داد این زوجه صغیره را به اندازه ای که رضاع محرم تحقق پیدا کرد. اصلاً حکمش چیست؟ اگر روی همان قاعده کلی و عناوین کلی که در قرآن نسبت به محرمات وارد شده؛ یعنی زنهاى محرم، مسأله را ملاحظه کنیم، اینجا ظاهرش این است که هیچ کس مخالفت نکرده است، بر خلاف آن کبیره دوم که مسأله اختلافی است و مبنای اختلافش هم نزاع در باب مشتق است. اینجا ظاهر این است که همه گفته اند: هم صغیره و هم کبیره حرام است. چرا؟ یک وقت ما علتش را اجماع

قرار می دهیم، کما اینکه در عبارت فخر المحققین در ایضاح تمسک به اجماع کرده است - یعنی می خواهد این حکم بر وفق قاعده باشد یا نباشد - بالاخره اجماع بر این معنا قائم شده است. در اینجا هردو حرام می شوند، هم کبیره و هم صغیره. اگر دلیل را روایت قرار دهیم چند روایت صحیح معتبر در اینجا وارد شده است که این روایات صحیح معتبر می گویند: هردو بر زوج حرام می شوند. اگر روایتی یک مطلبی را دلالت کند ولو این مطلب برخلاف قاعده باشد ولو برخلاف ضوابط اولیه و قواعد عامه باشد، ما روایت را اخذ می کنیم. روایتی که هم از نظر سند صحیح است و هم از نظر دلالت قابل مناقشه نیست. تصادفاً چند روایت صحیح در این باب وجود دارد.

حالا- مسأله این است که اگر اجماعی در کار نبود - فخر المحقق ادعا اجماع می کند - و اگر روایات صحیح معتبره در کار نبود، آیا ما روی قواعد عامه و عناوینی که در قرآن درباره زنهاى محرمه النکاح و غیر جایز الترویج مطرح کرده است چه حکم می کردیم؟

اینجا درباره این صغیره مسأله روشن است، یعنی وقتی که این کبیره صغیره را ارضاع کرد صغیره بلاشکال حرام می شود برای اینکه این شیری که این صغیره از او استفاده کرده این شیر اگر از خود این شوهر باشد؛ یعنی شوهر با این کبیره وطی کرده و قبلاً از او بچه ای به دنیا آمده، حالا از شیر آن بچه این زوج صغیره را هم ارضاع کرده است، علت حرمت این صغیره این است که این بنت شوهرش می شود برای اینکه وقتی شیر مال این مرد شد و با این شیر یک دختر اجنبی را ارضاع کرد او به عنوان دختر این مرد است، منتها دختر رضاعی است و حرمت به این مرد پیدا می کند. حالا- هم زوجه صغیره نسبت به این مرد صاحب لبن عنوان «بنتیت» پیدا کرده است چون عنوان بنتیت پیدا کرد، زوجیت منفسخ می شود. جمع بین بنتیت و زوجیت امکان ندارد. این در صورتی است که شیر کبیره مال همین شوهر باشد که این فرضش آنجایی است که این کبیره از این شوهر بچه ای زاییده و به دنبال آن بچه، شیردار شده و از آن شیر این زوجه صغیره ارضاع کرده است.

حالا- اگر فرض کردیم که این شیر مال این شوهر نیست، مثل اینکه این زن از شوهر قبلی بچه دار شده است، شیر مال آن شوهر قبلی است بعد از آن شوهر طلاق گرفت و زن این مرد شد، حالا این مرد زنی گرفته که از شوهر قبلی دارای لبن است، بعد هم رفت یک زن صغیره را گرفت و در اختیار این گذاشت و از شیر او استفاده کرد.

آیا اینجا هم این صغیره بر این شوهر حرام می شود. چرا؟ بنتیتی در کار نیست، برای اینکه شیر مال کسی دیگری بوده است. شیر ارتباط به این شوهر نداشته، بعد از وضع حمل، شوهر با این ازدواج کرده و شیر اصلاً مال او نبوده است. اینجا عنوان ربیبه تحقق پیدا می کند. یعنی این زوجه صغیره دختر این زوجه کبیره می شود و چون عنوان ربیبه تحقق پیدا کرد، برای این شوهر حرمت تحقق پیدا می کند.

منتها آن مسأله ای که گفتیم باید کبیره اولی مدخول بها باشد، جایش اینجاست، برای اینکه اگر این صغیره چه بخوهد بنتیت برای زوج پیدا کند و چه بخوهد ربیبه این مرد شود نسبت به این زن اول، در هر دویش دخول لازم است برای اینکه اگر دخول نکند که نمی شود شیر مال مرد باشد. اگر بخوهد شیر اضافه به این شوهر پیدا کند، حتما باید دخولی محقق شده باشد، حملی در کار باشد، وضع حملی شده باشد و به دنبال وضع حمل، شیر پیدا شده باشد. اگر ما بخوایم اضافه اش کنیم به این شوهر، در صورتی است که دخول محقق شده باشد، کما اینکه اگر به عنوان ربیبه بخوایم حکم به حرمت کنیم هر ربیبه حرام نیست، «رَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ».

و الا ربیبه اگر مادرش مدخول بها نباشد حرمتی تحقق ندارد.

پس اینکه ما عرض کردیم: دخول به کبیره اولی خصوصیت دارد در این مسأله، اما به خلاف مسأله ام الزوجه ای که ما آنجا مطرح کردیم در حرمت ام الزوجه که هیچ چیزی دخالت ندارد، اگر کسی زنی را عقد کرد به مجرد عقد مادرش حرام می شود بر این مرد، دخول در هیچ کجای آن نقشی ندارد. اما در مسأله حرمت ربیبه به مقتضای آیه شریفه «مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» است، لذا باید این کبیره اولی مدخول بها باشد، چه بخوهد این صغیره روی عنوان ربیبه حرمت بر این مرد پیدا کند و چه بخوهد روی عنوان بنتیت چون حتما باید دخولی باشد، حملی باشد، وضع حملی باشد که تا لبن ارتباطی به این مرد پیدا نکند. پس اینجا دو جهت روشن شد: یکی اینکه حتما باید کبیره اولی مدخول بها باشد و دیگر اینکه حرمت این صغیره جای بحث نیست، حرمت صغیره علی ای حال ثابت است، یا روی عنوان بنتیت و یا روی ربیبه بودن.

### طرح مسأله در ربیبه یعنی «بنت الزوجه»

در مسأله ربیبه یک نکته ای است که باید به آن توجه کنیم. ربیبه یعنی «بنت الزوجه»، آیا بنت الزوجه که در باب ربیبه مطرح است؛ یعنی «بنت الزوجه الفعلیه»؟ در باب ربیبه اینطور نیست. اگر کسی زنی گرفت و با این زن دخول کرد، سپس این زن را طلاق داد. این زن رفت یک شوهر دیگری اختیار کرد و از آن شوهر دختری پیدا کرد. آیا آن دختر بر این شوهر اول حرام است یا نه؟ به عنوان ربیبه حرام است، در ربیبه به معنای بنت الزوجه این معنا هست، غیر از مسأله ام الزوجه است. در ام الزوجه یعنی «ام الزوجه الفعلیه»، آنجا هم اگر زوجیت از بین برود باز مادرش الی الابد حرام است.

در ربیبه مخصوصا این معنا در ذهن آدم نمی آید که این زن وقتی که بعد از ازدواج با این مرد رفت یک شوهری گرفت و از آن شوهر دختری پیدا کرد، آن دختر هم به اعتبار اینکه دختر کسی

است که این شخص زوجهٔ این بوده و مدخول بها بوده، این دختر هم به عنوان ربیبه بر این مرد حرام است. لذا در مسألهٔ بنت الزوجه که مسألهٔ ربیبه است مسألهٔ مشتق را نباید مطرح کرد، برای اینکه فرض کنید که در آن حال «لیست بزوجه»، در حرمت ربیبه لازم نیست که مادرش در آن هنگام، زوجیت داشته باشد. همین که «فی زمان» این زمان چه قبل از زوجیت باشد و چه بعد از زوجیت باشد همان طوری که دختر شوهر قبلی برای این مرد به عنوان ربیبه حرام است، در صورتی که دخول تحقق پیدا کرده باشد، دختر شوهر بعدی هم همان حکم را دارد. آن هم مثل شوهر قبلی است هیچ فرقی نمی کند. ملاک این است که مادرش در یک زمان زوجهٔ این باشد و علاوه مدخول بها باشد. حالا این دختر را قبل از شوهرش پیدا کرده و یا بعد از شوهر دیگری پیدا می کند هیچ فرقی نمی کند. لذا از نظر اعتبار هم یک مسألهٔ بعیدی نیست. حالا شوهر قبلی با شوهر بعدی چه فرقی می کند، بالاخره این دختر مال یک مرد دیگری است، حالا این مرد قبلاً شوهر این زن بوده، یا بعداً شوهر این زن شود؟ ملاک زوجیت مادر و مدخول بها بودن مادر است. به این هم می بایست توجه داشته باشید.

نتیجه این شد که در این فرع اول که اگر زوجهٔ کبیره زوجهٔ صغیره را ارضاع کرد، زوجهٔ صغیره بلااشکال حرام است. زوجهٔ صغیره یا روی عنوان بنتیت برای خود مرد و یا روی عنوان بنتیت برای زن که عنوان ربیبه بودن برایش تحقق پیدا می کند این زوجهٔ صغیره بلااشکال از زوجیت خارج می شود. اشکال در کبیرهٔ اول است، که آیا حرمت کبیرهٔ اول را ما می توانیم مثل کبیرهٔ دوم روی مسألهٔ مشتق پیاده کنیم یا اینکه نه؟ اینجا ارتباطی به مسألهٔ مشتق ندارد. اینجاست که بعضی از بزرگان و همین طور صاحب جواهر (ره) در مقام این برآمده اند که بین کبیرهٔ اول و کبیرهٔ دوم از نظر ارتباط با مسألهٔ مشتق فرق قائل شوند، بگویند: کبیرهٔ دوم مبتنی بر نزاع در باب مشتق است، لذا حرمتش هم محل اختلاف است برای اینکه در باب مشتق اختلاف وجود دارد اما کبیرهٔ اولی یک خصوصیتی دارد که غیر از کبیرهٔ دوم است و نزاعش ارتباطی به مسألهٔ مشتق ندارد. گویا اینجا مسألهٔ اتفاقی است و احدی هم مخالفت نکرده است.

راهی را بعضی الاعاظم ذکر کرده اند و یک راه دیگری شبیه این راه را با یک فرع صاحب جواهر ذکر کرده اند. ما می خواستیم این دو را هم بررسی کنیم. اگر هر دو یا یکی آنها ثابت شد، می گوئیم:

مسألهٔ علی القاعده درست است، دیگر نیاز به اجماع و روایت صحیحه ما نداریم، اینجا علی القاعده کبیرهٔ اولی غیر از کبیرهٔ دوم است. کبیرهٔ دوم مبتنی بر نزاع در باب مشتق است اما کبیرهٔ اولی مبتنی بر نزاع در باب مشتق نیست. اما اگر توانستیم در هر دو مناقشه کنیم راه مسألهٔ منحصر می شود به نص و اجماع. اجماع هم قاعدتاً در مسألهٔ ای که روایت صحیحه در آن تحقق داشته باشد اصالت ندارد، فقط راه انحصار پیدا می کند به روایت. یعنی روایت علی خلاف القاعده این کبیرهٔ اولی را محکوم

به

حرمت کرده است.

### پرسش:

- ۱ - چنانچه دو همسر مردی، همسر شیرخوار او را شیر دهند در چه صورت آنها بر شوهرشان حرام ابدی می شوند؟
- ۲ - کدام صورت مسأله، مبتنی بر بحث مشتق است؟ کبیره اول و دوم کدامند؟
- ۳ - قید مدخول بها بودن در چه صورتی حکم را تغییر می دهد؟
- ۴ - ازدواج با دختر همسر (ربیبه) در چه صورتی حرام است و چگونه ربیبه بودن موجب حرمت ابدی ازدواج می گردد؟

ص: ۵۰۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### نزاع در باب مشتق و حرمت مرضعة اولی

مسألة حرمت مرضعة ثانیه، مبتنی بر نزاع در باب مشتق است بلا اشکال. بحث در این بود که آیا نزاع در باب مشتق می تواند در حرمت مرضعة اولی جریان پیدا کند یا نه؟ اینجا عرض کردیم که نسبت به صغیره، وقتی که از کبیره اولی ارتضاع می کند، حکم علی القاعده است، که «تکون محرمة»، برای اینکه این لبنی که صغیره از او ارتضاع می کند، «ان کان من الزوج» پس این صغیره به عنوان «بنت الزوج تصیر محرمة». اگر لبن مربوط به خود این شوهر باشد، کسی که از لبن مربوط به این ارتضاع کند؛ عنوان بنتیت پیدا می کند برای خود این شوهر «و تصیر محرمة علیه» و اگر لبن از شوهر قبلی بوده است، روی فرض اینکه کبیره اولی مدخول بها است، این زن صغیره، عنوان ربیبه پیدا می کند و ربیبه در صورتی که مادرش مدخول بها باشد، حرمت ابدیه دارد.

### اشتراک و افتراق بنت الزوجه و ام الزوجه

بین بنت الزوجه و ام الزوجه در یک جهت، اشتراک وجود دارد و آن این است که زوجه ولو اینکه از زوجیت هم خارج شود، حرمت بنتش الی الابد ثابت است. زوجه ولو اینکه از زوجیت خارج

شود، حرمت امّ الی الابد است. اگر کسی زوجه اش را طلاق داد، ام الزوجه دیگر برای او حلال نیست، ام الزوجه غیر از اخت الزوجه است. در اخت الزوجه، اخت الزوجه حرام نیست، آن که حرام است «وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ» است. جمع بین اختین حرام است. هر وقت که عنوان جمع تحقق پیدا نکرد، هیچ مانعی ندارد. لذا زنش را می تواند طلاق بدهد و بعد با خواهر آن زن ازدواج کند. اما در ام الزوجه مسأله این طور نیست. به مجردی که زوجیت تحقق پیدا کرد، امّ حرمت ابدیه دارد. بین بنت الزوجه و ام الزوجه، این اشتراک هست، اما یک فرق دقیقی هم بین این دو وجود دارد و آن این است که در بنت الزوجه آن طوری که ما قبلا- عرض کردیم، بنتیت چه قبل از زوجیت این زوجه تحقق پیدا کرده باشد و چه بعد از زوجیت این زوجه تحقق پیدا کرده باشد، این «تکون محرمه».

به عبارت علمی اش: در بنت الزوجه لازم نیست که بنتیت با زوجیت همراه باشد بلکه «بنت من تکون الزوجه» بعد از آن که زوجیت تحقق پیدا کرد، حرام است «بنت من کانت زوجه» هم حرام است. در حال بنتیت لازم نیست که عنوان زوجیت تحقق داشته باشد «بنت من کانت زوجه». اما در حال بنتیت عنوان زوجیت لازم نیست که باشد. اما در ام الزوجه مسأله اینطور نیست، ام الزوجه باید امیتش با زوجیت همراه باشد، یعنی «فی حاله کونها زوجه» امیت تحقق داشته باشد. اما اگر ما این فرض را می توانستیم تصور کنیم که یک کسی مثلا- در رضاعیش، حالا- ولو اینکه از نظر فقهی اینطور نیست. اگر زوجه انسان یک ام بعدی پیدا کند. این «لا تکون محرمه»، گرچه در نسبش این فرض امکان ندارد. به خلاف زوجه، اما ملاک در ام الزوجه این نیست که «امّ من کانت زوجه» آنجا اضافه فعلیه می خواهد؛ یعنی در حال زوجیت امیت تحقق داشته باشد. البته اگر همین معنا تحقق پیدا کرد، دیگر برای همیشه حرمت دارد، ولو اینکه زوجیت هم از بین برود.

در باب صغیره مسأله حرمتش بیشتر است. اما در کبیره اولی کبیره اولی صغیره را شیر داده است.

چرا کبیره حرام است؟ علت صغیره را ذکر کردیم «لأنها بنت الرجل اذا كان لبن له و بنت الزوجه مدخول بها اذا كان لبن لها لا للزوج» این علی القاعده است و درست است. اما این کبیره اولی که این صغیره را ارضاع کرده است، این حرمتش روی چه ملا- کی است؟ با قطع نظر از اجماع و روایات، یعنی اگر اجماع به قول فخر المحققین در مسأله نبود و اگر چندتا روایت صحیح معتبره در این رابطه نبود، ما علی القاعده می خواستیم درباره این کبیره اولی حکم بکنیم، چه حکم می کردیم؟

بعضی از بزرگان گفته اند: علی القاعده حرام است. لازم نیست که اجماع و روایاتی در کار باشد.

گفته اند: قاعده می گوید که ام الزوجه حرام است، به مشتق هم کاری نداریم. «ام الزوجه الفعلیه»، نه «ام الزوجه التي انقضت عنها الزوجیه»، مثل کبیره دوم، نه ام الزوجه فعلیه که بلاشکال حرام است. قاعده وقتی حکم کرد به اینکه ام الزوجه حرام است، این کبیره اولی روی عنوان ام الزوجه حرام است. حالا چه طوری این ام الزوجه است؟

در بیان ام الزوجه بودن این کبیره اولی؛ دو تقریب وجود دارد که یکی مال صاحب جواهر است، یکی هم از بعضی اعظم است:

بعضی از اعظم کأن یک مسأله عقلی را در اینجا مطرح کرده اند. ایشان می فرمایند: چه چیزی سبب می شود که زوجیت در اینجا کنار برود؟ انتفاء زوجیت به عنوان یک مسبب مطرح است. حالا بحث در سبب داریم که می فرماید: سبب امیت و بنتیت است، که امیت و بنتیت متضائفان، مثل ابوت و بنوت هستند. همانطوری که آنها متضائفان و فی رتبه واحده، امیت و بنتیت هم فی رتبه واحد، آن چیزی که سبب برای انتفاء زوجیت دارد، غیر از مسأله امیت و بنتیت چیز دیگری نیست.

در نتیجه، امیت و بنتیت در رتبه سبب قرار گرفتند و نبودن زوجیت در رتبه مسبب، این که روشن شد. آن وقت دو مطلب عقلی دیگر ضمیمه به این مسأله بشود: یک مطلب عقلی این است که مسبب تأخر رتبه دارد از سبب و نمی تواند مسبب در رتبه سبب قرار بگیرد. مسبب روی مسبب بودنش، معلول روی معلولیتش، «تأخر رتبه عن رتبه العله». پس انتفاء زوجیت که به عنوان مسبب مطرح است، رتبه اش از امیت و بنتیت تأخر دارد. حالا که تأخر داشت، معنای تأخر چیست؟ معنای تأخر این است که مسبب در رتبه سبب نیست، مسبب در رتبه با سبب تحقق ندارد، بلکه متأخر است. حالا که مسبب در رتبه سبب تحقق ندارد، پس چه چیز تحقق دارد؟ لا محاله نقیض مسبب، اگر مسبب خودش نتوانست در رتبه سبب قرار بگیرد، لا محاله نقیض مسبب باید در رتبه سبب باشد برای اینکه ارتفاع نقیضین که نمی شود، نمی شود که نه مسبب باشد و نه نقیض مسبب. اگر خود مسبب در رتبه سبب نیست، فلا محاله باید نقیض مسبب در رتبه سبب باشد و الا ارتفاع نقیضین لازم می آید.

نتیجه اگر انتفاء زوجیت به عنوان مسبب در رتبه سبب، که عبارت از امیت و بنتیت وجود ندارد، پس باید نقیض انتفاء زوجیت که عبارت از خود زوجیت است در رتبه سبب وجود داشته باشد. در نتیجه، در رتبه سبب زوجیت تحقق دارد، برای اینکه زوجیت، نقیض انتفاء زوجیت است. انتفاء زوجیت که در رتبه سبب نیست، لا محاله باید نقیضش در رتبه سبب تحقق داشته باشد. نقیض انتفاء زوجیت خود زوجیت است. حالا که خود زوجیت شد، پس در رتبه سبب ام الزوجه حقیقی تحقق دارد. بدون اینکه دیگر مبتنی بر نزاع در باب مشتق باشد. ام الزوجه معنایش «ام من کانت زوجه» نیست. بلکه در همان جایی که امیت هست، زوجیت هم هست. پس عنوان ام الزوجه حقیقی تحقق دارد و ام الزوجه یکی از محرّمات ابدیه است و مبتنی بر نزاع در باب مشتق هم، راجع به این مسأله اولی نیست.

این حرف را بعضی الاعظم ذکر کرده اند. لکن این حرف با یک مسأله عقلی خارج از دایره عرف



و از فهم عرف، درست است. اینکه شما می‌گویید: رتبه معلول تأخر از رتبه علت دارد، این یک مسأله عقلیه است، این مسأله ای نیست که عرف این مسأله را ذکر کند. این عناوینی که به عنوان محرمات ابدیه در آیه و غیر آیه مطرح شده است، اینها یک عناوینی است که مثل سایر عناوین که در موضوعات احکام اخذ شده است، اینها را باید از عرف گرفت. به عرف که مراجعه می‌کنی، آیا عرف می‌گوید: اینجا ام‌الزوجه تحقق دارد؛ یعنی امیت و زوجیت را عرف مجتمع با هم می‌بیند یا اینکه مجتمع با هم نمی‌بیند؟ به عرف که ما مراجعه کنیم این حرف را تخطئه می‌کند. پس این مسأله اگر یک مسأله عقلیه بود، ما می‌خواستیم با این براهین و این ملاکات عقلیه در آن وارد بشویم، این حرف بعضی الاعاظم روی این جهت حرف خوبی بود اما مسأله عقلیه نیست. این را باید به عرف مراجعه کرد، آیا عرف در این مثال می‌گوید: این کبیره اولی ام‌الزوجه است؟ یا می‌گوید «ام من کانت زوجه» نه ام‌الزوجه فعلیه. ام‌الزوجه فعلیه را باید با این دقتهای عقلی خارج از فهم عرف و نظر عرف مطرح کنیم. این عینا مثل همان مثال دم است. لباس سفیدی که دم به او رسیده است. پنج بار هم انسان آن را شسته است، لکن یک لون ضعیفی در آن باقی است. اگر شما به عقل مراجعه بکنید، می‌گوید: این لون ضعیف اجزاء صغار همان دم است و الا نمی‌شود دم از بین رفته باشد و این لون ضعیف باقی باشد.

برهان عقلی، قائم بر وجود دم فی هذا اللباس است «مادامت باقی» اما وقتی که به عرف مراجعه کنید این مسأله را نمی‌پذیرد می‌گوید: دیگر دم وجود ندارد، وقتی دم وجود نداشت، «الدم نجس» دیگر اینجا را شامل نمی‌شود. پس مسأله یک مسأله عقلیه نیست که ما اینطوری درستش بکنیم.

### بیان صاحب جواهر (ره) در حلّ مسأله مرضعه

یک راه دیگری صاحب جواهر ذکر کرده اند که آن هم تقریباً این اشکال را دارد و هم یک اشکال اضافه ای. فرمایش صاحب جواهر این است؛ گفته است ما نمی‌گوییم: امیت و بنتیت، سببیت برای انتفاء زوجیت دارد که در نتیجه رتبه انتفاء زوجیت، متأخر از رتبه امیت و بنتیت باشد بلکه ایشان گفته اند: ما این حرف را می‌زنیم که این امیت و بنتیت و همین طور انتفاء زوجیت هر دویشان معلول یک مطلب دیگری است، اما این دو در عرض هم است. امیت و بنتیت و انتفاء زوجیت هر دو به عنوان معلول مطرح هستند و هر دو معلول از یک علت هستند، که آن علت همان رضاعی است که تحقق پیدا می‌کند و آن ارتضاعی است که محقق می‌شود. ایشان می‌فرماید: ما این را قبول داریم که امیت در رتبه انتفاء زوجیت است؛ یعنی اگر با نظر دقیق بخواهیم حساب بکنیم، ام‌الزوجه تحقق پیدا نمی‌کند، برای اینکه امیت در عرض نبودن زوجیت است، امیت و نبودن زوجیت دو معلول در عرض هم است و یک علت هم دارد، علتش هم رضاع محرمی است که تحقق پیدا می‌کند.

می‌فرماید؛ ما این را می‌گوییم، لکن مسأله را از این راه درست می‌کنیم که بالاخره از نظر زمان، بین

امیت و بنتیت و بین خود زوجیت، آیا فاصله وجود دارد یا اتصال در کار است؟ اصل زوجیت از نظر زمان تا کجا امتداد دارد؟ تا زمان امیت و بنتیت. اینطور نیست که بین زوجیت و امیت و بنتیت، فاصله زمانی تحقق داشته باشد. در مرضعه دوم فاصله زمانی کامل وجود دارد برای اینکه این وقتی که در اختیار مرضعه دوم قرار گرفت، «لا تکن زوجه» این صغیره دیگر عنوان زوجیت نداشت، روز اول شیر خورد، «لم تکن زوجه»، روز دوم شیر خورد، «لم تکن زوجه». وقتی که پانزده مرتبه تحقق پیدا کرد، آن وقت می‌گوییم: این کبیره دوم «ام من کانت زوجه». پانزده روز قبل، پانزده روز کأن اینجا فاصله شده است. پانزده روز بین انتفاء زوجیت و بین تحقق رضاع محرم فاصله تحقق پیدا کرد. لذا آنجا را باید بگوییم: «ام من کانت زوجه» اگر بخواهیم با حساب دقیق بگوییم. اما در اینجا چه فاصله زمانی تحقق پیدا کرده است؟ آیا بین زوجیت و امیت و بنتیتی که معلول برای این رضاع محرم است، فاصله زمانی در کار است؟ نه، وقتی که رضاع محرم از مرضعه اولی تحقق پیدا کرد، تا آن لحظه زوجیت بود، بعد از آن لحظه هم زوجیت از بین رفت، امیت و بنتیت هم در ردیف انتفاء زوجیت تحقق پیدا کرد. لذا ایشان می‌گویند: روی اتصال زمانی و اینکه فاصله ای بین زوجیت بین امیت و بنتیت تحقق پیدا نکرده است، روی عدم فاصله می‌توانیم بگوییم: «هذه ام الزوجه حقیقه» دیگر مبتنی اش نکنیم بر نزاع در باب مشتق. «هذه حقیقه ام الزوجه لعدم الفصل الزماني بين الزوجيه و بين الاميه».

صاحب جواهر(ره) هم از این راه می‌خواهد مسأله را تمام بکند علی القاعده، لکن آن اشکال قبلی به بعض الاعاظم بر ایشان هم وارد است و هم این مطلب اضافه به ایشان وارد است که بالاخره نبودن فاصله زمانی، اگر ما مسأله را بخواهیم با دید عقل ملاحظه کنیم که نباید ملاحظه کنیم، اگر ما با دید عقل بخواهیم مسأله را ملاحظه کنیم، شما می‌گویید: فاصله زمانی نیست. این عدم فاصله زمانی اقتضاء می‌کند که این ام الزوجه حقیقه باشد یا «ام من کانت زوجه؟» فاصله زمانی نبودن اقتضای تقارن نمی‌کند. مگر خود شما در باب علت و معلول که مسأله تقدم و تأخر رتبی را قائل هستید از نظر زمان نمی‌گویید: هیچ فاصله ای بین علت و معلول وجود ندارد، اما از نظر رتبه تقدم و تأخر وجود دارد؟ شما که مسأله را با دید عقل می‌خواهید ملاحظه بکنید، نمی‌توانید بگویید: به مجردی که فاصله زمانی در کار نیست، ما می‌توانیم بگوییم: «هذه ام الزوجه حقیقه»، بلکه زوجیت تا لحظه امیت وجود داشت، لحظه امیت زوجیت نیست، وقتی که لحظه امیت زوجیت تحقق نداشته باشد «فکیف تکن هذه ام الزوجه حقیقه؟».

### ابتناء حرمت دو مرضعه بر مسأله مشتق

لذا اگر ما باشیم و قاعده، ما معتقدیم که مرضعه اولی هم مثل مرضعه ثانیه، رضاعش مبتنی بر

مسأله مشتق است. همانطوری که مرضعه ثانیه روی قاعده باید مبتنی بر مسأله مشتق باشد. مرضعه اولی هم همین طور. منتها فرق در این جهت است که نسبت به مرضعه اولی با اینکه مسأله مشتق محل نزاع و خلاف است، اینجا محل نزاع و خلاف واقع نشده است. اما این نشدنش، علی خلاف القاعده است یا اجماعی در مسأله وجود داشته که به واسطه آن اجماع، ما خلاف قاعده را در اینجا مطرح می کنیم یا اینکه چند روایت صحیحه در کار است و به استناد این روایات صحیحه که از امام صادق و امام باقر (علیهما السلام) نقل شده است، ما برخلاف قاعده مشتق در اینجا مشی می کنیم. اما در مرضعه دوم نه اجماعی وجود دارد و نه روایتی وجود دارد، بلکه یک روایت ضعیف برخلاف آن دلالت دارد. یک روایتی از علی بن مهزیار هست که بعضی از روایتش توثیق نشده اند که می گوید:

«مرضعه ثانیه لیست بمحرمه». آن روایت برای ضعفش کنار گذاشته شده. روایت صحیحی هم که حکمش را بیان نکرده است، اجماعی هم که وجود ندارد لذا مرضعه دوم حرمتش مبتنی شده بر قاعده و بر نزاع در باب مشتق. اگر کسی در باب مشتق، مشتق را حقیقت در اعم از منقضى و متلبس بدانند، باید مرضعه ثانیه را حکم به حرمتش بکنند. اما اگر کسی مشتق را حقیقت در خصوص متلبس بالمبدأ فی الحال دانست، دیگر وجهی برای حرمت مرضعه ثانیه باقی نمی ماند. در نتیجه «کلنا المرضعین علی القاعده» حکمشان مبتنی بر نزاع در باب مشتق است، منتها مرضعه اولی للاجماع أو للروایات صحیحه حکمش مشخص است. اما مرضعه ثانیه چون دلیل خاص موافق قاعده در آن وجود ندارد و آن روایت هم ضعف و ارسال و امثال ذلک دارد، باید حکمش را مبتنی بر نزاع در باب مشتق کرد، همانطوری که فخر المحققین (ره) در کتاب ایضاح فرموده و شهید ثانی (ره) هم در کتاب مسالک تبعیت از فخر المحققین کرده است و حرمت مرضعه ثانیه را از نتایج بحث مشتق شمرده است. این هم یکی از مقدمات بحث تا مقدمه دیگر ان شاء الله.

### پرسش:

- ۱ - بنت الزوجه و امّ الزوجه چه اشتراک و افتراقی در احکام دارند؟
- ۲ - خلاصه دو تقریب در بیان امّ الزوجه بودن مرضعه اولی را بیان کنید؟
- ۳ - آیا حرمت مرضعه اولی مبتنی بر مسأله نزاع در مشتق است یا نه؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### جریان نزاع در اسم زمان

بحث ما در مقدمات بحث مشتق بود، در مقابل صاحب فصول(ره) که ایشان ادعا کرده بودند که محل نزاع در باب مشتق، اختصاص به اسم فاعل و صفت مشببه و آنچه به معنای اسم فاعل است، دارد. مرحوم آخوند(ره) و دیگران ذکر کرده اند نزاع اختصاصی به اسم فاعل ندارد بلکه جمیع مشتقهایی که جاری بر ذات می شود، اتحاد با ذات پیدا می کنند، آن هم هر ذاتی، اینها داخل در محل بحث است؛ چه اسم فاعل باشد و چه اسم مفعول باشد و چه اسم زمان و مکان و اسم آلت باشد. همه اینها چون جری بر ذات دارند، اتحاد با ذات پیدا می کنند، داخل محل نزاع هستند. در بین اینها، تنها یک مورد محل بحث و مناقشه واقع شده است که آیا این مورد هم می تواند در محل بحث وارد باشد یا نمی تواند در محل بحث وارد باشد و آن مسأله اسم زمان است. در اسم زمان اشکال منحصری که وجود دارد و در سایر مشتقها این اشکال تحقق ندارد، این معناست که در سایر مشتقات محل بحث آنجایی است که ذاتی وجود داشته باشد و این ذات در زمان گذشته متلبس به مبدأ شده باشد و بعد تلبس به مبدأ منقضی شده، لکن خود ذات باقی است و دوام دارد و در محل نزاع جری مشتق، ذات محفوظ است. مثلاً در اسم فاعل ضارب، زید وجود داشته است و دیروز زید متلبس به ضرب شده

است و مبدأ ضرب از او تحقق پیدا کرده است. امروز که این تلبس منقضی شده است و دیگر ضربی تحقق ندارد، نزاع در این است که زیدی که امروز خودش باقی است و ذات بقاء دارد لکن تلبس به مبدأ منقضی شده است، اتصاف به مبدأ از او قبلاً تحقق پیدا کرده است، آیا زید را به عنوان تلبس به ضرب در دیروز، امروز می توانیم حقیقتاً به او ضارب اطلاق کنیم یا اینکه اطلاق ضارب بر زید امروز یک اطلاق مجازی و اطلاق مسامحی خواهد بود؟ پس در نتیجه زید در دو حالت هم حالت تلبس به مبدأ و هم حالت انقضاء، عبارت از ذات است که عبارت از موضوع است، این در دو حالت محفوظ است منتها اختلاف دو حالت از نظر تلبس و انقضاء مطرح است.

در اسم فاعل و اسم مفعول و اسم مکان حتی برای اینکه مکان هم قابل دوام است، مکان هم اگر یک جایی به عنوان مسجد پیدا کرد و به اعتبار اسم مکانی، مسجد به آن اطلاق شد، این مکان باقی است. حالا نزاع در این است که اگر خدای نکرده این مسجد خراب شد و دیگر عنوان مسجدیت فعلیه اش را از دست داد، به اعتبار اینکه قبلاً متلبس به عنوان مسجدیت بوده است، آیا حقیقتاً به او مسجد می توان اطلاق کرد یا نمی توان؟ مکان، همان مکان است، زمین، همان زمین است. ذات که عبارت از مکان است، این در دو حالت محفوظ است و در حالت انقضاء، ذات بقاء دارد.

اما در اسم زمان وقتی که یک عملی در یک زمانی و در جزئی از زمانی تحقق پیدا می کند، اینجا نزاع در باب مشتق را ما چطور تصویر کنیم؟ قتل الحسین (علیه السلام) این فاجعه کبری و این مصیبت عظمی، در عاشورای سنه ۶۱ هجری تحقق پیدا کرد. الآن ما می خواهیم کلمه مقتل الحسین را بر عاشورا اطلاق بکنیم، کدام عاشورا؟ یک وقت می گوییم: عاشورای سنه ۶۱ هجری مقتل الحسین است. این داخل در نزاع در باب مشتق نیست، این عاشورای سنه ۶۱ «وقع فیه هذه الفاجعه، وقع فیه قتل الحسین (علیه السلام)». اما اگر سراغ عاشورای سنه ۶۲ آمدیم، این جا دیگر ذات که عبارت از زمان است که عبارت از عاشورای ۶۱ است، دیگر بقاء ندارد، برای اینکه از خصوصیات و ویژگی های وجودی زمان، تصرّم و تقصّی ذات زمان است. ذات زمان متصرّم است، ذات زمان متقضی است، ذات زمان «یوجد جزء منه و یعدم، ثم یوجد جزء آخر و یعدم و هكذا».

پس اگر آمدیم سراغ سنه ۶۲ بخوایم بگوییم: عاشورای ۶۲ مقتل الحسین (علیه السلام) است، این مثل این است که زید دیروز اتصاف به ضرب داشته است و امروز بخوایم عنوان ضارب را بر عمرو منطبق کنیم. برای اینکه زید دیروز متصف به ضرب بوده است. حالا بیاییم امروز عنوان ضارب را بر عمرو اطلاق کنیم. آیا این داخل نزاع در باب مشتق است؟ آیا در مشتق ما یک چنین حرفی می زنیم که اگر زید تلبس بالضرب دیروز، امروز به عمرو می شود عنوان ضارب را اطلاق کرد؟ همان طوری که زید و عمرو دو وجود هستند، دو ذات هستند و تلبس یکی از آنها به مبدأ موجب صحت و حقیقی بودن اطلاق بر دیگری نمی شود، در اسم زمان هم مسأله همین طور است.

در حقیقت ما در اسم زمان ذات باقی نداریم. ذاتی که دارای دو حالت باشد: یک حالت متلبس و یک حالت منقضی عنه المبدأ را، ما در باب اسم زمان نداریم برای آنکه ذات متلبس «وجد و انعدم» و ذات غیر متلبس مغایر با آن ذات عاشورای ۶۲، غیر از عاشورای ۶۱ است، این دو وجود از زمان است، دو ذات است، دو عنوان است و اگر فعل در یکی از این دو زمان واقع شد، دیگر معنا ندارد که بحث بکنیم که آیا عنوان مقتل الحسین بر عاشورای ۶۲ علی نحو الحقیقه است یا علی نحو المجاز است؟ این از محل نزاع در باب مشتق خارج است.

یک چنین اشکال مهمی در این باب شده، اشکال هم خیلی مهم است و لعل به جایی برسیم که جواب از این اشکال را نتوانیم بدهیم و جوابهایی که از این اشکال داده شده همه مورد مناقشه باشد و در نتیجه چاره ای نباشد جز اینکه ما ملترزم بشویم به اینکه، اسم زمان از نزاع در باب مشتق خارج است. البته طوری نمی شود و جایی خراب نمی شود، اما شاید مجبور بشویم که ما این حرف را بزنییم بگوییم: خصوص اسم زمان نه آن طوری که صاحب فصول (ره) فرمود که اسم زمان و مکان و آلت و مفعول و همه اینها را از محل نزاع خارج کرد، بلکه مجبور بشویم که تنها خصوص اسم زمان را از محل نزاع در باب مشتق خارج بدانیم. حالا این مشکله ای است در اینجا، بینیم راه حل دارد یا ندارد؟

برای جواب از این اشکال، جوابهایی ذکر شده، یکی جوابی است که مرحوم محقق خراسانی (ره) در کتاب کفایه بیان کردند، خود جواب ایشان نیاز به توضیح دارد که ایشان چه طوری می خواسته این مشکله را در باب اسم زمان حل بکنند. مرحوم محقق خراسانی (ره) در کتاب کفایه می فرمایند: اشکالی ندارد که ما این حرف را بزنییم بگوییم: اگر یک مفهوم کلی انحصار به یک فردی داشت و منحصر در یک مصداق بود، مانعی ندارد که لفظ را در برابر همان معنای کلی وضع بکنند، ولو اینکه مصداقش منحصر به یک فرد است ولو اینکه مصداقش منحصر به یک مصداق است، مثلاً اینجا ایشان می خواهند اینطور بگویند: اسم زمان مثل مقتل، هیئت مقتل، این وضع شده برای اعم از متلبس و منقضی، اما در خارج منقضی ندارد اصلاً، منقضی نمی شود برایش تصور کرد. اینکه مفهوم در خارج انحصار به یک مصداق دارد، این مانع از این نمی شود که لفظ را در برابر همان معنای مشترک وضع کنند، در برابر همان قدر جامع وضع کنند، در برابر همان معنای عام وضع کنند، با اینکه یک مصداق هم بیشتر ندارد و او خصوص متلبس به مبدأ است و منقضی عنه المبدأ در اینجا تصور نمی شود. در اسم مکان برای معنای جامع وضع کردند، هر دو تصور می شود یک مصداقش متلبس بالمبدأ است یک مصداقش هم منقضی عنه المبدأ است. اما در اسم زمان برای همان قدر جامع وضع شده، اما منقضی در اینجا تصور نمی شود، منقضی عنه المبدأی دیگر تحقق ندارد. ایشان می گویند:

اگر ما اینطوری بگوییم: چه اشکالی دارد، چه مانعی دارد؟ ما قبول داریم در زمان ذات بقا ندارد، منقضی عنه المبدأی تصور نمی شود، اما هذا لا ینافی که همان هیئت مفعول را برای قدر جامع بین منقضی و متلبس وضع کرده باشند، ولو اینکه «لا یعقل المنقضی عنه المبدأ».

بعد ایشان دو مؤید و دو شاهد می آورد که به ضمیمه اصل حرفشان در حقیقت سه مطلب مرحوم آخوند(ره) ذکر کرده اند: یکی اصل مطلب و یکی دو مؤید و شاهی که برای بیان این مطلب ذکر می کنند. یک شاهدشان این است که می فرماید: درباره ذات خداوند تبارک و تعالی، ما تردیدی نداریم که در ذات خداوند تبارک و تعالی وحدت است و هیچ گونه تعددی در ذات باری تعالی مطرح نیست به کمک ادله توحید. خدا یکی است، اما در عین حال ایشان می فرمایند: ما می بینیم که در موضوع له کلمه الله، اختلاف واقع شده است. بعضی ها می گویند: موضوع له کلمه الله همان شخص خداوند تبارک و تعالی است، در حقیقت علم است برای شخص و برای ذات؛ ولی بعضی ها معتقدند که موضوع له الله یک معنای کلی است، آن معنای کلی «الذات المستجمع لجميع الصفات الکیمالیه»، می گویند: موضوع له این معنای کلی است. اینهایی که می گویند: موضوع له معنای کلی است و از طرفی روی ادله توحید ذات مستجمع را منحصر در یکی می دانند، چطور جمع می شود بین این دو مطلب؟ معلوم می شود منافاتی ندارد که ادله توحید ما را هدایت بکنند به توحید ذات، مع ذلك موضوع له کلمه الله یک معنای کلی باشد، «الذات المستجمع لجميع الصفات الکیمالیه».

پس در حقیقت؛ این مؤید مرحوم آخوند(ره) می شود که مانعی ندارد که یک مفهوم عام و مفهوم کلی مصداقش منحصر به فرد باشد، لکن لفظ برای همان مفهوم کلی و معنای عام وضع شده باشد، به دلیل همین اختلافی که در باب لفظ جلاله و کلمه مبارکه الله وجود دارد که بعضی ها احتمال داده اند که الله برای یک معنای کلی وضع شده، لکن ادله توحید هم مصداق را منحصر به فرد می دانند. این یک مؤیدی است که مرحوم آخوند ذکر می کنند.

مؤید دوم این است که می فرمایند: اینجا اختلافی در این جهت نیست که کلمه الواجب را دیگر کسی مثل الله احتمال نداده که علم شخص باشد. همه درباره کلمه الواجب می گویند که معنایش یک مفهوم عامی است، معنایش یک مفهوم کلی است در حالی که بلا اشکال به مقتضای ادله توحید، مصداق الواجب انحصار به ذات مقدس باری تعالی دارد، که عنوان الواجب دیگر از عنوان الله هم به نظر ایشان به یک معنا بالاتر است، برای اینکه عنوان الله محل خلاف و نزاع بود، بعضی ها احتمال می دادند علم ذات و علم شخص باشد.

اما در کلمه الواجب دیگر کسی این احتمال را هم نداده، همه بالاتفاق می گویند: که «الواجب وضع لمعنی العام» در حالی که همه معتقدند به اینکه مصداق واحد به مقتضای ادله توحید و واجب الوجود اختصاص به ذات مقدس باری تعالی دارد.

پس در حقیقت مرحوم آخوند سه مطلب بیان کردند: یکی اصل مطلب ایشان بود و یکی دو مؤیدی که در این رابطه ذکر کردند. تصادفاً هر سه اینها محل اشکال و قابل جواب است. اما اصل حرفشان را ما بررسی کنیم. ایشان می‌فرماید که چه مانعی دارد که یک مفهوم عامی مصداقش منحصر به فرد باشد، لکن در عین حال لفظ برای همان مفهوم عام وضع بشود، می‌گوییم: اشکالش این است که این با غرض از وضع و هدف وضع نمی‌سازد. وضع یک کار لغوی بی‌هوده‌ای نیست، وضع صرفاً یک تشریفاتی نیست که از واضع تحقق پیدا می‌کند، وضع برای تسهیل در مقام تفهیم و تفهم است، همانطوری که مکرر هم ما اشاره می‌کردیم که قبل‌الوضع با اشاره می‌بایست مقاصد تفهیم و تفهم بشود و این همراه با یک مشکلات زیادی بود، وضع آمد برای اینکه این مشکلات را از بین ببرد و تفهم و تفهیم به سهولت را ایجاد کند، برای این هدف وضع تحقق پیدا کرد، کسی باید خداوند به او مولودی عنایت بکند تا اینکه نامگذاری برای او تحقق پیدا کند، اما اگر کسی اصلاً مولودی ندارد، احتمال اینکه مولودی هم داشته باشد برای او وجود ندارد، آیا معنا دارد بنشیند نامگذاری برای فرزند تخیلی خودش داشته باشد؟ معنا ندارد این نامگذاری. همیشه وضع با این هدف همراه است که باید تفهیم و تفهم به سهولت بوسیله این وضع تحقق پیدا کند، وقتی که هدف از وضع این است، آن وقت ما سؤال می‌کنیم، شما می‌گویید: چه اشکالی دارد که موضوع له یک معنای عامی باشد، لکن مصداقش منحصر به فرد، می‌گوییم: چه فایده‌ای دارد که لفظ را برای این موضوع عام وضع کنند؟ وضع کردن لفظ برای چنین مفهوم عامی، چه اثری بر آن مترتب می‌شود؟ چه مشکلی را برطرف می‌کند؟ اگر مفهوم عام مصداقش منحصر است و آن که تفهیم و تفهم به آن تعلق می‌گیرد و می‌تواند غرض تفهیم و تفهم و افاده و استفاده قرار بگیرد، تنها این یک مصداق است؟ آن وقت چه فایده‌ای دارد که لفظ را برای مفهوم عام وضع کنند؟ چه مشکلی را این وضع می‌خواهد برطرف کند و چه تسهیلی را چنین وضعی می‌خواهد به وجود بیاورد؟ لذا وقتی که ما غرض وضع را در نظر می‌گیریم و هدف وضع را در نظر می‌گیریم، او به ما اجازه چنین کاری نمی‌دهد، اگر شما در اسم زمان می‌بینید که ما انقضی عنه المبدأ، اصلاً تصور ندارد و آنچه آنجا هست فقط متلبس بالمبدأ است، آنجا دیگر دو فرد وجود ندارد: المتلبس و المنقضی، آن وقت چه اثری بر این مترتب می‌شود که اسم زمان را برای یک معنای جامع و قدر مشترک بین متلبس و منقضی وضع بکند، در حالی که منقضی عنه المبدأ در آنجا غیرقابل تصور است و فرد انحصار به متلبس بالمبدأ فی الحال دارد؟ پس این بیان ایشان با غرض از وضع و هدف از وضع اصلاً سازگار نیست، اگر یک مفهوم عامی منحصر است یک مصداق داشت در مقام وضع باید آن مصداق مورد ملاحظه واقع بشود و وضع برای مفهوم عام



## تحقیق در معنای اسم جلاله

اما این دو مؤیدی که ایشان ذکر کردند، مؤید اولشان نسبتا مثل مؤید دوم واضح البطلان نیست.

نسبت به مؤید اول می گوییم: راست است در لفظ جلاله خلاف و نزاع تحقق دارد، اولاً واقعش این است که در این خلاف و نزاع ما مقتضای تحقیق را آن قول می دانیم که الله علم ذات و علم شخص است نه اینکه برای یک مفهوم کلی «الذات المستجمع لجميع الصفات الکمالیه»، وضع شده باشد.

لکن حالا این تحقیق مسأله است، ایشان به اصل اختلاف در لفظ جلاله استشهاد می کند و اختلاف در موضوع له لفظ جلاله را مؤید می آورد. ما اینطور جواب می دهیم، می گوییم: این اختلاف در موضوع له لفظ جلاله برای این است که اختلاف در اصل توحید وجود دارد، مگر مسأله توحید یکی از مسلمیات بین جمیع الفلاسفه و جمیع المحققین است؟ نه، یک عده ای گمراه شدند، یک عده ای از فلاسفه راه باطل را اختیار کردند و تحت تأثیر ادله توحید قرار نگرفتند، آن وقت ممکن است ما اینجا بگوییم: ممکن است واضح، دیگر در مقام وضع تحت تأثیر عقاید مذهبی نیست، واضح در مقام وضع، یک جنبه اجتماعی و ابتلای عمومی را مورد نظر دارد، ممکن است بگوییم: که واضح در مقام وضع، لفظ الله را برای یک معنای کلی وضع کرده و در آن معنای کلی هم اختلاف است، موحدین عالم معتقدند که آن معنای کلی مصداقش منحصر به فرد و برحسب ادله توحید قائل به توحید ذات هستند، اما یک قسمت از فلاسفه غیر موحد هم تحت تأثیر ادله توحید قرار نگرفتند، قائل به تعدد واجب و تکثر واجب شدند. مسأله وضع را نباید با مسأله اعتقادی و مسأله شرعی مخلوط کنیم.

یمكن که ما این حرف را بزینم بگوییم: چه کسی گفته: الله اگر برای یک معنای عام وضع شده باشد، منحصر به یک فرد است؟ این نظر موحدین است. واضح که در مقام وضع تابع نظر موحدین نیست، وضع یک مسأله عمومی است، یک مسأله عام است. واضح کلمه بت را هم برای شرکای خداوند وضع کرده، پس شکم واضح را ما پاره کنیم بگوییم: چه کسی به تو اجازه داده که برای شریک خداوند تبارک و تعالی کلمه بت را وضع بکنی؟! مسأله وضع، غیر از مسأله اعتقاد صحیح و اعتقاد باطل است. لذا در کلمه جلاله ممکن است ما بگوییم: روی این حساب، واضح کلمه الله را برای یک معنای کلی وضع کرده با توجه به اینکه در مصداق این معنای عام اختلاف است، آنهایی که راه حق را طی کردند قائل به وحدت این مفهوم و انحصار این مفهوم در یک فرد هستند، اما آنهایی که فلسفه خواندند و متأسفانه نتوانستند عقائد حقه را به دست بیاورند قائل به توحید نیستند و مسأله توحید را انکار کردند. حساب وضع جدای از مسأله اعتقادی است، نباید اینها را به هم مخلوط کرد. لذا این مؤید اول ایشان به این صورت قابل مناقشه است.

اما مؤید دوم ایشان که دیگر واضح البطلان است، برای اینکه ایشان می فرماید که کلمه واجب را همه قبول دارند که برای یک معنای عام وضع شده، در حالی که مصداقش عبارت از یک فرد بیشتر نیست. از ایشان می پرسیم کلمه واجب را به تنهایی می گوئید یا کلمه واجب با اضافه به وجود را شما می گوئید؟ واجب را می گوئید یا واجب الوجود را می گوئید؟ اگر خود کلمه واجب را می گوئید، واجب به معنای ثابت است، به معنای ضرورت است، گاهی اضافه به وجود می شود، گاهی هم اضافه به عدم می شود. شریک الباری هم واجب است، منتها واجب العدم، عدم برایش ضرورت دارد.

خداوند، تبارک و تعالی واجب است؛ یعنی واجب الوجود. پس کلمه واجب را اگر شما بگوئید: با قطع نظر از اضافه به وجود، کلمه واجب به معنای ثابت است، به معنای ضرورت است، ضرورت یک معنای عامی دارد و مصادیق متعدد دارد، ضرورت الوجود، ضرورت العدم، ضرورت الانسانیه، ضرورت لا انسانیه، ضرورت الحیوانیه، ضرورت لا حیوانیه، همه اینها مصادیق مفهوم واجب و مفهوم ضرورت است. پس روی خود کلمه واجب به تنهایی نمی شود تکیه کرد، باید روی هردو تکیه کنید واجب الوجود. اگر روی هردو تکیه کردید، می گوئیم: واجب الوجود دو وضع دارد، دو موضوع له دارد، شما این دو را ترکیب کردید. واضح نیامده کلمه واجب الوجود را برای چیزی وضع بکند، واضح آمده کلمه واجب را برای ثابت و ضرورت وضع کرده، کلمه وجود را هم مستقلا برای وجود وضع کرده، شما آمدید بین این دو تلفیق دادید، بین این دو ترکیب کردید، این ترکیب شماست در مقام استعمال، نه اینکه واضح هم در مقام وضع، یک روزی روی کرسی وضع نشسته گفته: ایها الناس! من می خواهم کلمه واجب الوجود را وضع کنم. کلمه واجب الوجود وضع ندارد. اصلا واجب دارای وضع مستقل و وجود هم دارای وضع مستقل است، این دو را که شما به هم ترکیب و تلفیق می کنید، انحصار پیدا می کند به ذات مقدس باری تعالی. تازه وقتی هم که ترکیب کردید، باز هم انحصار ندارد، برای اینکه شما در فلسفه خوانده اید که ما چند نوع واجب الوجود داریم: واجب الوجوب بالذات، عبارت از خداوند تبارک و تعالی است. اما واجب الوجود بالغیر هم داریم که عبارت از ممکنات است. ممکنات هم واجب الوجودند، منتها واجب الوجود بالغیر هستند، نه واجب الوجود بالذات. بلکه یک معنای سومی هم در فلسفه و اسفار مطرح می کنند و او واجب الوجود بالقیاس الی الغیر است لا- بالغیر (که این توضیح لازم دارد). بالاخره ما سه واجب الوجود داریم. واجب الوجود مطلق هر سه اینها را شامل می شود، هم واجب را می گیرد، هم ممکنات را می گیرد و هم بالقیاس الی الغیر را.

بله؛ اگر سه کلمه را به هم ضمیمه کردید: واجب الوجود بالذات، این ترکیب دیگر برای

شماست، این به واضح، هیچ گونه ارتباطی ندارد آن وقت انحصار به ذات مقدس باری پیدا می کند.

لذا این مؤید دوم ایشان جدا واضح الفساد است و لا ینبغی من مثل مرحوم آخوند که این را به عنوان مؤید در این مسأله ذکر کرده باشند. بالا-خره جواب مرحوم آخوند از اشکالی که در رابطه با اسم زمان مطرح بود، این جواب نتوانست جلوی این اشکال را بگیرد. حالا جوابهای دیگری در این رابطه هست ببینیم آیا آن جوابها هم مثل این جواب ایشان دچار اشکال است یا اینکه قابل قبول خواهد بود.

### پرسش:

۱ - محل نزاع در بحث مشتق چیست؟

۲ - مشکل جریان نزاع در مشتق، در اسم زمان چیست؟

۳ - خلاصه جواب مرحوم آخوند(ره) برای حلّ مشکله اسم زمان را بیان کنید؟

۴ - به نظر استاد قول حق در معنای اسم جلاله چیست؟

ص: ۵۲۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### مناقشه در اسم زمان

در بين مشتقاتی که محل بحث در باب مشتق واقع شده، تنها اسم زمان مورد مناقشه و اشکال قرار گرفته به اعتبار اینکه محل بحث در باب مشتقات عبارت از آن جایی است که ما یک ذاتی داشته باشیم و این ذات دو حالت داشته باشد: یک حالت تلبس به مبدأ و یک حالت منقضی عنه المبدأ، اما ذات در دو حالت محفوظ است و به عبارت دیگر ذات باقی است. اما در اسم زمان، آن زمانی که فعل در آن واقع می شود، آن زمانی که ظرفیت برای فعل پیدا می کند، خود آن زمان باقی نیست، خود آن زمان، متصرم و منقضی است. زمان دوم، زمان بعد، یک فرد و یک موجود دیگر از زمان است و ما نسبت به آن عنوان منقضی نداریم، بلکه او یک ذات دیگری است، مثل عمرو در مقابل زید که اگر زید تلبس به ضرب پیدا کند، ما نمی توانیم حساب را برای عمرو پیاده کنیم، برای اینکه عمرو یک موجود دیگر و یک فرد مغایر با زید است. این اشکال مهم در باب اسم زمان مطرح است.

### جواب مرحوم بروجردی (ره) درباره اسم زمان

مرحوم آخوند (ره) جوابی ذکر کردند که جواب ایشان را در درس گذشته گفتیم و عرض کردیم

ایشان سه مطلب دارد و هر سه مطلب ناتمام است. لکن جوابهای دیگری ذکر شده، از جمله جوابی که بزرگانی مثل مرحوم آقای بروجردی (ره) و مثل بعضی الاعلام، اینها این جواب را اختیار کرده اند و بعضی الاعلام مخصوصاً اشاره به جواب دیگری هم ندارند، تنها روی همین جواب تکیه کرده اند.

تا ببینیم قابل مناقشه هست یا قابل مناقشه نیست؟

جواب اینها این است که می گویند: اگر اسم زمان یک صیغه مخصوص می داشت و یک هیئت خاصی را واضح تنها برای اسم زمان می خواست وضع بکنند، این اشکال باقی بود، مثلاً- اگر هیئت مقتل، تنها در مورد اسم زمان مطرح بود، اگر این مسأله بود، این اشکال وارد بود که نزاع در باب مشتق در مقتل، جریان پیدا نمی کند، برای اینکه ذات که عبارت از زمان است، حالت بقا ندارد، حالت تصریم و تقضی دارد. اما اگر این طور باشد که برای اسم زمان و اسم مکان به صورت مشترک معنوی یک هیئتی را وضع کردند، به عنوان قدر جامع بین زمان و مکان هیئت مفعول را وضع کردند، گفتند: مفعول برای یک معنای کلی و یک معنای قدر جامع که یک مصداقش مکان است و یک مصداقش هم زمان است، اگر مسأله اینطور باشد، دیگر اشکال وارد نیست، برای اینکه موضوع له عبارت از آن قدر جامع است، موضوع له عبارت از آن معنای مشترک است، بین زمان و مکان است و آن معنای مشترک به لحاظ اینکه یک مصداقش عبارت از مکان است و در مکان نزاع در باب مشتق می تواند جریان پیدا کند، برای اینکه مکان که دیگر تقضی و تصریم ندارد، مکان یک شیء ثابت و یک امر ثابتی است. اگر هیئت مفعول موضوع له اش قدر جامع بین زمان و مکان شد و ما در مکان، نزاع در باب مشتق را توانستیم پیاده کنیم، برای اینکه مکان دارای دو حالت است: هم تلبس ظرفی به مبدأ و هم انقضی عنه المبدأ در آن تصرف می شود، اگر مسأله به این صورت شد، اینجا چه مانعی دارد که ما دیگر درباره اسم زمان بحث نکنیم برای اینکه ما در واقع درباره اسم زمان بحث نمی کنیم، ما هیئتی که برای خصوص اسم زمان وضع شده باشد نداریم، اینجا هیئتی است به نام هیئت مفعول، ما روی این هیئت مفعول بحث می کنیم که آیا هیئت مفعول حقیقت در خصوص متلبس بالمبدأ فی الحال است یا هیئت مفعول موضوع برای اعم از متلبس و منقضی است و شما نمی توانید بگویید: معنای هیئت مفعول تقضی ندارد، می گوییم: ما انقضی داریم، ولو به لحاظ بعضی از افراد است، ولو به لحاظ مکان که مصداق معنای قدر جامع بین زمان و مکان است، اینجا متلبس و منقضی تصور می شود. پس در حقیقت اگر ما مسأله را به این صورت مطرح کنیم دیگر جای اشکال باقی نمی ماند.

اگر اسم زمان و مکان مثل فاعل و مفعول دو هیئت داشت: یک هیئت مخصوص اسم زمان و یک هیئت مخصوص اسم مکان، شما می گفتید که آن هیئتی که برای اسم مکان وضع شده، نزاع در باب مشتق در آن جریان دارد، اما آن هیئتی که برای اسم زمان وضع شده، دیگر متلبس و منقضی در آن غیر قابل تصور است. اما اگر فرض کردیم که یک هیئت برای هر دو وضع شده، یک هیئت برای قدر

جامع بین زمان و مکان وضع شده، پس می‌توانیم بگوییم: نزاع در اسم زمان هم جای صحیحی دارد، برای اینکه اسم زمان خصوصیتی ندارد، شما در حقیقت نزاع در مفاد هیئت مفعل دارید، هیئت مفعل وضع لمعنی العام و بعضی از مصادیق این معنای عام متلبس و منقضی در آن تصرف می‌شود و آن عبارت از معنای اسم مکان است.

این جواب را مرحوم آقای بروجردی (ره) ذکر فرموده‌اند و بعضی الاعلام تنها همین یک جواب را به عنوان جواب از این اشکال ذکر کرده‌اند. آیا این جواب صحیح است یا نه؟

### نحوه اشتراک اسم زمان و مکان

در حقیقت این جواب متقوم به این معناست؛ یعنی این مسأله را باید بررسی و حل کنیم ان شاء الله و آن این است که آیا هیئت مفعل که مشترک بین زمان و مکان است، نحوه اشتراکش چه اشتراکی است؟ آیا هیئت مفعل به صورت مشترک معنوی برای زمان و مکان وضع شده یا اینکه به صورت مشترک لفظی است؟ اگر به صورت مشترک لفظی باشد باز اشکال به قوت خودش باقی است، برای اینکه در مشترک لفظی، دو وضع وجود دارد، دو مرتبه وضع تحقق پیدا کرده: یک وقت هیئت مفعل برای اسم مکان وضع شده، این درست، یک نوبت هم برای اسم زمان وضع شده. آن وقت آن نوبتی که برای اسم زمان وضع شده که عبارت از یک وضع جدید و یک وضع مستقل است، باید بگوییم: از محل بحث خارج است، برای اینکه آنجا ذاتی وجود ندارد، ذاتش عبارت از زمان است و زمان متصف به تصرف و تقضی هست. اما اگر مشترک معنوی شد، هیئت مفعل به صورت مشترک معنوی برای زمان و مکان وضع شده باشد، این جوابی که بزرگان می‌فرمایند، این جواب تام کامل خواهد بود. حالا- باید این معنا را بررسی کرد که مسأله آیا به صورت اشتراک لفظی است یا به صورت اشتراک معنوی و قدر جامع است؟

اینجا سؤال می‌کنیم که قدر جامع بین زمان و مکان چه خواهد بود؟ چه چیزی می‌تواند قدر جامع بین زمان و مکان باشد؟ آیا یک قدر جامع ماهوی و قدر جامع حقیقی بین زمان و مکان وجود دارد؟ واقعه این است که مسأله اینطور نیست. زمان از یک مقوله است و مکان از مقوله دیگر. اینها دو حقیقت هستند. اینها دو واقعیت هستند. اینطور نیست که بین این دو واقعیت، یک ماهیت مشترک وجود داشته باشد و یک حقیقت مشترک بین این دو تحقق داشته باشد، ولو اینکه کلمه زمان و مکان نوعاً دنبال هم ذکر می‌شود و مثل اینکه بین اینها یک ارتباط نزدیکی وجود دارد، اما اینطور نیست که زمان و مکان مثل زید و عمرو باشند، داخل در تحت ماهیت انسان و جامعشان یک حقیقت و یک ماهیت باشد، بلکه اینها از مقولات مختلفه هستند. مکان از مقوله این است و زمان از مقوله غیر این است و بین مقولات تباین تحقق دارد و هیچ گونه اتحاد ماهوی و اتحاد حقیقی بین اینها

تصور نمی شود. لذا جامعی که بین زمان و مکان، واضح بخواهد در نظر بگیرد، اگر مقصود جامع ماهوی و جامع مقولی باشد، جامع ماهوی و مقولی، بین زمان و مکان ممتنع است. بلکه یک جامع عنوانی، یک جامع اسمی می تواند بین اینها جمع بکند و او عنوان ظرف، وعاء و امثال ذلک است، که ما می گوییم: ظرف زمان، ظرف مکان. کلمه ظرف و عنوان ظرف را ما در هر دو استعمال می کنیم.

کلمه وعاء که آن هم به معنای ظرف است در هر دو استعمال می شود، وعاء زمانی، وعاء مکانی. این جامع، جامع ماهوی نیست، این جامع، جامع عنوانی و جامع اسمی است.

بگویید: چه مانعی دارد، همین جامع موضوع له باشد؛ یعنی واضح هیئت مفعول را وضع کرده باشد برای این جامع که عبارت از عنوان وعاء و عنوان ظرف است که هم اضافه به زمان پیدا می کند و هم اضافه به مکان، چه مانعی دارد اینطور باشد به صورت مشترک معنوی؟

### اشکال در اشتراک عنوان میان اضافه به مکان و اضافه به زمان

این حرف دو اشکال دارد: یک اشکال این است که آیا شما وضع را به نحو وضع عام و موضوع له عام حساب می کنید؟ یعنی هیئت مفعول برای کلی وعاء و برای کلی ظرف وضع شده است، که یک مصداقش عبارت از زمان است و یک مصداقش عبارت از مکان است. می گوییم: اگر اینطور است، پس شما با شنیدن هیئت مفعول، باید مفهوم وعاء در ذهنتان بیاید، مفهوم ظرف در ذهنتان بیاید. آیا شما با شنیدن اسم مکان، اسم هیئت مفعول مفهوم وعاء در ذهنتان می آید؟ یعنی همانطوری که برای معنای انسان شما حیوان ناطق را به عنوان معنی انسان موضوع له می دانید، باید در شنیدن کلمه و هیئت مفعول، فوری ذهنتان برود به عنوان وعاء، به عنوان ظرف، به مفهوم کلی و به عنوان کلی اش؟ در حالی که ما صدها بار اسم زمان و مکان را می شنویم، بدون اینکه مفهوم وعاء و مفهوم ظرف در ذهن ما تحقق پیدا کند. پس اگر وضعش را عام و موضوع له را عام می دانید، باید ملتزم به این معنا بشوید، اگر بگویید: «ما معنی هیئت المفعول؟» بگویید: «الوعاء، الظرف» در حالی که این معنا متبادر از هیئت مفعول نیست و با شنیدن این هیئت، هیچ یک از این دو مفهوم در ذهن انسان راه پیدا نمی کند، «کما یشهد به مراجعه الوجدان».

اما اگر بگویید: وضعش عام، موضوع له اش خاص است؛ یعنی مفهوم ظرف را در نظر گرفته، اما هیئت مفعول را برای مفهوم ظرف وضع نکرده، بلکه برای مصداقیش وضع کرده که یک مصداقش عبارت از ظرف زمان است و یک مصداقش عبارت از ظرف مکان است، که زمان دخالت در موضوع له دارد، مکان دخالت در موضوع له دارد، اگر اینطوری شما بگویید: این دو اشکال دارد:

یک اشکال این است که مشتقات با جمعها اینها موضوع له شان یک موضوع کلیه است و یک مفاهیم کلیه موضوع له این هیئات قرار گرفته، در حقیقت وضع عام و موضوع له عام هستند، نه وضع

عام و موضوع له خاص.

ثانیا اگر این اشکال را هم کنار بگذاریم، باز نتیجه بحث به اصل اشکال برمی گردد، برای اینکه شما می گوئید: زمان و مکان دو موضوع له هستند، نه یک موضوع له. اگر شما وضع عام و موضوع له خاص قائل شدید، معنایش این است که الزمان موضوع له خاص است و امکان هم موضوع له خاص، مثل اینکه دو وضع تحقق پیدا کرده و اگر دو موضوع له شدند، اشکال مستشکل زنده می شود که زمان وقتی که می خواهد موضوع له خاص قرار بگیرد، باید حسابش را از مشتقات دیگر جدا کند، برای اینکه در زمان، «الذات لا یكون باقیا»، اما در اسم مکان و مشتقات دیگر «الذات یكون باقیا»

پس خلاصه حرف این شد که شما اگر وضع را عام و موضوع له را عام بگیرید، خلاف ما هو المتبادر عند العرف است و اگر وضع عام و موضوع له را خاص بگیرید، این دو اشکال وارد می شود:

یکی اینکه ظاهر این است که مسأله اینطور نیست که به نحو موضوع له خاص باشد و دوم اینکه اگر فرض کردیم به نحو موضوع له خاص است «یعود اصل الاشکال بحاله» برای اینکه دو موضوع له است، دوتای جدا از هم و فرقی نمی کند اگر موضوع له متعدد شد، ولو اینکه وضعش هم واحد باشد.

باز همان اشکال به جای خودش باقی است، برای اینکه این موضوع له استقلال دارد و آن موضوع له استقلال دارد.

### نحوه اشتراک در وضع عام و موضوع له خاص

به عبارت دیگر: اگر نظر تان باشد در مسأله تقسیم وضع به اقسام چهارگانه، وقتی که ما رسیدیم به وضع عام و موضوع له خاص، آنجا یک سؤالی کأن مطرح شد: آیا اگر واضع یک معنای کلی را در نظر بگیرد، لکن لفظ را برای آن معنای کلی وضع نکند، بلکه برای مصادیق آن معنای کلی وضع بکند که شما از آن تعبیر به وضع عام و موضوع له خاص می کنید، اینجا چه اشتراکی تحقق پیدا می کند؟ آیا این اشتراکش اشتراک معنوی است یا اشتراکش اشتراک لفظی است؟ در وضع عام موضوع له خاص، که شما چاره ای ندارید جز اینکه مسأله اشتراک را مطرح کنید، آیا نوع اشتراکش چه اشتراکی است؛ اشتراک معنوی است، یا اشتراک لفظی است؟ ما آنجا گفتیم: چاره ای نیست جز اینکه اشتراک را اشتراک لفظی شما قرار بدهید، برای اینکه اشتراک معنوی، معنایش این است که موضوع له قدر جامع است، موضوع له آن معنای مشترک است، در حالی که در وضع عام موضوع له خاص، موضوع له آن معنای مشترک نیست، موضوع له جمیع الافراد الخاصه و جمیع الخصوصیاتی که تحت آن معنای متصور کلی قرار گرفته است. لذا گفتیم: ما می توانیم یک اشتراک لفظی پیدا بکنیم که میلیاردها معنا داشته باشد، مثل عین نیست، که تنها در محدوده هفتاد معنا محدود باشد، ما مشترک لفظی داریم که له میلیاردها معنا که عبارت از وضع عام موضوع له خاص است، گفتیم: مسأله به این صورت است.



منتها اگر نظر تان باشد، من در اصل صحت این معنا تردید داشتم. می گفتم: وضع عام موضوع له خاص اصلا قابل تصور نیست، برخلاف آنچه که مشهور است و دیگران قائل هستند، اما اگر ما در امکانش مناقشه نکنیم، همانطوری که مشهور و محققین مناقشه نکردند، چون مناقشه ایشان در آن قسم چهارم است نه در این قسم به نام وضع عام موضوع له خاص، اگر ما مناقشه نکنیم، چاره ای نداریم که اینجا مسأله اشتراک لفظی را مطرح کنیم و بگوییم: اشتراک، اشتراک لفظی است و لازم نیست در اشتراک لفظی که وضع متعدد باشد چون ممکن است وضع واحد است، لکن چون موضوع له تعدد دارد و موضوع له متکثر است، به لحاظ تعدد موضوع له و تکثر موضوع له، عنوان اشتراک لفظی تحقق پیدا می کند. پس در نتیجه یا باید اینها منتهی بشود به اشتراک لفظی به این صورت که واضع عنوان جامع انتزاعی، اسمی، وعاء و ظرف را ملاحظه کرده لکن هیئت را برای خصوصیات وضع کرده، این می شود مشترک لفظی و مثل این است که از اول دو وضع برای هیئت مفعول داشته باشد، یک وضع مستقل برای اسم زمان و یک وضع مستقل برای اسم مکان، که ظاهرا هم مسأله همین طور است، که اشتراک لفظی اش به این کیفیت است که دو وضع در کار بوده، هیئت مفعول را تاره برای اسم زمان وضع کرده و اخری همین هیئت را به وضع آخر برای اسم مکان وضع کرده، وقتی که اسم زمان، یک معنای مستقلی شد، اشکال به قوت خودش باقی می ماند و این جواب هم نمی تواند جواب از این اشکال واقع بشود.

(سؤال... و پاسخ استاد): اشتراک لفظی است تعدد معنای موضوع له است. معنای موضوع له اگر متعدد شد، اشتراک لفظی تحقق دارد، می خواهد وضعش هم متعدد باشد یا نه؟ اگر معنای موضوع له واحد شد، اینجا دیگر اشتراک تحقق ندارد، ولو اینکه معنا کلی باشد. اگر برای یک معنای کلی وضع شد، آن معنای کلی موضوع له واحد است و به صورت مشترک معنوی بین مصدیقش پیاده می شود.

پس این جواب هم درست نیست.

### کلی بودن زمان

جوابهای دیگری هم در این رابطه داده اند که من یکی دوتایش را اشاره می کنم و از این بحث می گذریم ان شاء الله. یک جواب را این طوری داده اند، گفته اند ما که می گوییم: عاشورا مقتل الحسین (علیه السلام) است، عاشورا یک معنای کلی دارد، عاشورا؛ یعنی روز دهم محرم. اما کدام دهه محرم؟ هر دهه محرم، دهم محرم، امسال عاشورا داشت، سال قبل داشت، دو سال قبل هم داشت، الی ان متصل به آن عاشورای اصلی که در کربلا تحقق پیدا کرد. پس «عاشورا وضع لمعنی الکلی» و آن معنای کلی عبارت از دهم محرم است و دهم محرم یک شیء باقی است. دهم محرم دیگر فانی نمی شود، دهم محرم یک عنوانی است باقی. در هر سال این عنوان دهم محرم تحقق پیدا می کند. لذا

چون عاشورا برای معنای کلی وضع شده و آن معنای کلی عبارت از دهم محرم است و دهم محرم یک امر ثابت است، یک دهم محرمی بود که واقعه کربلا در آن واقع شد، آن دهم محرمی است که «تلبس بالمبدأ و اتصف بکونه مقتل الحسین (علیه السلام)» اما دهم محرمهای دیگر، این همان دهم محرم است، منتها «انقضی عنه المبدأ» مثل زیدی که دیروز تازیانه دستش بود و مشغول ضرب بود و امروز دیگر اشتغال به ضرب ندارد» و «انقضی عنه التلبس بالضرب». این همان زید دیروز است، منتها دیروز متلبس بود و امروز «انقضی عنه التلبس بالضرب». پس همان طوری که در زید مسأله حل است، در اینجا هم مسأله به این صورت قابل حل است.

این جواب به نظر شما چطور است که اینطور بخواهند مسأله را بررسی کنند؟ جواب این است که ما بحثمان در مفاد معنای عاشورا نیست، ما بحثمان در معنای مقتل است، مشتقی به ما ارتباط دارد و می خواهیم رویش بحث بکنیم و آن عبارت از هیئت مفعول است که از آن در ما نحن فیه در این مثال به مقتل تعبیر می کنیم. حالا- مقتل را می خواهیم بینیم که برای چه وضع شده؟ نزاع ما در معنای مقتل است، شما می گوئید: «قتل الحسین (علیه السلام) وقع فی عاشورا»، درست و عاشورا هم یک کلی قابل دوام است. می گوئیم: مسأله اینطور نیست. اگر در یک فرد از کلی، یک خصوصیتی تحقق پیدا کند، یک تلبسی تحقق پیدا کند و آن فرد از بین برود، آن فرد دیگر بقاء نداشته باشد، آیا جا دارد به لحاظ اینکه این فرد با فرد دیگر یک جامعی دارد، ما بیایم آن تلبسی را که به آن فرد اضافه و ارتباط دارد، به حساب افراد دیگر از این کلی بگذاریم؟

به عبارت روشن تر: در مسأله زید و عمرو، زید تلبس بالضرب فی الحال درست، آیا شما می توانید اینجا بگوئید: «زید مصداق لطیعه الانسان و الانسان مشترک بین زید و عمرو». پس تلبس به ضربی که اضافه به زید دارد، ما در منقضی عنه المبدأ اضافه به عمرو می کنیم، درست است کسی اینطوری بحث کند؟ بگوئیم: زید دیروز متلبس به مبدأ بوده، لکن امروز ما به عمرو می خواهیم عنوان ضارب را بدهیم، به لحاظ اینکه «عمرو مشترک مع زید فی ماهیه کلیه و هی ماهیه الانسانیه و اذا تلبس احد الفردین بالمبدأ فلنا» اینکه نسبت بدهیم آن مبدأ را، به فرد آخر، ولو اینکه هیچ تلبسی با مبدأ پیدا نکرده؟! مسأله عاشورایی که شما می گوئید: این طوری است، برای اینکه اولین عاشورا یعنی روز دهم محرم سال ۶۱ هجرت، این یک فرد کلی از عاشورا به قول شما، قتل و آن فاجعه عظمی، در رابطه با این فرد تحقق پیدا کرد، در رابطه با این دهم اول تحقق پیدا کرده است، اما شما اگر عاشورای دوم را خواستید بگوئید: مقتل الحسین، عاشورای دوم «فرد آخر، لا ذاک الفرد و قد بقی الی هذه السنه و سنوات الاتی» آن فرد که باقی نمانده، آن فرد انقضی و تصرم و تقضی، اما دهم محرم سال ۶۲ هجرت این فرد آخر، مثل زید و عمرو است ولو اینکه هر دو در ماهیت انسانیت و در مفهوم کلی، مشترک هستند اما دو فرد هستند و نمی توانیم تلبس یک فرد را، به مبدأ بقائش در رابطه با فرد دیگر

ملاحظه بکنیم. نفس همان فرد باید باقی باشد. زید باید باقی باشد تا ما عنوان ضارب را بعد التلبس، ببینیم به صورت حقیقت می شود به آن اطلاق کرد یا نه؟ آیا در زمان هم، نفس ذلك الفرد و هو عاشورای اول، قابلیت بقاء دارد؟ این قابلیت دوام در آن تصوّر می شود یا اینکه او یک فرد خاصی بود که تمام شد و عاشورای دوم، فرد دیگری بود که تحقق پیدا کرد و معنا ندارد فعلی را که با احد الفردین ارتباط دارد، ولو ارتباط زمانی، ما آن را اضافه به فرد دیگر بدهیم؟ لذا این جواب هم نمی تواند اشکال را حل کند.

یک جواب دیگر هم هست که مبتنی بر یک مسأله فلسفی است و آن این است که هر کجا اتصالی وجود داشته باشد، اتصال مساوق با وحدت است و روی این مبنای فلسفی، اصلا می گویند: در زمان، تعدد تصور نمی شود، زمان «من اول خلقه الخلق الی آخره»، یک وجود است، نه اینکه وجودات متعدده و متکثره باشد. لکن این بحثهای فلسفی با وضعی که ما در آن وارد هستیم که روی مسائل عرفی و روی انظار عرف متکی است، عرف این زمانها را متعدد می بیند، عرف زمان را متقاضی و متصرم می بیند، نه اینکه از اول تا آخر را، به عنوان یک وجود واحد و یک موجود مشخص ببیند، اینها یک مسائلی است که از فهم عرف بیرون است. در نتیجه؛ واقعه این است که این اشکال در باب اسم زمان قابل جواب نیست و هیچ مانعی ندارد ملترم شویم به اینکه اسم زمان از نزاع در باب مشتق خارج است و هیچ تالی فاسدی بر این ترتب پیدا نمی کند.

#### پرسش:

۱ - مرحوم آقای بروجردی (ره) چگونه مشکله اسم زمان را حل کرده اند؟

۲ - قول صحیح در وضع «مفعول» برای اسم زمان و مکان چیست؟

۳ - آیا عرفا زمان امری است واحد یا متعدد؟

۴ - کیفیت خروج اسم زمان از نزاع باب مشتق را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مقدمات بحث مشتق: ماده مشتق

یکی از مطالبی که در مقدمات بحث مشتق مطرح است این است که عنوان مشتق، همانطوری که از این لفظ و از این مفهوم استفاده می شود، این است که از چیز دیگری گرفته شده و اشتقاق از شیء دیگری پیدا کرده، در نتیجه آن شیء که عبارت از مشتق منه است، بالاخره در مشتق و مشتقات، یک ماده ای وجود دارد و یک مشتق منه وجود دارد که همه مشتقات از او گرفته می شوند و از او جدا می شوند، آن وقت بحث در این است که آیا مواد مشتقات عبارت از چیست؟ ماده فاعل و مفعول و امثال ذلک، عبارت از چیست؟ اینجا بین قدمای نحویین، کوفیین و بصریین، اختلاف واقع شده، کوفیین ماده را عبارت از مصدر می دانند و این عبارت معروفه که مصدر اصل کلام است، روی همین مبناست که ماده را عبارت از مصدر بدانیم. در مقابل اینها؛ بصریون معتقد هستند که ماده، عبارت از فعل است، فعل را به عنوان ماده مطرح کرده اند.

به هر دوی اینها اشکال شده است که ماده عبارت از آن چیزی است که هم لفظش محفوظ باشد در تمامی مشتقات و هم معنایش محفوظ باشد در تمامی مشتقات. عنوان ماده در مقابل مشتقات، یک چنین حسابی باید داشته باشد که هم لفظ در تمامی مشتقات محفوظ باشد و هم معنا محفوظ

باشد و در رابطه با مصدر و فعل، این خصوصیتی که در ماده اعتبار دارد ما ملاحظه می کنیم که نه در فعل وجود دارد و نه در مصدر وجود دارد، برای اینکه اینهایی که فعل را مثلا عبارت از ماده می دانند، قاعداً مقصودشان همان فعل ماضی است طبعاً. فعل ماضی دارای یک هیئت خاصه و یک معنای خاصی است، هم خصوصیتی در لفظش هست از نظر هیئت و هم خصوصیتی در معنای او وجود دارد. اگر ما فعل را به عنوان ماده فرض کردیم، در فعل مضارع که می گویید: اشتقاق از فعل ماضی مثلاً پیدا می کند، آیا در فعل مضارع هیئت فعل ماضی حفظ شده است؟ هیئت فعل ماضی که «فعل» است در فعل مضارع رعایت نشده و حفظ نشده. آیا معنای فعل ماضی در فعل مضارع حفظ شده؟ فعل ماضی یا بگوییم: دلالت بر زمان می کند، که مشهور بین نحاه هم همین است. ضرب یعنی زد در زمان گذشته. آیا این معنا با قید تحقق فعل در زمان گذشته، در فعل مضارع محفوظ است یا فعل مضارع مقابل این معناست؟ در «ضرب»، زدن تحقق دارد، آن هم در ظرف گذشته تحقق دارد، در فعل مضارع زدن غیر محقق است، اگر هم تحقق پیدا کند در زمان آینده می خواهد تحقق پیدا کند.

پس اگر ما بخواهیم فعل را مبدأ مشتقات قرار بدهیم و حتی اگر مقصود از مشتق، خصوص همان مشتق محل بحث خودمان باشد که اسم فاعل و مفعول و امثال ذلک است. «ضرب» را نسبت به «ضارب» حساب می کنیم، می بینیم نه خصوصیات لفظیه «ضرب» در «ضارب» وجود دارد، برای اینکه این از نظر حرکت، سه فتحه دارد و نه خصوصیات معنوی «ضرب» در «ضارب» وجود دارد، اینجا علی ما هو المشهور، پای زمان مطرح است، آن هم زمان ماضی و در «ضارب» چنین خصوصیتی وجود ندارد. پس اگر ما بخواهیم فعل را به عنوان ماده مشتقات مطرح کنیم، با توجه به اینکه فعل، نه لفظش محفوظ در مشتقات است و نه معنایش محفوظ در مشتقات است، چطور می توانیم فعل را عنوان ماده به او بدهیم؟

همین طور اگر مصدر را به عنوان ماده مطرح کنیم، در باب مصدر تقریباً تردیدی وجود دارد که آیا در معنای مصدر یک نسخه ما در آن وجود دارد یا معنای مصدر به تمام معنا خالی از نسبت است و هیچ گونه نسبت فاعلی یا مفعولی در مصدر تحقق ندارد؟

به عبارت دیگر: ما یک وقت ضرب را، به معنای زدن معنا می کنیم، زدن نسبت در آن وجود دارد، حدوث الضرب در آن محقق است، یک وقت معنای مصدر را خالی از نسبت به تمام معنا می گیریم، ضرب را به معنای کتک معنا می کنیم، نه کتک زدن که نسبت در آن وجود داشته باشد، کتک که این هیچ گونه نسبتی در آن تحقق ندارد. اگر ما ضرب را دارای یک معنای مشتمل بر نسبت بدانیم، ضرب را به معنای زدن معنا کنیم، اگر این طوری معنا کردیم، مصدر هم مثل فعل است در اینکه نه لفظش در مشتقات محفوظ است و نه معنایش در مشتقات محفوظ است. اما لفظش در مشتقات محفوظ نیست، برای اینکه هیئت مصدر، هیئت «فعل» است و هیئت «فعل» در هیچ یک از مشتقات

تحقق ندارد. مشتقات هر کدام هیئتهای خاصه ای دارند و آن هیئتها مغایر با هیئت «فعل» است. هیئت «فعل» کجا؟ هیئت «فعل» کجا؟ هیئت «فعل» کجا؟ ما نمی توانیم بگوییم: در هیئت «فاعل»، هیئت «فعل» محفوظ است. دو هیئت که در یک جا تجمع پیدا نمی کند. در یک لفظ که دو هیئت مجتمع نمی شود. پس نمی تواند آنکه هیئت «فاعل» دارد، هیئت «فعل» هم در آن محفوظ باشد. پس هیئت مصدر در مشتقات محفوظ نیست. معنایش هم در مشتقات محفوظ نیست، برای اینکه معنای ضرب زدن است؛ یعنی نسه ما، اما معنای مشتقات یک معنای دیگر است، زد در زمان گذشته، یا می زند در زمان آینده و اینها بینشان از نظر معنا تغایر تحقق دارد.

پس اگر مصدر دارای یک معنای مشتعل بر نسه ما، باشد همان حسابی که فعل با مشتقات دارد مصدر هم با مشتقات همان حساب را دارد، نه لفظش محفوظ است در ضمن مشتقات و نه معنایش محفوظ است در ضمن مشتقات. اما اگر ما مصدر را خالی از نسبت معنا کردیم، بگوییم: ضرب به معنای زدن نیست، بلکه ضرب به معنای کتک است، خالی از هر گونه نسبت و بدون هر گونه نسبت، اینجا یک درجه مصدر نزدیکتر می شود. اما در عین حال از نظر لفظ، هیئتش در هیچ کدام از مشتقات محفوظ نیست، ولو اینکه معنایش محفوظ است، روی این فرض معنای مصدر در تمامی مشتقات محفوظ است، برای اینکه وقتی فعل را می خواهیم معنا کنیم، همین کتک را می آوریم به ضمیمه اینکه می گوییم: کتک زد، فعل مضارع همین کتک را می آوریم، به ضمیمه اینکه می گوییم: کتک می زند. در فعل امر همین کتک را می آوریم، به ضمیمه اینکه کتک بزن. معنا که عبارت از نفس ماهیت کتک هست، بدون هیچ گونه نسبتی، در تمامی مشتقات روی این حساب محفوظ است اما لفظ را که حساب می کنیم، می بینیم در هیچ یک از مشتقات ما هیئت فعل نداریم، هر مشتقی هیئت خاصی دارد و نمی شود که دو هیئت در یک مشتق جمع شود، بلکه یک هیئت است و آن هیئت هم مغایر با هیئت فرد دیگر است.

پس نتیجه این شد که اینکه کوفیون قائل هستند که مصدر به عنوان ماده مشتقات مطرح است، این با معنای حقیقی ماده نمی سازد و این هم که بصیرین معتقد هستند که فعل ماده برای مشتقات است، این هم با معنای ماده و حقیقت ماده نمی سازد. پس ماده مشتقات چیست؟ اگر مصدر از ماده بودن خارج شد و فعل هم از ماده بودن بیرون رفت، نتیجه ماده مشتقات چه خواهد بود؟

### نظر محققین در ماده مشتق

اینجا محققین از متأخرین، گفته اند: ماده مشتقات، هیئت خاصی ندارد. هیچ گونه هیئتی عارض بر ماده نیست، فقط وقتی که واضع می خواسته یک لفظی را برای معنای کتک، خالی از نسبت وضع بکند، اینطور لفظش را در نظر گرفته، گفته: «ضاد» و «راء» و «باء» به طوری که ضاد مقدم بر راء باشد و

راء مقدم بر باء باشد و کم و زیاد هم، در این حروف تحقق نداشته باشد. «ضاد» و «راء» و «باء» این وضع برای ماهیت و طبیعت کتک خالی از هر گونه نسبت. اگر اینطوری باشد مسأله، آن خصوصیتی که در ماده اعتبار دارد لفظاً و معنی در اینجا تحقق دارد، برای اینکه اولاً- برای ماده هیئت خاصی را در نظر نگرفته است، بلکه عنوان «ضاد» و «راء» و «باء» را ملاحظه کرده و این عنوان در تمامی مشتقات محفوظ است و ثانياً معنا، یک معنای خالی از نسبت است، عنوان زدن نیست، معنا عبارت از کتک است، که کتک یک معنایی است که در جمیع مشتقات تحقق دارد، در اسم فاعل کتک زننده، در اسم مفعول کتک خورده، در فعل ماضی و مضارع و امر، به همان کیفیتی که عرض کردیم عنوان کتک محفوظ است. محققین از متأخرین، دربارهٔ مادهٔ مشتقات یک چنین معنایی را قائل هستند، ماده را یک شیء خالی از هیئت می دانند و معنایش را خالی از نسبت، که این دو خصوصیت در ماده محفوظ است، خودش خالی از هیئت است، معنایش هم خالی از نسبت است، چون خودش خالی از هیئت است، در ضمن همه مشتقات تحقق دارد و چون معنایش خالی از نسبت است و فقط همان طبیعت و ماهیت کتک را دلالت می کند، لذا معنا هم در ضمن همهٔ مشتقات محفوظ است. آیا این معنایی که متأخرین در رابطهٔ با مادهٔ مشتقات مطرح کرده اند صحیح است یا اینکه اشکال به آن توجه دارد؟

### حکم مادهٔ مشتقات، بدون هیئت

چند اشکال به این حرف محققین و متأخرین شده که اشکالات قابل دفع و قابل جواب است.

یک اشکال عبارت از این است، گفته اند: این طوری که ماده را معنا کردید، گفتید: «ضاد» و «راء» و «باء» و معنا را عبارت از کتک گرفتید؛ یعنی خالی از نسبت، خالی از هر گونه نسبت فاعلی و مفعولی.

یک اشکال این است که اصولاً وقتی که ما در باب وضع بحث می کنیم، نمی گوئیم: وضع عبارت از این است که بین لفظ و معنا یک علقه ای به واسطهٔ وضع تحقق پیدا می کند، یک اختصاص و ارتباطی بین لفظ و معنا تحقق پیدا می کند. لفظ یعنی چه؟ اینکه شما می گوئید: علقه ای بین لفظ و معنا تحقق پیدا می کند اصلاً خود لفظ چیست؟ لفظ عبارت از یک ماده و هیئت است. آیا از هیئت به تنهایی می توانید تعبیر به لفظ بکنید؟ نه. از ماده به تنهایی هم نمی توانید تعبیر به لفظ بکنید. اگر شما می گوئید: «ضاد» و «راء» و «باء» را برای معنای کتک خالی از نسبت وضع کرده، «ضاد» و «راء» و «باء» لیس باللفظ. «ضاد» و «راء» و «باء» زمانی، عنوان لفظ پیدا می کند که یک هیئتی داشته باشد، مثل آنهایی که می گویند: مصدر ماده است. می گویند: ضرب را وضع کرده، آنهایی که می گویند: فعل ماده است، می گویند: «ضرب» به عنوان ماده مطرح است. اما شما که می گوئید: ماده عبارت از «ضاد» و «راء» و «باء» است «ضاد» و «راء» و «باء» عنوان لفظ برایش انطباق پیدا نمی کند.

جواب از این حرف این است که پیدا نکند، ما اگر از «ضاد» و «راء» و «باء» به عنوان ماده به تنهایی

می خواستیم در مقام استعمال استفاده کنیم، آن وقت درست بود شما بیاید این اشکال را بکنید که «ضاد» و «راء» و «باء» بدون هیئت، چطوری می تواند در خارج تحصیل و تحقق پیدا کند، این به اصطلاح فلسفی، مثل هیولای بدون صورت می شود، مثل ماده بدون صورت؟ آیا در تکوینات در واقعیات می شود، یک ماده بدون صورت تحقق پیدا کند؟ می شود یک هیولای بدون صورت تحقق پیدا کند؟ در باب الفاظ هم همینطور است. اما مسأله این است که ما هیچ گاه نمی خواهیم ماده را به تنهایی مطرح بکنیم. (در جواب اشکال دوم یک توضیح بیشتری داده می شود که) گاهی از اوقات که نیاز به این پیدا می شود که ما نفس همین معنای ماده را مطرح بکنیم، در آن حال خاص، واضح یک هیئتی را در نظر گرفته، اما در مواردی که ما می خواهیم معنای فعل را تفهیم کنیم، در مواقعی که می خواهیم اسم فاعل را تفهیم کنیم، در جایی که می خواهیم اسم مفعول را تفهیم کنیم، در جایی که می خواهیم اسم زمان و مکان و امثال ذلك را تفهیم کنیم، ما نیاز نداریم به اینکه ماده را «خالیا عن الهیئه» مطرح کرده باشیم، تا شما بگویید: ماده بدون هیئت «لا یكون لفظا»، قبول داریم «لا یكون لفظا» اما ما نیاز نداریم به اینکه این ماده به تنهایی در معنای خودش استعمال بشود. در حقیقت و به اصطلاح این وضع، وضع تهیئی است، مثل کلاس آمادگی که برای بچه های کوچک می گذارند، این هم وضع تهیئی است، یعنی وضع به منظور زمینه و تحقق آمادگی برای استعمالات اشتقاقی، اما نه به منظور اینکه خودش تفهیم بشود، نه، به منظور اینکه خودش استقلال داشته باشد. این یک عنوان تهیئی و وضع تهیئی دارد برای مشتقات و هیئت اشتقاقیه ای که در رابطه با این معنا مطرح است. اگر اینطور باشد این کجایش اشکال دارد که واضح «ضاد» و «راء» و «باء» را وضع کرده باشد برای معنای کتک، به منظور اینکه این «ضاد» و «راء» و «باء» در ضمن ضرب همین معنا را، با یک ضمیمه فعل ماضی افاده کند، در یضرب همین معنا را به ضمیمه فعل مضارع افاده کند و هکذا در فاعل و مفعول و سایر مشتقاتی که تحقق پیدا می کند؟

پس نفس این معنا که «ضاد» و «راء» و «باء» به لحاظ اینکه خالی از هیئت است و عنوان لفظ ندارد، چطور می تواند واضح او را وضع کرده باشد، جوابش این است که بله؛ اگر می خواستیم مقصود خودش باشد و وضعش، وضع انتهایی و وضع مبسوط باشد، این اشکال شما وارد است اما اگر مقصود وضع تهیئی شد و به عنوان زمینه برای مشتقات مطرح شد، این هیچ گونه اشکالی به او توجه پیدا نمی کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): شما خود او را که نمی خواهید تفهیم کنید، شما «ضاد» و «راء» و «باء» را مقدمه برای «ضرب» یضرب، ضارب، مضروب، اضرب و امثال ذلك در نظر گرفتید، به این می گویند: وضع تهیئی. این وضع تهیئی چه اشکالی دارد؟ من که نمی خواهم خود «ضاد» و «راء» و «باء» را در معنای کتک بدون جنبه اشتقاقی به کار ببرم. حالا در جواب اشکال دوم باز این را بیشتر



**اشکال دوم در عدم فرق میان ماده و اسم مصدر**

اشکال دوم این است که اگر ماده؛ یعنی «ضاد» و «راء» و «باء» به معنای کتک باشد، فرقی بین این ماده و اسم مصدر وجود ندارد. جواب این است که بله، فرق معنوی وجود ندارد، اما فرق لفظی در یک جهت وجود دارد و آن این است که واضح، ضمن اینکه «ضاد» و «راء» و «باء» را به عنوان وضع تهیی، برای مشتقات در نظر گرفته و دیده اکثراً نیاز استعمالی در رابطه با مشتقات مطرح است، اما یک مطلب را هم حساب کرده، دیده گاهی از اوقات ممکن است یک نیاز استعمالی در رابطه با نفس همین معنای کتک مطرح باشد، کتک خالی از هر نسبتی، کتک خالی از هر ضمیمه ای و عنوان کتک زد، نه، کتک می زند نه، کتک زنده نه، کتک خورده نه، نفس کتک، خالی از هر گونه ضمیمه، دیده گاهی هم نیاز استعمالی به این معنا تحقق پیدا می کند، برای اینکه از «ضاد» و «راء» و «باء» لفظ تحقق پیدا کند، یک هیئت را به عنوان هیئت اسم مصدر در نظر گرفته، که این به منظور تفهیم همان طبیعت و معنای خالی از هر گونه ضمیمه است.

اگر بخواهیم تعبیر جالب تر و تعبیر اصطلاحی تر بکنیم، این است چون ممکن است در ذهن شما بیاید که این هیئت نقشش چیست؟ شما که می گوئید: «ضاد» و «راء» و «باء» خودش معنای کتک دارد، وقتی که هیئت اسم مصدری برایش عارض می شود، هیئت اسم مصدری هم همین معنای کتک را، بیشتر دلالت ندارد، پس فایده این هیئت چیست؟ این هیئت چه نقشی دارد؟ اینکه وجود و عدمش یکسان است، خود «ضاد» و «راء» و «باء» دلالت بر کتک می کرد، حالا هم که هیئت اسم مصدری پیدا کرده، همین معنا را دلالت دارد؟ جواب این است که راست است، لکن ما اینطوری می گوئیم: این هیئت مثل هیئت فعل، یفعل و فاعل و مفعول، نیست، که این هیئات هر کدامشان معنا را تغییر می دهد، هر کدامشان یک ضمیمه خاصی را، در رابطه با کتک دلالت می کند، هیئت اسم مصدر این نقش را ندارد، هیئت اسم مصدر، فقط برای این مسأله است، «لا مکان التنتق بالماده»، این فقط نقشش لفظ درست کن است، نه اینکه نقشش تغییر معنا باشد، یا نقشش این باشد که ماضی را به معنای ماضی و مضارع را به معنای مضارع بکند، بلکه برای این است که می خواهد تنطق به این ماده، امکان پذیر باشد. برای امکان تنطق به ماده، این هیئت اسم مصدری مطرح شده. پس در نتیجه هیئت اسم مصدری، مثل هیئت فعل نیست که در معنا دخالت داشته باشد، مثل هیئت فاعل و مفعول نیست که در معنا دخالت داشته باشد، این صرفاً برای این است که چون ماده، بدون هیئت نمی تواند تحصل پیدا کند و لفظ تحقق پیدا کند، صرفاً برای تحصل و تنطق به ماده، این هیئت اسم مصدری را واضح در کار آورده است. اما این هیئت از نظر معنا هیچ گونه تغییری در معنا نمی دهد، معنای اسم مصدری،

همان معنای کتک است، این «ضاد» و «راء» و «باء» هم، همان معنای کتک را دارد و در هیچ کدام زیاده و نقیصه مطرح نیست.

پس در نتیجه مسأله به این صورت است که واضح گاهی در نظر گرفته که اگر نیاز استعمالی به تفهیم خود معنای ماده بدون ضمیمه و اضافه، در کار باشد، یک راهی را هم برای اینجا فکر کرده که عنوان اسم مصدری است که این ماده را به این صورت می دهد، به آن تحصیل می دهد، امکان تنطق به ماده تحقق پیدا می کند و معنا، همان معنای ماده است بدون هیچ گونه کم و زیاد.

اشکال سومی که بین متأخرین شده (این اشکال مهم نیست) گفته اند: اگر شما می گوئید: «ضاد» و «راء» و «باء» از نظر هیئت آزاد است، فقط از نظر ترتیب و خصوص حروف تفتید دارد؛ یعنی «ضاد» و «راء» و «باء»، لیس الّا، «ضاد» اول، «راء» دوم، «باء» سوم، خصوصیت دیگری که ندارد، آن وقت مستشکل اینطوری اشکال می کند، می گوئید: اگر خصوصیت دیگری در کار نیست، پس اگر ما یک جایی «ضاد» و «راء» و «باء» درست کردیم، که هیچ یک از این عناوین مشتق برایش انطباق پیدا نمی کرد، مثلاً شما در فعل مبنی للمفعول ضرب را می گوئید: «ضرب»، حالا اگر کسی ضرب، یک جایی به جای ضرب مثلاً «ضرب» گفته شد، ضرب چه معنایی دارد؟ گفتند: شما روی اینکه می گوئید: ماده این معنا را دارد، باید ضرب هم همین معنا را داشته باشد، یا «ضاد» ضرب، هم باید همین معنا را داشته باشد، لآنکه «ضاد» و «راء» و «باء»، لیس الّا «ضاد» اول، «راء» دوم، «باء» سوم، پس چرا این معنا را ندارد؟ ما می بینیم همین «راء» و «ضاد» و «باء» در غیر این مشتقات معهوده، این معنای کتک بر آن ترتب پیدا نمی کند، این جوابش چیست؟

جواب این یک کلمه است، که سومی هم هست، شما دو خصوصیت را گفتید، یک «ضاد» و «راء» و «باء» لیس الّا، یکی «ضاد» اول، «راء» دوم، «باء» سوم، یک خصوصیت سوم هم است. خصوصیت سوم این است که این «ضاد» و «راء» و «باء» در ضمن مشتقات معهوده تحقق پیدا کند، این هم خصوصیت دارد در وضعش، «ضاد» و «راء» و «باء» در ضمن مشتقات معهوده؛ یعنی در ضمن فعل ماضی، فعل ماضی معلوم، فعل ماضی مجهول، مضارع معلوم، مضارع مجهول، اسم فاعل، اسم مفعول و هکذا. اما «ضاد» و «راء» و «باء» در غیر این مشتقات معهوده معنای کتک را ندارد. لذا نباید انتظار داشته باشید، که ضرب هم همین معنا را دلالت بکند، ضرب هم همین معنا را دلالت بکند، نه این درست نیست. سه خصوصیت در کار است و با خصوصیت سوم این موارد خارج می شود. یک اشکال چهارمی هم هست که در بحث بعدی عرض می کنیم ان شاء الله.

### پرسش:

۱ - آیا ماده مشتق، فعل است یا مصدر؟

۲ - چرا مصدر نمی تواند ماده اشتقاق باشد؟

۳- به نظر محققین از متأخرین، ماده مشتق چیست؟

۴- آیا ماده مشتقات می تواند بدون هیئت باشد؟

ص: ۵۳۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### تحقیق قول متأخرین در ماده مشتقات:

محققین از متأخرین در رابطه با مواد مشتقات، معتقدند که نه فعل، ماده مشتقات است و نه مصدر، ماده مشتقات است، بلکه ماده مشتقات عبارت است از همان حروف اصلیه مشتقات، من دون هیئ، بدون اینکه هیچ هیئتی در کار باشد. در مشتقات ضرب، همان «ضاد» و «راء» و «باء» منتها با آن قیود ثلاثه ای که عرض کردیم، به عنوان ماده مشتقات برای یک معنایی وضع شده که در آن معنا هم، هیچ گونه نسبتی و اضافه ای تحقق ندارد، بلکه یک معنایی است که در تمام مشتقات ساری و جاری است؛ یعنی تمامی مشتقات همان معنا را دلالت می کنند با یک اضافه ای، با یک ضمیمه ای، که آن معنا در «ضاد» و «راء» و «باء» عبارت است از آنچه ما در فارسی از آن تعبیر به کتک می کنیم، «خالیا من کل نسبه» و گفتیم که اشکالاتی به اینها شده که این اشکالات قابل دفع است.

آخرین اشکالی که به اینها شده این است که اگر مسأله به این صورت باشد که ماده عبارت از «ضاد» و «راء» و «باء» خودش یک معنای مستقلی داشته باشد و مشتقات هم هر کدام یک اضافه ای را دلالت کند، پس در نتیجه، در یک مشتق دو دلالت و دو دالّ و دو مدلول مطرح است. وقتی که ما ضارب را اطلاق می کنیم، این ضارب باید به منزله دو لفظ باشد و دو معنا، «ضاد» و «راء» و «باء» یک

دال است و «له مدلول و هیئه المشتق دال آخر و له مدلول آخر». آیا در اطلاق کلمه ضارب، ما دو دال و دو مدلول داریم و در نتیجه دو دلالت مطرح است؟ اگر دو دال و مدلول شد، معنایش این است که دو دلالت در کار باشد؟ آیا در کلمه ضارب دو دلالت مطرح است؟ یا آنچه را که انسان می فهمد هیچ فرقی نمی کند که این کلمه زید از نظر دلالت در مدلول و اینکه دلالتی واحده و بین کلمه ضارب، آن هم «له دلالت واحده». اما روی این راهی که طی کردیم باید دو دلالت مطرح باشد، «ضاد» و «راء» و «باء»، یک دستگاه مستقل داشته باشد و هیئت ضارب آن هم یک دستگاه مستقل و دلالت مستقل، در حالی که مسأله این طور نیست.

جواب از این حرف این است که حالا- اگر حرف کوفین یا بصرین را اختیار کنیم، از این اشکال تخلص پیدا می کنیم؟ آیا چون متأخرین ماده مشتقات را، به این کیفیت بیان کرده اند این اشکال تحقق پیدا کرده یا اینکه این اشکال مشترک الورد است، در هر لفظی اگر دو حیث باشد و هر یک از این دو حیثش، حساب مستقلی داشته باشد، همان اشکال وارد است، در لفظ زید این اشکال وارد نیست، برای اینکه له وضع واحد و به عبارت دیگر: وضعش وضع شخصی است؛ یعنی پدر زید ماده معینه و هیئت واحده برای هیکل خارجیه وضع کرده است، اما در باب مشتقات، هر مسیری را طی کنید و هر راهی را بخواهید انتخاب کنید، یک وضع در رابطه با هیئت است، «زید له وضع مستقل» و هیئتش هم «له وضع آخر». ضارب را ما نمی توانیم با زید مقایسه بکنیم، ضارب دو حیثیت دارد، ولی در عین حال، در عین اینکه دو وضع وجود دارد و دو حیثیت تحقق دارد، مع ذلک دو دلالت در کار نیست؛ یعنی ضارب مثل زید یا عمرو نیست که «دالان مدلولان فیهما دلالتان»، در عین اینکه دو وضع در کار است مع ذلک یک دلالت است برای همان نکته ای که قبلا اشاره کردیم که ماده مثل هیولا نسبت به صورت است. همانطوری که هیولا هیچ گونه تحصل و تحقق، بدون صورت ندارد و بعد از آنکه صورت عارض شد، یک شیء شناخته می شود و یک امر به حساب می آید، در باب ماده و هیئت هم مسأله این طور است. درست است که در هنگام وضع، هیچ کدام به دیگری ارتباطی نداشتند، وقتی که واضع کلمه «ضاد» و «راء» و «باء» را وضع می کرده، شاید اصلا هیئت فاعل در ذهنش نبوده و وقتی که هیئت فاعل را وضع می کرده، ماده «ضاد» و «راء» و «باء» شاید اصلا در ذهنش نیامده. در عالم وضع، استقلال داشتند و هیچ گونه ارتباطی بین اینها وجود نداشته، اما در مقام استعمال، در مقام تحصل و تحقق، دیگر ماده یک وجود مستقلی در برابر هیئت ندارد و یک دلالت مستقلی در مقابل هیئت ندارد، بلکه اینها کانه شی واحد و کلمه واحده حساب می شود و در مقام دلالت هم، دلالت اینها یک دلالت است همانطوری که ما از کلمه زننده در فارسی دو دلالت و دو دال و دو مدلول استفاده نمی کنیم، در معنای ضارب و مفاد ضارب هم مسأله اینطور است و هیچ گونه تعددی به حساب نمی آید و در مقام استعمال، نه از نظر متکلم و نه از نظر مستمع و مخاطب، تعددی در کار نیست. در

نتیجه در رابطه با مواد مشتقات، با حقیقت ماده بودن و با حقیقت اشتقاق که معنای اشتقاق این است که ماده لفظاً و معنی در مشتقات خودش محفوظ باشد و از ماده لفظاً و معنی کمبودی در مشتقات وجود نداشته باشد، روی این حساب ماده و مشتق، می بایست همین حرف متأخرین را انسان بگوید، ولو اینکه برخلاف حرف نحوین است اعم از کوفین و بصیرین.

### بیان حقیقت فعل و فرق آن با اسم

به دنبال این بحث همان طوری که مرحوم آخوند(ره) در کفایه مناسب دیده اند، این مطلب را ذکر کرده اند که در باب افعال به صورت جمله معترضه است، فعل ماضی و مضارع و کل فعل، با اینکه اینها از محل نزاع در باب مشتقات خارجند، برای اینکه گفتیم: مشتقاتی که محل بحث در باب مشتقند، آن مشتقاتی هستند که با ذات، اتحاد پیدا می کنند و به تعبیر مرحوم آخوند(ره) جری بر ذات پیدا می کنند و بین آنها و ذات، قضیه حملیه می تواند تشکل پیدا کند.

ملاک در قضیه حملیه، مسأله اتحاد و هو هویت است، حالا اتحاد در مقام مفهوم باشد، اتحاد در مقام ماهیت باشد، اتحاد در وجود خارجی باشد، بالاخره در قضیه حملیه، به هر نوع و به هر شکلی، ما قضیه حملیه را تشکیل بدهیم، ملاکش اتحاد و هو هویت است و این تنها در اسم فاعل و مفعول و اسم آلت و صفت مشبیه و امثال ذلک، تحقق پیدا می کند. لکن به مناسبت، مسأله افعال که خارج از محل نزاع در باب مشتق است، این جهت را مطرح کرده اند و آن این است که می فرمایند: مشهور بین نحوین این است که در فرق بین فعل و اسم می گویند: فعل آن است که «له معنی مقترن باحد الازمنه الثلاثه»، معنای اقتران، همان دلالت تضمّن است. کلمه اقتران، معنایش جزئیت است، معنایش تضمّن است که حتی دلالت التزامیه هم نه، بلکه بالاتر از دلالت التزامیه: فعل یک معنایی دارد که به تعبیر ما: متضمن یکی از ازمنه ثلاثه است. فعل ماضی، متضمن زمان ماضی است و فعل مضارع متضمن زمان حال و استقبال است. این تضمّن معنای فعل نسبت به احد ازمنه ثلاثه، مطلبی است که در معنای فعل، نحوین اخذ کرده اند و فارق بین اسم و فعل، را همین گذاشته اند، گفته اند: «زید معناه لا یتضمن احد الازمنه الثلاثه»، اما «ضرب معناه یتضمن احد الازمنه الثلاثه و هو زمان الماضی» آیا این حرف درست است یا نه؟

مرحوم آخوند(ره) یک گوشه ای از این مطلب را بیان کرده اند و بیانش هم بیان خوبی است به طوری که اصل این حرف را، بیان ایشان می تواند ابطال کند، لکن بیان ایشان، یک مکملی لازم دارد و یک متممی لازم دارد که بیان ایشان به ضمیمه آن متمم و مکمل می تواند واقعیت معنای فعل را روشن بکند. اما بیان ایشان را من اجمالاً بیان می کنم چون در کفایه لابد ملاحظه فرموده اید. ایشان در حقیقت چند اشکال به این مطلب مشهور بین نحوین می کند.

## اشکال مرحوم آخوند(ره) بر تعریف فعل

یک اشکال این است که مثل اینکه شما نحویین تا فعل را مطرح کردید، فقط فعل ماضی و فعل مضارع در ذهنتان آمده، آیا فعل امر لیس بفعل؟ آیا فعل نهی لیس بفعل؟ در حالی که وقتی «اضرب» را می‌خواهید معنا کنید و مخصوصاً در اصول هم در معنای هیئت «افعل» وقتی که شما بحث می‌کنید، هیچ اصولی آمده بگوید: در معنای هیئت افعل، یک خصوصیت زمانیه مطرح است؟ گفته اند: «هیئه افعل وضعت للدلاله علی طلب الفعل» یا به قول مرحوم آخوند «للدلاله علی انشاء طلب الفعل».

دیگر هیئت افعل، معنایی بیشتر از این ندارد. خصوصیت زمانیه در مفاد هیئت افعل مطرح نیست.

بله؛ ایشان می‌فرماید: نفس این انشاء و نفس گرفتن اضرب، فی زمان الحال واقع شده است. اگر این است، در قضیه خبریه هم همین طور است. «زید قائم» هم اخبارش فی الحال واقع شده. آیا چون اخبار فی الحال واقع شده، معنایش این است که در مخبر هم زمان، دخالت دارد؟ «انشاء طلب الضرب فی الحال» واقع شده، اما منشأ چیست؟ منشأ، طلب ضرب است، منشأ، طلب الفعل است؟ اما خصوصیت زمانیه در منشأ هیچ کدام دخالت ندارد. پس در حقیقت شما فعل امر و نهی را آیا فعل نمی‌دانید؟ یا اگر فعل است پس کجای این امر و نهی اقتران به احد از منته ثلاثه دارد؟ دائره فعل که منحصر به فعل ماضی و فعل مضارع نیست.

## اسناد فعل به زمانیات و مجردات

اشکال دوم این است که گاهی از اوقات، فعل ماضی به خود زمان نسبت داده می‌شود، فاعل فعل ماضی، خود نفس زمان است، مثل اینکه می‌گویند: «مضی الزمان»، در معنای «مضی الزمان» چه بگوییم؟ باید بگوییم: زمان گذشت. در زمان گذشته که این یک معنای غلط و باطلی است. آنجایی که فاعل فعل ماضی، نفس زمان قرار می‌گیرد، آنجا دیگر مسأله زمان در فعل ماضی مطرح نیست و الاً باید زمان، در زمان گذشته باشد. یا آنجایی که فعل ماضی، فاعلش از مجردات است، شما یک وقت «علم زید» می‌گویید، بحثی نداریم، اما اگر فاعل علم را، خداوند تبارک و تعالی قرار دادید، گفتید:

«علم الله»، آیا این استعمال فعل ماضی مجاز است یا استعمال حقیقت است؟ اگر حقیقت است، در باره خداوند که دیگر معنا ندارد که زمان برای او و علم او، ظرفیت داشته باشد. او مافوق زمان است.

مجرد، مافوق زمان است، در حالی که به حسب استعمال، «علم الله»، یک استعمال صحیحی است و معنا ندارد کلمه زمان، در «علم الله» مطرح شود.

ایشان می‌فرماید: ما می‌توانیم این جوری بگوییم که فعل ماضی دارای یک خصوصیت معنوی است؛ یعنی در معنای آن، یک خصوصیتی وجود دارد و فعل مضارع در معنای آن یک خصوصیتی

وجود دارد در همه جا. (عمده این نکته است) یک خصوصیتی در معنای فعل ماضی هست، یک خصوصیتی در معنای فعل مضارع هست، در همه جا، چه فاعلش زمان باشد، چه فاعلش مجرد باشد و چه فاعلش زمانی باشد، مثل همین ضرب و امثال ذلک که نسبت به زید، عمرو و بکر می گویند:

اینها زمانی اند. در همه اینها فعل یک خصوصیتی در معنایش هست که آن خصوصیت وقتی که با زمانیات تطبیق می شود، روی زمان ماضی منطبق می شود.

اینکه در عبارت ایشان می گویند: «فیما اذا اسند الی الزمانیات»، نمی خواهد این خصوصیت را در فعل ماضی مسند به زمانیات مطرح بکند بلکه این خصوصیت در تمام افعال ماضی وجود دارد، ولی به تناسب فاعل و به تناسب آن چیزی که این فعل به آن نسبت داده می شود. چون آن فاعل زمانی است و زمانی حتما باید در زمان تحقق پیدا کند و چاره ای ندارد زمانی جز اینکه در زمان واقع شود، آن خصوصیت وقتی با این معنا توأم می شود، در فعل ماضی زمان ماضی از آن استفاده می شود، در فعل مضارع زمان حال و استقبال استفاده می شود. اما اگر اسناد به زمانیات داده نشد، آن خصوصیت دیگر این اقتضا را ندارد. آن خصوصیت در آنجایی که فاعل خود زمان باشد و یا در آنجایی که فاعل مجرد باشد، دیگر اقتضای این معنا را نمی کند که در حقیقت در معنای فعل ماضی هیچ گونه تفکیکی نیست، ماضی مسند به زمان، ماضی مسند به مجرد، ماضی مسند به زمانی، همه یکسانند.

خصوصیت زمانی بودن فاعل، اقتضا می کند که وقتی با این معنا تطبیق پیدا کرد، انطباق بر زمان گذشته و در مضارع هم انطباق بر زمان حال و استقبال پیدا کند. حالا- آن خصوصیت چیست؟ (ایشان اسم نمی برد) مثل خصوصیت تحقق، مثل خصوصیت ثبوت خصوصیت تحقق، این یک خصوصیتی است که اگر به الله و علم الله، اضافه بشود، به زمان کاری ندارد، به خود زمان اضافه بشود مسأله ای به وجود نمی آورد، اما وقتی این خصوصیت به ضرب زید اضافه شد، این خصوصیت همراه فاعل زمانی تحقق پیدا کرد، می گوئیم: «تحقق ضرب زید» که «تحقق ضرب زید» جز با زمان ماضی امکان ندارد تطبیق بکند. این جز با زمان ماضی منطبق نمی شود. اما اگر همین جا بگویید: «تحقق علم الله»، در این دیگر زمان ماضی نیست، برای اینکه «تحقق علم الله»، مافوق زمان است، دیگر معنا ندارد ظرف زمانی داشته باشد و به زمان ارتباط پیدا کند. یا مثلا در فعل مضارع، به جای کلمه «تحقق»، کلمه «ترقب» را بیاوریم، ترقب یعنی انتظار، یعنی امید این معنا هست، امید این معنا می رود، باید ببینیم این معنایش چیست؟ اگر این معنا ضرب زید است امید ضرب زید می رود، این لا محاله مسأله آینده و ظرف زمان مستقبل همراهش است، اما امید این معنا می رود که خداوند مثلا چنین اراده ای کند، خداوند چنین اراده ای کند، این دیگر چون مافوق زمان است همین عنوان را هم وقتی شما در آن به کار ببرید، این ارتباطی به زمان پیدا نمی کند و مافوق زمان محسوب می شود.

آن خارج از معنای اصلی اش است، معنای اصلی و متداولش، نحویین به آن صورت گفته اند. در دنبال



این کلام مرحوم آخوند دو مؤید ذکر می کند که من ذکر نمی کنم منتها به مؤید دومش، بعد یک اشاره ای می کنیم ان شا الله.

مکمل بیان مرحوم آخوند یک نکته ای است که ما باید در باب افعال به این معنا توجه داشته باشیم که آن چیزی که در باب افعال محور است، عبارت از هیئت است. در حقیقت همان طوری که شما در باب خارجیات می گوید: «شیئیه الشیء بصورته»، در باب مشتقات هم شیئیت به همان هیئت اشتقاقی و هیئت فعلی اوست. پس در حقیقت؛ محور در باب افعال، عبارت از هیئت است. آیا هیئت دارای یک معنای اسمی یا دارای یک معنای حرفی است؟

### کیفیت وضع حروف

در باب وضع حروف، حالا آن طوری که برخلاف مرحوم آخوند هم مشهور گفته اند و هم محققین قائل شده اند در باب حروف، وضع عام لکن موضوع له خاص است. وقتی که واضع می خواست که کلمه «من» را وضع کند، کلی الابتداء را ملاحظه کرده، مفهوم الابتداء را در نظر گرفته، لکن کلمه «من» برای این مفهوم کلی وضع نشده، بلکه معنای کلمه «من» یک معنای غیر مستقل است و آن عبارت از ابتداهای خارجی است که ابتداهای خارجی، یک واقعیت غیر مستقله است. اگر نظر تان باشد، خیلی در این رابطه بحث کردیم و نظر ما منتهی شد به همان نظری که مرحوم محقق کمپانی بیان می کردند که در «زید فی الدار»، ما سه واقعیت داریم: یک واقعیت، واقعیت زید است، یک واقعیت، واقعیت دار است، یک واقعیت، واقعیت «کون زید فی الدار و ظرفیه الدار لزید» است.

واقعیت خود زید، یک واقعیت مستقلی است، واقعیت خود دار، یک واقعیت مستقل است، اما واقعیت «کون زید فی الدار» این یک واقعیتی است که به تعبیر ایشان، حتی از وجود عرض هم مقامش پائین تر است برای اینکه عرض نیاز به یک موضوع و نیاز به یک محل دارد، اما این واقعیت معنای حرفی، سر تا پا احتیاج است، آن هم احتیاج به دو طرف. معنای «فی» در «زید فی الدار» یک معنایی است که یک دست نیازش به طرف زید دراز شده و یک دست نیازش هم به طرف دار دراز شده است، به طوری که اگر زید نباشد این عنوان ظرفیت حرفی، نمی تواند تحقق پیدا کند، اگر دار نباشد، این عنوان ظرفیت، معنای حرفی، نمی تواند تحقق پیدا کند، اما در عین اینکه با دو دست خودش یک دست به جانب زید دراز کرده، یک دست به جانب دار دراز کرده، اما واقعیت هم هست.

یک امر اعتباری تخیلی نیست. «زید فی الدار» یک واقعیت است. زید یک ساعت پیش در خیابان بود، دار بود زید هم بود، اما زید در دار نبود، حالا که از خیابان آمد داخل دار، این واقعیت تحقق پیدا کرد. این یک امر خیالی نیست، یک واقعیت حقیقی است، منتها واقعیتی است که در وجود خودش یک مرتبه، حتی مادون وجود عرض را دارد و الا اصل واقعیت در جای خودش محفوظ است.

وقتی که ما در باب معانی حرفیه این معنا را ذکر کردیم، آیا این هیئت در باب افعال، که محور در باب افعال همین هیئت است و اساس در باب افعال روی هیئت دور می زند، آیا این هیئت دارای یک معنای اسمی است یا اینکه دارای یک معنای حرفی است؟ اگر دارای معنای حرفی شد، با توجه به آن جهتی که مرحوم آخوند یک قسمتش را بیان کردند، آن معنای حرفی متقوم به شیئین، عبارت از چیست که به عنوان معنای هیئت در باب مشتقات مطرح بکنیم؟

پس در کلام مرحوم آخوند(ره) این جهت دیگر مطرح نشده، لکن این جهت را ما باید مطرح بکنیم که آیا هیئت به عنوان یک عنوان اسمی، مطرح است «و له معنی اسمی» یا به عنوان یک معنای حرفی مطرح است؟ و همان جهتی را که در باب معانی حرفیه گفتیم در باب افعال به چه صورت باید آن معنا را پیاده کنیم؟

### پرسش:

۱ - قول حقّ در ماده مشتقات چیست؟

۲ - نحویین فرق بین اسم و فعل را در چه چیزی می دانند؟

۳ - ایراد اول مرحوم آخوند(ره) بر تعریف فعل را بیان کنید.

۴ - چگونه فعل به زمان و مجردات نسبت داده می شود؟

ص: ۵۴۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### بیان حقیقت معانی حرفیه

معانی حرفیه یک واقعیاتی هستند که سنخ وجودی و نحوه وجود آنها، مغایر با معانی غیر حرفیه است. در غیر معانی حرفیه، وجوداتی که تحقق دارد یا کاملاً مستقل است و هیچ گونه نیاز به وجود دیگر ندارد، مثل وجود جواهر و یا استقلال ندارد، لکن تنها به یک معروض نیاز دارد، یک طرف لازم دارد، یک محل لازم دارد، فقط مثل اعراض که سنخ وجودی آنها به همین نحو است، اگر نیاز به معروض دارد، نیاز به محل دارد به همین مقدار. «البياض يفتقر في وجوده الى الجسم فقط» و طرف اضافه بیاض تنها عبارت از جسم است. اما در معانی حرفیه به حسب واقع و به حسب حقیقت، سنخ تحقق و وجود آنها به این کیفیت است که نیاز به طرفین دارد، نیاز به دو طرف دارد. ظرفیت اگر به حسب واقع و به تعبیر علمی، اگر به حمل شایع صناعی بخواهد تحقق پیدا کند، هم ظرف لازم دارد و هم مظروف لازم دارد. ظرفیت مثل بیاض نیست که بیاض تنها نیاز به یک محل داشت، اما ظرفیت نیاز به دو طرف دارد، باید زید باشد، دار تحقق داشته باشد، زید در «دار» که واقع شد این ظرفیت تحقق پیدا می کند، ظرفیت مکانی «دار» برای زید تحقق پیدا می کند. پس همان طوری که «الجسم له البياض» حکایت از یک واقعیت عرضیه می کند «زید فی الدار» هم «یحکی عن الواقعیة» ی که آن

واقعیت، معنای حرفی است.

به عبارت دیگر: این طور نیست که معنای حرفی و معنای اسمی، تفاوت و اختلافشان در اعتبار باشد، مسأله، اعتباری و فرضی نیست مثل امور اعتباریه ای که «یدور مدار الاعتبار»، مسأله این طور نیست، که گاهی در اعتبار هم اختلاف تحقق پیدا می کند، عقلا یک چیزی را اعتبار می کنند، شارع اعتبار نمی کند، معاملات فاسده چه بسا به حسب نظر عقلا، اتصاف به بطلان ندارد؛ یعنی عقیب آن معاملات ملکیت اعتبار می شود، زوجیت اعتبار می شود، ولی شارع حکم نمی کند به ملکیت، حکم نمی کند به زوجیت؛ یعنی اعتبار نمی کند ملکیت و یا زوجیت را. امور اعتباریه «تدور مدار الاعتبار» و مربوط به معتبر است، اما معانی حرفیه این چنین نیست، این یک واقعیت تکوینی است، یک حقیقت است که اگر زید باشد لکن در خارج از «دار»، شما نمی توانید قضیه «زید فی الدار» را مطرح کنید، الا به صورت قضیه کاذبه. باید این ظرفیت به حسب واقع تحقق پیدا کند، تا شما بتوانید به عنوان حکایت و به عنوان نقل آن واقعیت مسأله «زید فی الدار» را مطرح کنید. پس معانی حرفیه عبارت از این قسم هستند.

### بیان مراد از موضوع له خاص در معانی حرفیه

یک نکته ای را سابقا در بیان معانی حرفیه ذکر کردیم، اینجا هم تکرارش را من خالی از فائده نمی دانم، به لحاظ اینکه بزرگانی مثل مرحوم آخوند در این ورطه به اشتباه رفته اند و آن این است:

اینکه مشهور در باب معانی حرفیه این را معتقدند که وضعشان عام و موضوع له شان خاص است؛ یعنی واضع در هنگام وضع، یک معنای کلی را در نظر گرفته، لکن برای آن معنای کلی وضع نکرده، بلکه برای افراد و مصادیق آن معنای کلی وضع کرده است، موضوع له را مصادیق می بیند، موضوع له را افراد می بیند. اینجا یک شبهه ای مرحوم آخوند خیال کرده اند و فرموده اند: اگر ما یک جمله خبریه تشکیل بدهیم و بگوییم: «سرت من البصره الی الکوفه» در مقام اخبار، چون نقل یک واقعیت می کنیم، کسی که از بصره حرکت کرده به جانب کوفه این تبعا یک ابتدای خاصی بوده، از دروازه خاصی بیرون آمده، از نقطه خاصی این حرکت تحقق پیدا کرده است، لذا در «سرت من البصره الی الکوفه» به اعتبار اینکه، نقل از واقعیت خارجی می کند، می توانیم بگوییم که «من» در یک معنای جزئی استعمال شده، اما آنجایی که به صورت امر مطرح شد، مولا دستور داد و گفت: «سرت من البصره الی الکوفه» آیا در مقام امر هم، خصوصیتی در کار است، یا امر به صورت کلی مطرح است؟

به عبارت روشن تر: یک وقت پدری به پسر خودش امر می کند، می گوید: از قم حرکت بکن و برو تهران، حالا فرض کنیم چند تا جاده و مبدأ حرکت وجود دارد، وقتی که تقییدی در کلام پدر مطرح نیست، طبعا این قضیه به صورت کلی مطرح است. اما اگر انسان حرکت کرد، بعد در مقام

حکایت، حکایت از یک واقعیت می‌کند، حکایت از یک جهت می‌کند، همان حرکت خارجیه ای که تحقق پیدا کرده، که طبعاً از جاده مخصوصی بوده، خصوصیات زمانی و جهات دیگر هم همراهش بوده است. پس بین «سر من البصره الی الکوفه» و «سرت من البصره الی الکوفه» فرق است مرحوم آخوند می‌فرمایند: شما، یعنی مشهور که وضع حروف را عام و موضوع له را خاص می‌دانید، در «سرت من البصره الی الکوفه» درست، اما در «سر من البصره الی الکوفه»، این خصوصیت را چه جوری شما در نظر می‌گیرید؟ کدام خصوصیتی در اینجا مطرح است که به صورت «سر من البصره الی الکوفه» مولا ذکر کرده است؟

جواب این حرف این است که در معنای خصوصیت، اینجا اشتباه و خلط عجیبی شده. معنای خصوصیت، آن خصوصیت خارجیه نیست. معنای خصوصیت، آن خصوصیتی است که در رابطه با دو معنایی است که معنای حرفی نیاز به آن دو معنا دارد، خصوصیت این است.

به عبارت روشن تر؛ واضح وقتی که می‌خواسته کلمه «من» را وضع کند، مفهوم الابتداء را در نظر گرفته، مفهوم الابتداء یک معنای اسمی است، مفهوم الابتداء یک معنایی است که نیاز به هیچ چیزی ندارد، لکن همین مفهوم وقتی می‌خواهد در خارج تحقق پیدا کند، نیاز دارد به یک ابتداء کننده و یک چیزی که از او ابتداء می‌شود، همین طوری نمی‌تواند مفهوم الابتداء در خارج تحقق پیدا کند، ولو اینکه در عالم مفهوم استقلال دارد، اما بحث در تحقق در خارجش است و الا از نظر مفهوم، بین جوهر و عرض هم فرق نیست. چه فرق می‌کند بین البیاض و الانسان؟ همانطوری که الانسان، در عالم مفهومیت، استقلال دارد، البیاض هم فی عالم المفهومیه مستقل است، منتها فرق بین بیاض و انسان، در رابطه با تحقق در خارج است که انسان در رابطه با تحقق در خارج نیاز به چیز دیگری ندارد، اما بیاض در رابطه با تحقق در خارج، نیاز به جسم دارد. اگر در خارج بخواهد تحقق پیدا کند، بدون معروض امکان پذیر نیست. مفهوم الابتداء هم فی عالم المفهومیه مثل مفهوم البیاض است، مثل مفهوم الانسان است، همه اینها در عالم مفهومیت، مستقل در مفهومیت هستند. اما همین ابتدایی که در عالم مفهومیت مثل مفهوم بیاض است و مثل مفهوم انسان است، همین ابتداء اگر بخواهد در خارج لباس وجود بپوشد، در خارج تحقق پیدا کند، نیاز به دو وجود دیگر دارد باید سیری باشد، بصره ای باشد، تا بتوانیم بگوییم: در خارج ابتداء السیر من البصره تحقق پیدا کرد.

پس در نتیجه آن خصوصیتی که مشهور در معنای حروف قائلند عمده نکته اینجاست، آن خصوصیتی که مشهور در معنای حروف قائلند چه خصوصیتی است؟ خصوصیت سیر و بصره است، سیر و بصره، برای اینکه سیر و بصره یک خصوصیت است، مطالعه و کتاب یک خصوصیت دیگر است. وقتی که شما می‌گویید که من مطالعه این کتاب را شروع کردم، این یک خصوصیت دیگر شد، خصوصیت نه به لحاظ آن جهت خارجیه ای است که در «سرت من البصره الی الکوفه» وجود

دارد، مثلاً در «سرت من البصره» اگر خصوصیتش این بوده که ساعت سه به غروب سیر واقع شده، اگر مثلاً از دروازه موسوم به فلان، این سیر تحقق پیدا کرده است، به مرحوم آخوند عرض می‌کنیم که در «سرت من البصره الی الکوفه» هم این خصوصیات وجود ندارد، کجای «سرت من البصره الی الکوفه» می‌گوید: من سه به غروب حرکت کردم؟ کجای «سرت من البصره الی الکوفه» می‌گوید: از فلان دروازه حرکت کردم؟ درست است که عمل سیر شما به حسب خارج، از نظر زمان و مکان و سایر خصوصیات مشخص بوده، اما مشخص بودن غیر از این است که در مقام نقل هم، عبارت شما آن خصوصیات را بیان کند. در «سرت من البصره الی الکوفه» چه مقدار حکایت می‌شود، چه مقدار نقل واقعیت هست، جز اینکه می‌گوید: سیری بوده و ابتداء این سیر هم در رابطه با بصره بوده؟ آیا در «سرت من البصره الی الکوفه» بیشتر از این مقدار این جمله خبریه، حکایت از واقعیت می‌کند؟ باز اشتباه نشود واقعیت خیلی خصوصیات همراهش است، بحث این است که آن مقداری که این جمله خبریه «سرت من البصره الی الکوفه» از آن حکایت می‌کند چه مقدار است؟ بیشتر از این نیست که مطلبی را در رابطه با سیر و شروع سیر از بصره، «سرت من البصره الی الکوفه» دارد حکایت می‌کند، اما اگر شما ساعت سه به غروب بوده واقعیت هم همین است، اما «سرت من البصره الی الکوفه» که نمی‌تواند از این واقعیت حکایت بکند، او به اندازه مفاد خودش، واقعیت را بیان می‌کند. انسان وقتی می‌خواهد یک واقعیتی را مجسم بکند، یک وقت گوشه پرده را کنار می‌زند، یک وقت نصف پرده را کنار می‌زند، یک وقت تمام پرده را کنار می‌زند. در «سرت من البصره الی الکوفه» تمام پرده کنار نرفته، یک گوشه از واقعیت مطرح شده و او «تحقق ابتداء سیر من البصره» بیشتر از این در «سرت من البصره الی الکوفه» نداریم.

اگر مسأله به این منوال است، در «سر من البصره الی الکوفه» هم همین است؟ آیا «سر من البصره الی الکوفه» که در مقام امر است و به قول شما: یک مطلب کلی را دارد بیان می‌کند، از نظر مفاد و دلالت با «سرت من البصره الی الکوفه» چه فرقی می‌تواند داشته باشد؟ هر دو به یک معنا خصوصیت دارد، خصوصیتی که مشهور می‌گویند: همین است و آن این است این یک طرف اضافه اش سیر است و یک طرف اضافه اش بصره، اما در آن معنای متصور عندالوضع، این خصوصیتها لحاظ نشده. در معنای متصور للواضع عندالوضع، که شما از آن تعبیر می‌کنید به اینکه وضع عام، واضع فقط کلی ابتداء را در نظر گرفته، کلمه سیر و بصره در ذهنش نبوده، کلمه مطالعه کتاب، کلمه اول مهر و شروع تحصیل در ذهنش نبوده، کلی الابتداء را ملاحظه کرده، اما موضوع له را کلی الابتداء قرار نداده، موضوع له همین مصادیق است، مصادیق کدامند؟ این دو معنایی که مورد نیاز است، معنای حرفیه «من» هستند. در «سرت من البصره الی الکوفه» سیر و بصره، در شروع مطالعه کتاب، مطالعه و کتاب، در شروع تحصیل، زمان و تحصیل، اینها خصوصیات است که در

موضوع له خاص مطرح است و با توجه به اینکه خصوصیت یک چنین معنایی هست، دیگر چه فرقی می کند بین «سرت من البصره الی الکوفه» و بین «سر من البصره الی الکوفه» که مرحوم آخوند روی این تکیه کردند در مقابل حرف مشهور.

### بیان کیفیت معنای حرفی در هیئات

این حرفها را مقدماتا برای معنای فعل مطرح می کنیم. در فعل ماضی گفتیم که ماده اش مثل «ضاد» «راء» و «باء» بنابر آنچه که محققین از متاخرین معتقد شدند «ضاد» «راء» و «باء»، در این وضع، یک معنای خالی از نسبت، یک معنای خالی از قید است، نه اضافه به فاعل در آن مطرح است، نه اضافه به مفعول مطرح است، نه ارتباط با زمان در آن مطرح است، نه ارتباط با مکان در آن مطرح است، یک معنای جامع و یک طبیعتی که خالی از هر قید است، لکن در هر مشتقی یک قیدی به آن اضافه می شود، که ما از آن تعبیر کردیم به فارسی، گفتیم: «ضاد» «راء» و «باء» «وضع لمعنی کتک» همین مقدار، بدون اضافه. وقتی که صورت ماضی پیدا کرد، کتک زد، زد به آن اضافه می شود و حتی وقتی که هیئت مصدری پیدا کرد، کتک زدن، زدن به آن اضافه می شود و وقتی که مشتقات دیگر: کتک می زند، کتک بزن، محل کتک در اسم زمان و مکان، آلت کتک در مثلا اسم آلت و امثال ذلک. این ماده در باب ضرب است. اما هیئت برای چه وضع شده است؟ هیئت «فعل» در فعل ماضی برای چه معنایی وضع شده؟ و مفاد هیئت فعل چیست؟

مفاد هیئت «فعل» عبارت از این معناست که دلالت کند بر تحقق ارتباط بین حدث که مفاد ماده است و بین فاعل که عبارت از زید است. ارتباط بین حدث و بین فاعل. ارتباط بین ضرب و زیدی که فاعل است، ارتباط بین قیام و زیدی که قائم است، ارتباط بین زید و جلوسی که مبدأ و معنای حدثی در جلسه است.

ببینید ارتباط بین فعل و فاعل، آن هم ارتباط به نحو تحقق، که این ارتباط محقق است، این ارتباط ثابت است، خود این را وقتی که ما حساب می کنیم، از نظر مفهوم، مثل همان مفهوم ابتداء است.

مفهوم ابتداء در عالم مفهومیت یک مفهوم مستقلی بود، یک معنای مستقلی بود، گفتیم که در مقام مفهوم، هیچ فرقی بین انسان که جوهر است و بیاض که عرض است و ابتدا که معنای حرفی است و مقامش از عرض و جوهر پائین تر است و وجودش به عنوان ادنی مراتب الوجود مطرح است. وقتی که ما در مقام مفهوم، اینها را ملاحظه می کنیم، هیچ فرقی بینشان نیست، اما فرق در رابطه با خارج است.

«العرض یحتاج الی وجود محل و الجوهر لا یحتاج الی شیء اصلا». معنای حرفی «یحتاج الی شیئین»، دو طرف لازم دارد، مثل بیاض نیست که تنها نیاز به یک محل داشته باشد.

وقتی که معنای فعل ماضی را با این انسان و بیاض و ابتداء مقایسه می کنیم، می بینیم همان خصوصیتی که در ابتداء وجود دارد، در معنای هیئت فعل ماضی هم همین خصوصیت تحقق دارد برای اینکه در هیئت فعل ماضی می خواهد این کار را بکند بگوید: این حدثی که مفاد ماده است، «ضاد» «راء» و «باء» این یک شیء و فاعلی که عبارت از زید است، بین اینها یک ارتباط صدوری محقق در کار است، اما نه مفهوم الارتباط، نه مفهوم صدور الحدث من الذات، نه مفهوم تحقق الارتباط، بلکه واقعیش.

وقتی یک ضربی از زید تحقق پیدا می کند، تا قبل از آنکه این ضرب تحقق پیدا کند، مثل قبل از آنکه زید در «دار» بیاید و هیچ ظرفیتی و هیچ ارتباطی بین «دار» و زید نبود، قبل از آن هم که ضرب از زید تحقق پیدا کند، هیچ گونه ارتباطی بین ضرب و زید تحقق نداشت. وقتی که شما می گویی:

«ضرب» و با این ضرب حکایت می کنید؛ از چه حکایت می کنید؟ محکی شما عبارت از چیست؟ محکی شما عبارت از این است که می گوئید: بین زید و بین ضرب، یک ارتباط صدوری تحقق پیدا کرد. ارتباط صدوری ضرب از زید. این خودش یک حقیقت حرفیه است. این خودش یک واقعیت حرفیه است، همانطوری که در «زید فی الدار» یک واقعیت حرفیه را شما، با جمله اسمیه «زید فی الدار» حکایت می کنید، هیئت هم همین معنا را حکایت می کند. اگر «ضاد» «راء» و «باء» به تنهایی بود، نمی توانست این معنا را بیان بکند، اما هیئت، متضمن این معناست کأن می گوید: اطلاع داشته باش که بین زید و ضرب، یک ارتباط صدوری تحقق پیدا کرد، نه به معنایی که این عناوین در «ضرب» در ذهن شما بیاید، در باب معنای حرفیه هم وقتی که می گوئید: «زید فی الدار» اصلا مفهوم ظرف در ذهن شما نمی آید. مفهوم ظرف یک معنای اسمی است، مثل مفهوم الابتداء. در «سرت من البصره» شما با کلمه «من»، چه بسا اصلا مفهوم الابتداء در ذهن شما نیاید و لازم هم نیست این مفهوم در ذهن شما بیاید، برای اینکه آن چیزی که موضوع له است عبارت از این مفهوم نیست که در ذهن شما بیاید.

موضوع له باید در ذهن شما بیاید. موضوع له در «سرت من البصره الی الکوفه» خصوصیتی است که بین سیر و بصره است و تعبیر می کنید که سیر از بصره. وقتی که کلمه «از» را، شما در فارسی به جای کلمه «من» در عربی استعمال می کنید، آیا از شنیدن کلمه «از»، چه چیزی در ذهن شما می آید؟ در مسأله «زید فی الدار» وقتی که می گویند: زید در خانه است، از شنیدن لفظ «در» که به معنای «فی» برای ظرفیت است، چه در ذهن شما می آید؟ در ذهن شما مفهوم کلی ظرفیت، مفهوم کلی الابتداء اصلا نمی آید و نباید هم بیاید. پس همانطوری که «زید فی الدار» یحکی از واقعیت متقومه به اثنین، هیئت ضرب هم همین طور است، آن هم حکایت می کند از یک واقعیت متقومه به اثنین که یکی از



آن دو کتک است که معنای مبدأ و معنای ماده است، دیگری عبارت از فاعل است و ارتباط صدوری این مبدأ را از این فاعل و تحقق این فعل را، از این فاعل دلالت می کند.

پس اینکه گفته می شود که هیئت دارای یک معنای حرفی است، گفتیم که این یک امر اعتباری نیست که انسان تعبدا همین طور بگوید؛ چون گفته اند: هیئت دارای یک معنای حرفی است، ما هم بگوییم: هیئت دارای معنای حرفی است. این یک حقیقت و یک واقعیت است. هیئت در مقام حکایت است، محکی اش یک معنای حرفی است، محکی اش یک حقیقت متقومه به اثنین است، محکی اش یک ارتباط بین معنای ماده و فاعل است و چون اینطور است دارای یک معنای حرفی است. فعل ماضی و فعل مضارع با اینکه هر دو شان در این معنای حرفی مشترکند، در ارتباط بین ماده و فاعل مشترکند، ارتباطش هم ارتباط صدوری مثلا ضرب؛ یعنی «صدر الضرب من زید»، «یضرب»؛ یعنی «یصدر الضرب من زید»، ارتباط در هر دو ارتباط صدوری است، هر دو معنای حرفی، هر دو ارتباط صدوری را مطرح کرده اند. پس فرقیشان در این جهت است که، همان طوری که مرحوم آخوند در این بحث اشاره کرده اند، یک خصوصیتی در معنای فعل ماضی هست که آن خصوصیت در جایی که فاعل زمانی باشد، انطباق بر زمان گذشته پیدا می کند، بدون اینکه مفهوم زمان مطرح باشد، بدون اینکه عنوان الزمان الماضی مطرح باشد. و ما گفتیم که آن عنوان، عبارت از تحقق است، آن هم نه مفهوم تحقق، بلکه واقعیت تحقق، واقعیت تحقق ارتباط صدوری بین ضرب و بین زیدی که عبارت از فاعل است و در فعل مضارع هم باز مسأله زمان مطرح نیست، عنوان الزمان الحال، عنوان الزمان المستقبل، یا قدر جامع بین زمان حال و زمان مستقبل مثل الزمان الغیر الماضی، که این قدر جامع بین مفهوم زمان حال و زمان مستقبل است، این حرفها در کار نیست، اصلا مفهوم زمان در آن دخالت ندارد، بلکه یک خصوصیتی همراه فعل مضارع است که آن خصوصیت وقتی که فاعل فعل مضارع یک زمانی باشد، نه خود زمان و نه مجرد مافوق زمان، آن خصوصیت انطباق بر زمان استقبال پیدا می کند، مثل خصوصیت ترقب در فعل ماضی، خصوصیت تحقق در کار بود، در فعل مضارع خصوصیت ترقب در کار است؛ یعنی وقتی «یضرب» را بخواهیم در قالب معنای اسمی معنا کنیم، باید بگوییم: «یترب و قوع الضرب من ید» اما این در قالب معنای اسمی اش است، اما معنای حقیقی اش که آن معنای هیئت فعل مضارع است، مصداق این «یترب و قوع ضرب من زید» است و الا شما از کلمه «یضرب» هیچ «یترب و قوع ضرب من زید»، در ذهنتان نمی آید و نمی باید بیاید، برای اینکه «یترب» یک معنای اسمی است و معنای اسمی موضوع له هیئت فعل مضارع نیست.

در نتیجه؛ تا اینجا دو مرحله اش را طی کردیم. یکی اینکه هیئت در مشتقات دارای معانی حرفیه است و معانی حرفیه هم یک معانی تخلیه و یا اعتباریه نیست، بلکه یک واقعیات تکوینی است. و

ثانیا فرق بین فعل مضارع و ماضی در همان عنوان تحقق و ترقّب است، باز نه مفهوم اسم تحقق و ترقّب.

اینجا دو مطلب دیگر باقی مانده است؛ آیا بین فعل ماضی لازم و بین فعل ماضی متعدی یک قدر جامع معنوی وجود دارد؟ و همین طور در فعل مضارع اگر فعل مضارع صرفاً برای استقبال بود مسأله ای نداشت، اما چون گاهی دلالت بر حال می کند و گاهی دلالت بر استقبال می کند، اینجا را بررسی کنیم که آیا اشتراک فعل مضارع به نسبت الی الحال و الاستقبال، یک اشتراک معنوی است و آن قدر جامع عبارت از چیست و یا اینکه اشتراک لفظی است و یا یک احتمال سومی در کار است که بگوییم: ابتدا فعل مضارع برای خصوص استقبال وضع شده، بعد در اثر کثرت استعمال در حال هم یک لباس جدید به خودش پوشانده. این را هم دقت بفرمائید که در درس آینده ان شاء الله بیان می کنیم.

### پرسش:

۱ - حقیقت معانی حرفیه و فرق آنها با معانی عرضیه چیست؟

۲ - مراد از خصوصیت، در موضوع له خاص معانی حرفیه چیست؟

۳ - معنای حرفی در هیئت چه خصوصیتی دارد؟

۴ - فرق بین فعل ماضی و مضارع، در حقیقت وضع چیست؟

ص: ۵۵۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### تفاوت وضع در فعل و حرف

هیئت فعل ماضی دارای یک معنای حرفی است، یعنی یک معنایی که در عالم تصور استقلال دارد، اما در تحقق خارجی نیاز به دو طرف دارد و بدون آن دو طرف، نمی تواند تحقق پیدا کند منتها یک فرقی بین فعل و حرف وجود دارد که در باب حروف این طور نیست که ماده آنها یک وضع مستقلی داشته باشد و هیئتشان یک وضع دیگر، اما در باب افعال، همان طوری که ملاحظه فرمودید، ماده یک وضع مستقل دارد و هیئت وضع دیگر، اما در عین این که دو وضع وجود دارد و دو معنا وجود دارد، در عین حال ماده و هیئت بمنزله دو لفظ نیستند، دو لفظ، دو دلالت مستقل دارد، دو مدلول دارد و مدلول در دو لفظ متعدد است و به اصطلاح علمی با نعت کثرت تحقق دارد، اما در ماده و هیئت، روی تبعیت ماده نسبت به هیئت و روی این جهت که تحویل ماده و تحقق ماده با هیئت باید تحقق پیدا کند و مثل دو لفظ نیست که هر کدام از دو لفظ در تحصیل و تحققشان استقلال دارند. چون عنوان ماده و هیئت از این نظر مثل دو لفظ نیست، لذا معنای فعل ماضی به صورت یک شیء واحد، در ذهن انسان می آید، به صورت یک معنای واحد، در تصور انسان قرار می گیرد، ولو این که اگر ما بخواهیم تحلیل کنیم، تحلیل، اقتضای تعدد می کند، اقتضای تکثر می کند، اما «ما يفهم من فعل

الماضی ماده و هیاه عباره عن شیء واحد، عباره عن امر واحد». نه تنها در عربی مسأله اینطور است، در لغاتی که غیر عربی هم باشند و همین مفاد را دلالت داشته باشند، آنها هم معمولاً به همین صورت است.

## وضع افعال لازم و متعدی در زمان ماضی

در فعل ماضی یک مطلب دیگری هست که بیان کردم «سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) علی ما فی تقریراته»، این جور بیان فرمودند: در ماضی متعدد و ماضی لازم، فعل متعدی و فعل لازم، با اینکه از نظر هیئت هم یکسان هستند، فرضاً هر دو هیئت «فعل» هستند، مثل «ضرب» که متعدی است و مثل «جلس» که لازم است، با اینکه از نظر هیئت، واحد هستند، مع ذلک ایشان قائل به تعدد وضع شدند؛ یعنی هیئت فعل ماضی در متعدی یک معنایی دارد، که آن معنا مغایر با هیئت فعل ماضی در فعل لازم است، مغایرتش به این صورت است که در فعل ماضی متعدی آن ارتباطی که بین مبدأ و ذات تحقق دارد، آن ارتباطی که بین حدث و فاعل تحقق دارد، ارتباط صدوری است، «ضرب»، ارتباطی را که بین «ضرب» و زید افاده می کند، نحوه ارتباطش به این کیفیت است، که «صدر الضرب من زید»؛ اما در فعل لازم، ارتباط صدوری نیست، بلکه به تعبیر ایشان ارتباط، ارتباط حلولی است، وقتی که شما می گوئید: «قام زید»، معنایش، «صدر القیام من زید» نیست، معنایش «اتصف زید بثبوت القیام له» معنایش «حلول القیام بالاضافه الی زید» است. و مخصوصاً در بعضی از افعال ماضی لازم خیلی این معنا واضح تر است، این معنا روشنتر است، وقتی که شما می گوئید: «ابيض الجسم»، جسم بیاض پیدا کرد، معنایش این نیست که «صدر البیاض من الجسم»، معنایش «حلّ البیاض فی الجسم» است و چون فعل ماضی متعدی ارتباطش، ارتباط صدوری است و فعل ماضی لازم، ارتباطش، ارتباط حلولی است، لذا مجبوریم که قائل به تعدد وضع بشویم؛ یعنی بگوئیم: هیئت فعل ماضی در رابطه با متعدی یک مرتبه وضع شده و همین هیئت در رابطه با فعل لازم، مرتبه دیگر وضع شده است.

شاید این معنا در ذهن بیاید که آیا نمی شود، قدر جامعی بین این دو ارتباط تصور کرد و بگوئیم:

هیئت فعل ماضی برای آن قدر جامع وضع شده باشد، که در نتیجه تعدد وضع و اشتراک لفظی در کار نباشد؟ شما که می گوئید: فعل متعدی برای ارتباط صدوری وضع شده و فعل لازم برای ارتباط حلولی، این قید صدور و ارتباط را کنار بگذارید، بگوئید صدور و حلول برای کلی ارتباط وضع شده است، می خواهد ارتباط به نحو صدور باشد، می خواهد ارتباط به نحو حلول باشد، این معنا ممکن است به ذهن شما بیاید.

جواب این هم روشن است، کلی ارتباط، فعل مجهول ماضی را هم می گیرد، کلی ارتباط اسم

فاعل را هم شاید شامل شود، اما قدر متیقن فعل مجهول ماضی هم، وقتی می گویند: «ضرب زید» بین زید و ضرب ارتباط تحقق دارد، منتها نحوه ارتباطش چگونه است؟ ارتباط وقوعی است؛ یعنی ضرب واقع بر زید شد و زید مورد ضرب قرار گرفت، لذا کلی ارتباط را نمی توانید شما بیاورید و بین خصوص ارتباط صدوری و ارتباط حلولی که ارتباطهای دیگر را شامل نشود. نمی توانیم ما یک قدر جامعی تصور کنیم. یک قدر جامعی درست کنیم که فقط ارتباط صدوری و حلولی را شامل شود، اما دیگر ارتباط وقوعی نباشد، ارتباطهای زمانی و مکانی و سایر ارتباطات در کار نباشد. ما نمی توانیم یک چنین قدر جامعی بین این دو تصور کنیم. لذا با اینکه حالا در کلام ایشان توضیحی ذکر نشده، حالا یا خود ایشان ذکر نکرده اند و یا مقرر محترم ذکر نفرموده، ولی بیان ایشان را ما به این صورت باید توضیح بدهیم:

کسی در ذهنش نیاید که ما یک قدر جامعی می توانیم بین ارتباط صدوری و ارتباط حلولی تصور کنیم، ظاهر این است که چنین قدر جامعی وجود ندارد، لذا مجبوریم که در فعل ماضی ما تعدد وضع قائل بشویم، ولو این که هیئت هم واحد است، شبیه همان مشترک لفظی که در باب عین و امثال عین شما فرض می کردید، در باب هیئت هم در فعل ماضی یک چنین مسأله ای را مطرح کنیم، «العدم وجود الجامع بین الارتباط الصدوری و الارتباط الحلولی».

### وضع فعل مضارع برای حال و استقبال

بعضی نکات درباره فعل مضارع لازم است که اینجا ذکر بشود، ما خارجا می بینیم در استعمالات، در محاورات این معنا مشاهده می شود که فعل مضارع گاهی به معنای حال است و گاهی به معنای استقبال است، در استعمالات خودمان، به این مطلب ما برخورد می کنیم. یک سری استعمالاتی است که انسان ارتکازا آن استعمالات را دارد، شاید خودش هم به نکته اش توجه نکند.

در فارسی هم همین طور است، از نظر فعل مضارع، آنجاهایی که فعل مضارع به معنای حال استعمال می شود، مواردی زیاد است. دوست شما از شما می پرسد، که شما فلان مطلب را می دانی یا نه؟ اولاً خود این تعبیر این «می دانی» فعل مضارع است، معنایش این است که در آینده می دانید و یا الان می دانید؟ شما هم در جواب می گویند: بله من فلان مطلب را می دانم «انا اعلم فلان مطلب» را، اعلم، فعل مضارع در حال هم استعمال شده، معنایش این نیست که در آینده می دانم، سؤال هم، معنایش این نبود که شما در آینده می دانید و یا نمی دانید «هل تعلم حکم هذه المسأله؟» فعل مضارع، شما هم در جواب می گویند: بله «انا اعلم حکم هذه المسأله» باز فعل مضارع را به کار می برید، این مضارعی است که به معنای حال است، آیا شما قدرت دارید بر این که مثلاً کار را انجام بدهید، فلان مدرسه را بسازید «هل تقدر انت علی» این که مثلاً فلان کار را انجام بدهید؟ شما هم می گویند: بله

«انا اقدر» اقدر؛ یعنی الان قادرم، الان در حیطة قدرت من هست. سؤال هم در همین رابطه است. آنکه می پرسد، آیا شما قدرت دارید، معنایش این نیست که در آینده قدرت دارید؛ یعنی همین الانی که مورد سؤال قرار گرفتی، آیا دارای قدرت هستی یا نه؟ و همین طور موارد زیادی، فعل مضارع به معنای حال زیاد استعمال می شود.

این قدر فعل مضارع، به معنای حال استعمال شده، که مرحوم محقق نائینی (ره) علی ما فی تقریرات بحثه، می فرماید: اصلا فعل مضارع معنایش همان حال است، فعل مضارع غیر از حال، معنایی ندارد، مگر این که به کمک قرائن و به کمک «سوف» و «سین» و امثال ذلک، مسأله استقبال از آن استفاده بشود و الا اگر سین و سوف نباشد، قرائن خارجی نباشد، ایشان می گویند: فعل مضارع یک معنا بیشتر ندارد و «هو الحال» و حتی تعبیر می کنند که اینهایی که خیال کرده اند فعل مضارع مثلا مشترک بین حال و استقبال است، این از اشتباهات است. دلیلی اقامه می کنند که البته دلیلشان این مطلب را نمی تواند ثابت بکند، دلیلشان این است که یک آیه ای را ذکر می کنند که در آن آیه فعل مضارع به معنای حال استعمال شده و آن آیه شریفه که می فرماید: «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا»

آیا کفار در آینده این حرف را می زنند؟ کفاری که می گویند: «لَسْتَ مُرْسَلًا» در آینده می گویند: «لَسْتَ مُرْسَلًا» و یا همین حالا- می گویند: «لَسْتَ مُرْسَلًا»؟ مع ذلک می بینیم که در آیه شریفه تعبیر به يقول شده به صورت فعل مضارع می فرماید: «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا» .

جواب ایشان این است که این، معنایش این است که این آیه فعل مضارعش در حال استعمال شده، اما اینکه مطلقا معنای فعل مضارع حال است، این را ما که از آیه نمی توانیم استفاده کنیم؟ از کجای آیه استفاده کنیم که فعل مضارع مطلقا، به معنای حال استعمال می شود و اصلا معنای حقیقیش همان معنای حال است؟ بالاخره تردیدی در این معنا نیست که فعل مضارع کثرا میا به معنای حال استعمال می شود و خیلی از اوقات هم به معنای استقبال استعمال می شود، نه در آنجایی که «سوف و سین» در کار باشد و نه در آنجایی که قرائن خارجی وجود داشته باشد، نه بدون قرینه، فعل مضارع در استقبال استعمال می شود.

### کیفیت وضع فعل مضارع برای حال و استقبال

بحث دیگر این است که آیا اشتراک فعل مضارع بین حال و استقبال، یک اشتراک معنوی است، یا یک اشتراک لفظی است، یا یک احتمال سومی است که این هم برگشت به اشتراک لفظی می کند؟ لکن نه به صورت وضع تعیینی، که واضع یک وقت فعل مضارع را برای استقبال و یک وقت برای حال وضع کرده باشد. مرحوم آخوند در کفایه معتقد شده اند که اشتراک فعل مضارع بین حال و استقبال یک اشتراک معنوی است، نه اشتراک لفظی. و از کلامشان استظهار می شود که این معنا به نظر ایشان

مسلم بوده و حتی به نظر نحویین هم، این معنا مسلم است.

در ذهن ایشان این معنا بوده که اصلا بین نحویین این است که فعل مضارع مشترک بین حال و استقبال است و اشتراکش هم اشتراک معنوی است. آن وقت از این اشتراک معنوی مسلم بین حال و استقبال، ایشان می خواهند یک تأییدی برای مطلب خودشان بیاورند؛ آن مطلب این بود که به نظر ایشان که واقعا هم همین بود، فعل اصلا دلالت بر زمان نمی کند، زمان داخل در معنای فعل نیست، ولو بالتضمّن، چنین مسأله ای در کار نیست. ایشان همین اشتراک معنوی را می خواهد مؤید قرار بدهد بر این که معنای فعل مضارع خالی از عنوان زمان است و تأیید را هم به این صورت می فرمایند:

ما چطور می توانیم این مشترک معنوی را درست بکنیم؟ چطور می شود این مشترک معنوی را تصور کرد؟ آیا بگوییم: در معنای فعل مضارع، یک عنوان زمانی جامع بین حال و استقبال و خارج کننده ماضی وجود دارد؟ مثل این عنوان که بگوییم: «الزمان الغير الماضی»، این «الزمان الغير الماضی»، از نظر مفهوم زمانی که مفهوم عامی است هم شامل حال می شود «لانه زمان غیر ماضی»، هم شامل استقبال می شود، «لانه زمان غیر ماضی»؟ آیا نحویین که اشتراک معنوی را مطرح کرده اند، به این صورت مطرح کرده اند؟ ایشان می فرمایند: نه، شما وقتی فعل مضارع را برایتان القاء می کنید، آیا در ذهن شما از «الزمان الغير الماضی»، چه مفهوم می آید؟ پیدا است که «الزمان الغير الماضی» در ذهن شما نمی آید و با آن ترتیبی که ما عرض کردیم، اصلا هیئت فعل مضارع هم دارای یک معنای حرفی است، همانطوری که هیئت فعل ماضی دارای یک معنای حرفی است، هیئت فعل مضارع هم دارای یک معنای حرفی است.

بعد ایشان می فرماید: اینطور باید توجیه کنیم، باید بگوییم: فعل مضارع دارای یک معنایی است که این معنا خصوصیتی دارد و لازمه این خصوصیت این است که در زمانیات انطباق بر حال و یا استقبال پیدا می کند و نه تنها در فعل مضارع، مسأله این طور است، در جملات اسمیه مثل «زید ضارب» که خالی از زمان است، بطور کلی و به صورت مسلم، ایشان می فرماید: آنجا هم یک خصوصیتی دارد که قابل انطباق بر تمام زمانهای ثلاثه هست، اما در فعل مضارع یک زمان جدا شده، کما اینکه در فعل ماضی انطباق بر یک زمان خاص پیدا می کند.

بعد ایشان که محشّی شاگرد مرحوم آخوند است، می گوید: آن معنایی که در فعل مضارع به عنوان مشترک معنوی مطرح است، عبارت از معنای ترقّب است، ترقّب در مقابل تحقق، تحقق در رابطه با فعل ماضی است و ترقّب در رابطه با فعل مضارع است. ایشان مسأله را به این صورت بیان می کند. مرحوم آقای نائینی هم که اصلا اشتراک را چه به صورت لفظی و چه به صورت معنوی انکار کرده اند. ایشان معتقدند فعل مضارع معنای حال را دارد و با قرائن خارجیه، مسأله استقبال استفاده می شود. اما امام بزرگوار (ره) باز «علی ما قرره المقرر» ایشان نظرشان این است، که بعید نیست ما در

مسأله فعل مضارع، به این صورت قائل بشویم، بگوییم: فعل مضارع و هیئت مضارع را واضح وضع کرده برای همان ارتباط صدوری، یا حلولی استقبالی، که معنای اولی فعل مضارع همان معنای استقبالی باشد و بعد به علت کثرت استعمال یک وضع تعینی هم نسبت به معنی حال پیدا کرده باشد، منتها آیا این وضع تعینی به صورتی است که آن معنای اصلی کنار گذاشته شده است، یا این که کآن دو وضع در کار است، وضع تعینی همان معنای استقبالی را دلالت می کند و وضع تعینی هم همان معنای حال را دلالت می کند. از کلام ایشان هم این طور استفاده می شود.

اما به نظر بعید نمی رسد که ما در فعل مضارع هم همان مسأله تعدد وضع را قائل بشویم، بگوییم:

که هیئت فعل مضارع را تاره برای ارتباط صدوری حالی وضع شده و اخری برای ارتباط صدوری استقبالی وضع شده است. اگر ما ملتزم به تعدد وضع در باب فعل مضارع بشویم، به نظر من بعید نیست این مسأله، برای این که ما هر طرف قصه را ملاحظه می کنیم، هیچ ترجیحی در کار نیست. آیا می توانیم بگوییم: اصالت با معنای حال است، آنطوری که محقق نائینی می فرماید؟ می توانیم بگوییم: اصالت با معنای استقبال است آنطوری که امام بزرگوار می فرمایند، یا این که به نظر، هیچ گونه اصالت و تعینی نمی رسد، بلکه ظاهر این است که اشتراک، اشتراک لفظی است و آن استفاده ای که مرحوم آخوند از اشتراک معنوی در رابطه با عدم مدخلیت زمان می خواستند بنمایند، آن استفاده هم مطرح نیست و از این کانال و از این مسیر، نمی شود چیزی استفاده کرد. حالا ثمره مهمه ای هم بر این ترتب پیدا نمی کند لکن حالا چون بحث شده، در اینجا خواستیم اشاره ای هم به این معنا در این رابطه شده باشد. این مقدمه بحث مشتق هم تا اینجا تمام شد.

(سؤال... و پاسخ استاد): سین و سوف قرینه می شود، به منزله قرینه است، آنها قرینه بر مستقبل است.

## بحث اخلاقی

چون روز چهارشنبه است و علاقمندیم که همه اساتید بزرگوار این برنامه را دنبال کنند و اگر بعضی از اساتید هم توجهی ندارند، خوب است که آقایان از آنها تقاضا کنند و این هم در حقیقت سفارشی است که امام بزرگوار(ره) که شاید ما هر بار در رابطه با مسائل حوزه خدمت ایشان شرفیاب می شدیم و گزارشاتی را عرض می کردیم و از ایشان کسب تکلیف می خواستیم که امری داشته باشند، رهنمودی داشته باشند، شاید اگر همه اوقات این معنا نبود، اکثرا این معنا بود. ایشان در رابطه با مسائل اخلاق در حوزه، خیلی تأکید داشتند و حتی گاهی اشاره به بعضی از اساتید هم می فرمودند، که خوب است که فلان شخص مثلا در حوزه درس اخلاق داشته باشد، با اینکه در رابطه با هیچ درسی تعیین استاد نمی فرمودند. این، کشف از اهتمام ایشان به این امر می کند. مقصود



من این بود که از اساتید بزرگوارتان هم بخواهید که در هفته ای، ولو یک ربع، بیست دقیقه، درباره مسائل اخلاقی بیانی، حدیثی، نصیحتی، روایتی، چیزی را مطرح کنند و به صورت یک سنت جاریه، ان شاء الله در درسها مطرح بشود.

در یکی از دفعاتی که خدمت رهبر بزرگوار فعلی مان حضرت آیت الله خامنه ای رسیده بودیم صحبت می کردیم، من این حرف را نشنیده بودم، ایشان فرمودند: ما در مشهد در درس مرحوم آیت الله میلانی (ره) شرکت می کردیم، ایشان می گفتند: هر شب یک کتاب تحف العقول، مرحوم آقای میلانی سر درس می آوردند، هر شب اول یک روایتی را می خواندند، اگر این روایت احتیاجی به بیان نداشت، به همان خواندنش اکتفا می کردند، اگر احتیاجی به یک مقدار توضیح داشت، مقداری در باره آن روایت توضیح می دادند، بعد هم وارد درس اصلی می شدند.

اولین چیزی که جامعه در برخورد با یک روحانی به آن توجه می کند، اخلاق است. این اخلاق نه به آن معنای عرفی خاصی، که در ذهن ما هست، که عبارت از خوش برخورد کردن، خوش روی بودن، خنده رو بودن، با تبسم با مردم برخورد کردن، این یک مرحله است. اخلاق معنایش این است که انسان به عنوان مجموعه فضائل اخلاقی در جامعه تجسم داشته باشد، به عنوان یک فرد متعبد به جمیع دستورات اسلام، به عنوان یک فردی که وجهه اصلی همت او، اسلام و مسائل اخروی است، به عنوان یک فردی که مسائل دنیوی برای او به عنوان غایت و هدف اصلی واقع نشده است، به این عنوان باید در جامعه ما مطرح باشیم. اگر خدای نکرده مسائل مادی و زرق و برق مادی و باز خدای نکرده مسائل انحرافها و کارهایی که غیر مشروع است، اگر در جامعه ما شیوع پیدا کند، در روحانیت ما شیوع پیدا کند و آن حیثیت اصلی را ما از دست بدهیم، آن روز، روزی است که روحانیت باید قوس نزولی را طی کند.

پس برادران! ان شاء الله توجه کنید، من نمی گویم: خودم عامل به این حرفها هستم، ولی اعتقادم به این مسائل هست. دعا کنید من هم مثل شما و همگی بتوانیم، یک سرباز واقعی، یک خدمتگذار، یک روحانی مرضی حضرت بقیه الله روحی له الفداء باشیم. امیدواریم خداوند روح پر فتوح امام بزرگوار را با اجداد گرامش محشور بفرماید.

و السلام علیکم و رحمه الله و برکاته.

## پرسش:

۱ - تفاوت وضع، در فعل و حرف چیست؟

۲ - وضع فعل لازم و متعدی، در ماضی چه فرقی دارد؟

۳ - آیا اشتراک فعل مضارع، در حال و استقبال لفظی است یا معنوی؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### منشاء اختلاف در مصاديق يك هيئت از مشتق

يكي از مقدماتي كه در بحث مشتق، مرحوم آخوند(ره) ذكر مي فرمايند، عبارت از اين است كه نزاع و بحث ما در باب مشتق در رابطه با هيئت مشتق است، اما از نظر مواد و از نظر مبادي و اختلافي كه بين مبادي وجود دارد، اين اختلاف، ارتباطي به محل بحث ندارد، ارتباطي به نزاع در باب مشتق ندارد، ارتباطي به هيئت ندارد، بلكه اين اختلاف در رابطه با خود مبادي و خود مواد است. حالا اختلاف از چه نظر و در چه رابطه اي اختلاف است؟ مي فرمايد: اختلاف در اين جهت كه در بعضي از مبادي عنوان فعليت مطرح هست، مثل عنوان ضرب، عنوان قيام، عنوان قعود و امثال ذلك، كه ضرب به معنای فعليت ضرب است و قيام به معنای فعليت قيام است و هكذا و بعضي از مواد عنوان قوه و استعداد در آنها مطرح هست، مثلاً- كتاب كه مقصود كتاب بالقوه هست؛ يعني استعداد كتابت در وجود دارد، يا ثمر در شجرة مثمره؛ يعني استعداد ميوه دادن در آن هست، قابليت ميوه دادن و شأنيث اثمار در آن تحقق دارد. و بعضي از مواد عنوان ملكه در آنها مطرح هست، مثل مجتهد كه به كسي گفته مي شود كه داراي ملكه اجتهاد باشد و قدرت بر استنباط داشته باشد، ولو اين كه اين اجتهاد به مرحله فعليت نرسد؛ يعني در خارج هيچ گونه استنباطي از اين مجتهد تحقق پيدا نكند، اما ملكه استنباط و

قدرت استنباط که در او وجود داشته باشد، عنوان اجتهاد محقق هست و بعضی از مبادی عنوان حرفه در آن مطرح است، مثل تاجر به کسی گفته می شود، که دارای حرفه تجارت باشد. بعضی از مواد به عنوان صنعت و صناعت مطرح هست، مثل نجار که دارای صنعت نجاری هست، صائغ دارای صنعت طلاسازی هست، حائك و نساج و امثال ذلک.

مرحوم آخوند(ره) می فرماید: این اختلافات در رابطه با مبادی است، اما در رابطه با هیئت هیچ گونه اختلافی تحقق ندارد. درباره آن مبدای که جنبه فعلیت دارد و آن مبدای که بالقوه مطرح هست، از نظر هیئت فاعل فرقی نمی کند، منتها فرقی در این جهت هست که دائرة تلبس به مبدأ فی الحال و ما انقضی عنه المبدأ به لحاظ اختلاف مبادی، این دائرة تلبس فرق می کند.

به عبارت روشن تر: اگر مبدأ یک امر فعلی شد مثل ضارب که فرضاً مبدأش عبارت از ضرب هست و ضرب هم یک معنای فعلی است، این جا تلبس بالمبدأ فی الحال، معنایش تلبس به ضرب فعلی است، دیروز که «زید صدر منه الضرب کان متلبساً بالمبدأ حقیقه»، برای اینکه مبدأ به عنوان فعلیت اخذ شده و تلبس به مبدأ فعلی؛ یعنی در همان حال صدور ضرب و تحقق ضرب و امروز که این فعلیت منقضی شده و دیروز فعلیت تحقق داشته، امروز ما انقضی عنه المبدأ است. پس در مبدأ فعلی دائرة تلبس به مبدأ و ما انقضی عنه المبدأ یدور مدار الفعلیه. آن روزی که ضرب فعلیت داشت، این تلبس به مبدأ فی الحال هست، آن روزی که این فعلیت گذشت، اینجا انقضی عنه المبدأ هست، برای این که امروز دیگر ضربی تحقق ندارد و تلبس به مبدایی وجود ندارد. اما در مورد دیگر این تلبس و انقضایش طور دیگر و نحوه دیگری هست. مثلاً در باب مجتهد، ما اگر بخواهیم تلبس به مبدأ و منقضی را فرض کنیم، باید این طوری فرض کنیم، بگوییم: «ما دام یکون فی هذا المجتهد قوه الاستنباط» این متلبس بالمبدأ هست، تا زمانی که ملکه استنباط در او وجود دارد، تا زمانی که نیروی استنباط در او محقق هست، این متلبس بالمبدأ فی الحال هست. منقضی اش در صورتی تصور می شود که ملکه را از دست بدهد، اگر یک مجتهد به علت کسالتی، به علت کهولت زیادی، ملکه استنباط را از دست داد، دیگر الان قدرتی بر استنباط ندارد، در حالی که پنجاه سال قدرت بر استنباط در او وجود داشت. این حالا می شود منقضی عنه المبدأ. انقضاء و تلبس را باید به لحاظ وجود ملکه و زوال ملکه فرض کنیم. یا در مثل تاجر که به عنوان حرفه مطرح هست، این تا زمانی که کسب و کار دارد و تجارت دارد، این «یکون متلبس بالمبدأ فی الحال»، ولو شب هم منزل خوابیده، «مع ذلک تاجر حقیقه متلبس بالتجاره، ای بمعنی کون حرفه التجاره»، اگر سفر مکه هم رفت، باز هم «تاجر لان حرفه التجاره» اما اگر این تاجر پیرمرد شد و دست از تجارت برداشت و یا خدای ناکرده ورشکست شد و حرفه تجارت را از دست داد، این «یکون منقضیاً عنه المبدأ» تلبس و انقضایش به این صورت مطرح می شود. و همین طور در مسأله شجره مثمره، شجره مثمره در زمستان هم مثمره

هست «لانه لها قابليه الإثمار و شأنه الاثمار»، اما اگر يك روزی خشك شد این درخت به تمام معنی، دیگر قابلیت اثمار از آن گرفته شد، این منقضى عنه المبدأ است.

پس در حقیقت، مرحوم آخوند(ره) تمام این اختلافات را به گردن مبادی و مواد مشتقات می گذارند و می فرمایند: در هیئت مشتق هیچ تغییری پیدا نشده، تاجر و ضارب از نظر هیئت مشتق یکسان است. فرقی نیست بین تاجر و ضارب از نظر هیئت مشتق، فرقی در ماده تجارت و ضارب است که ضارب جنبه فعلیت دارد و تجارت جنبه حرفه در آن مطرح است. در نتیجه اینها اختلافی در باب مشتقات به وجود نمی آورد. نمی توانیم بگوییم: تاجر با ضارب فرق می کند، با اینکه هیئتشان هم هیئت واحده است و همان هیئت فاعل است.

### عدم اختلاف در مبادی یک هیئت

این بیان ایشان را انسان ابتداء که ملاحظه می کند، به نظرش یک بیان خوبی می آید و یک حرف صحیحی بنظر می رسد، اما وقتی که انسان دقت کند، در خیلی از این مبادی که ایشان این اختلاف را ادعا می کنند مسأله به این صورت نیست. در تاجری که شما می گوئید: هیئتش با ضارب یکی هست و اختلاف در ماده است، ماده تاجر چیست؟ تجارت، تجارت معنایش چیست؟ آیا تجارت اگر به عنوان مصدری استعمال شد، تجارت یعنی حرفه تجارت؟ پس آیه شریفه که می فرماید: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا- أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ما معنى هذه التجاره؟» آیا این تجارت «الآن تكون تجاره عن تراض منكم» معنای حرفه ای در آن مطرح است یا این تجارت هم همان معنای ضارب را دارد؟ یعنی «فعلیه التجاره و صدور التجاره عن تراض منكم» باشد، همان طور که شما در باب ضارب، معنای فعلیت ضارب و معنای صدور ضارب را در واقع استفاده می کنید، در باب تجارت هم مسأله این طور است، «الآن تكون تجاره عن تراض منكم» یا در باب مبادی دیگر مثل خیاطت.

خیاطت، مبدأ برای خیاط هست، شما خیاط را چه عنوانی حرفه ای به او بدهید و چه عنوان صنعت به او بدهید، آیا خیاطت معنایش چیست؟ خیاطت معنایش فعلیه الخياطة هست، اگر کسی نذر کرد که خیاطت انجام ندهد، این معنایش این هست که حرفه اش را خیاطی قرار ندهد؟ «لو نذر ان لا يتحقق منه الخياطة» شما هم می گوئید: این چه نذری است که تحقق پیدا کرده؛ یعنی «لا- يجعل حرفه الخياطة» اگر خیاطت عنوان حرفه در آن مطرح هست و این حرفه را شما به گردن ماده و مبدأ می گذارید، پس اگر کسی دنبال نذر آمد صد لباس هم خیاطت کرد، لکن حرفه اش عبارت از خیاطت نشد، شما می گوئید: هیچ مخالفت نذر تحقق پیدا نکرده، «لانه قد اخذ في معنى الخياطة» این که عنوان حرفه داشته باشد. یا مثلا در باب کتابت، ما احکامی داریم که روی کتابت بار شده، مثلا در باب مصحف، قرآن مجید، همانطوری که ملاقات کردن نجاست با مصحف حرام است «تنجیس

المصحف یکون محرماً»، یک حکم دیگر هم این هست که انسان با مرکب نجس کتابت کند قرآن را، این یکی از احکام فقهیه هست، در باب احکام مصحف و مسجد اینها ذکر شده است. «یحرم ان یکتب القرآن بمرکب نجس»، این کتابتی که اینجا اخذ شده، چیست که محکوم به حرمت شده؟ آیا اینجا کتابت بالقوه مطرح است؟ شأنیت مطرح است یا کتابت یک امر فعلی هست؟ یحرم کتابه المصحف با مرکب نجس و مداد نجس؟ کتابت هم که می بینیم معنایش این هست.

و همین طور اکثر مبادی و مواد را که شما ملاحظه کنید، ما می بینیم جنبه فعلیت در آنها مطرح هست، حتی در همان شجره مثمره، شما اگر عنوان مثمریت را از وصف شجره بیرون ببرید و بیاوریدش در مصدرش و مبدأ و ماده اش، اثمار معنایش چیست؟ اثمار آیا معنایش شأنیت الاثمار است؟ اگر شأنیه الاثمار است، پس چرا شأنیت را به اثمار اضافه می کنید؟ می گوئید: شأنیه الاثمار؟ پس اثمار در آن شأنیت نیست. با کلمه شأنیت می خواهید اثمار را با آن شأنیت بدهید و الا شأنیه الاثمار یعنی چه؟ این عبارت آیا توضیح هست، شأنیه الاثمار؟ اگر خود اثمار معنایش شأنیت ثمره دادن باشد، دیگر چرا شما کلمه شأنیت را به اثمار اضافه می کنید؟ می گوئید: این درخت «لها شأنیه الاثمار» کلمه شأنیت برای چه می آوری؟ بگوئید: «لها الاثمار» که در خود اثمار عنوان شأنیت بنابر عقیده ایشان محفوظ هست، در همانجا هم معنای اثمار شأنیت وجود ندارد.

### عدم اخذ شأنیت در معنای اصطلاحی اجتهاد

تنها در بین مواد و مبادی اجتهاد فرق پیدا شده که یک حساب خاصی دارد. اجتهاد اصلاً معنایش ملکه است، آن هم نه اجتهاد به معنای لغوی. اجتهاد بمعنای لغوی، بمعنای جد و جهد است، بمعنای کوشش کردن است، «اجتهد فی طلب فلان شیء»؛ یعنی جد و جهد کرد؛ یعنی کمال تلاش را بخرج داد، چون اجتهاد بمعنای استفراغ وسع هست. این استفراغ وسع؛ یعنی نهایت تلاش را در این رابطه به خرج داد. لغتش را حساب کنید، همان معنای فعلیت است، لکن یک معنای اصطلاحی دارد، این معنای اصطلاحی به لغت مربوط نیست، این معنای اصطلاحی را نباید به حساب لغت بگذاریم، که وقتی به مباحث اصول وارد می شویم در مباحث اجتهاد و تقلید آنجا، اجتهاد را ملکه معنا می کنیم، بمعنای قدرت بر استنباط معنا می کنیم و الا اجتهاد بمعنای لغوی، همان سعی کردن خارجی و تلاش کردن خارجی و به تعبیر دیگر: استفراغ وسع عملی معنای اجتهاد است. پس اگر در باب اجتهاد هم مسأله را بررسی کنیم به این صورت است، نتیجه ما حتی یک ماده نداریم که در آن عنوان شأنیت باشد، عنوان حرفه باشد، عنوان صنعت باشد، عنوان ملکه باشد، عنوان قوه و استعداد در آن باشد.

آنچه که انسان بررسی می کند در رابطه با مبادی و مواد به چنین مسأله ای برخورد نمی کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): اجتهاد یک اصطلاح علمی است؛ یعنی مال یک تیپ خاصی است، مال

فقها و مجتهدین، اجتهاد را به این صورت معنا کرده اند و الا اگر شما به لغت مراجعه کنید که در کلمه اجتهاد «استفراغ الوسع لتحصيل الاحکام الشرعیه» و یا ملکه الاستنباط وجود ندارد.

بالاخره مسأله به اینجا منتهی می شود، درست نقطه مقابل حرف مرحوم آخوند، یعنی مرحوم آخوند تمام این اختلافات را به حساب مبادی می گذارند، در حالی که این اختلافات به مبادی ارتباط ندارد. مبادی در جای خودشان محفوظ است، مبادی به همان معنای فعلیتی که همه جا وجود دارد به همان معناست. مثلاً اگر کسی نذر کند که خیاطت نکند، این مخالفت نذرش با یک خیاطت حاصل می شود، در کتابتش همین طور و هکذا در سایر عناوینی که مطرح است.

(سؤال... و پاسخ استاد): مرحوم آخوند(ره) می فرماید: «اختلاف المبادی بحسب الفعلیه و القوه و الملکه و الحرفه و الصناعه، لا یوجب اختلاف فی المشتق.» پس همه اینها به عقیده ایشان مربوط به مبادی است. اما مشتق در همه جا یکی است، التاجر و الضارب یک هیئت دارند هیئت شان هم یک معنا دارد. پس اختلاف بین تاجر و ضارب چیست؟ بنابر تجارت و ضرب این اختلاف را بررسی بکن، نه روی تاجر و ضارب، مرحوم آخوند(ره) این را می فرمایند. ما گفتیم وقتی مبادی را ملاحظه می کنیم می بینیم در مبادی اختلاف وجود ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): روی آنچه محل بحث هست باید اشکال کرد، می خواهیم بینیم اختلاف تاجر و ضارب مربوط به مبدأشان است یا مربوط به خودشان است؟ شما کدام را می گوید:

مبدأش چیست؟ یکی ضرب هست و یکی تجارت، اینها چه اختلافی دارند؟ «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» با ضرب زید چه فرق می کند؟ آیا در «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» عنوان حرفه مطرح هست؟ پس ما کتاب مکاسب را ببینیم، با این که کتاب مکاسب مال تاجر هاست؟ اینطور که نیست.

عمده بحث همین است، گفتم: وقتی که انسان با مطلب، ابتداً برخورد می کند خیلی هم مطلب مرحوم آخوند، مطلب خوبی به نظر می رسد، اما وقتی انسان دنبال می کند و دقت می کند می بیند مسأله به این صورت نیست. در مبادی اختلافی وجود ندارد، تنها در باب اجتهاد است و آن هم مربوط به اصطلاح است، به لغت ارتباط ندارد. ملکه در باب اجتهاد، لغتش همان «اجتهد، ای جهد فی طلب الشیء جهد؛ یعنی بالفعل جهد، فعلاً اجتهد فعلاً».

پس اینجا چه باید کرد؟ ما می بینیم در مبادی اختلاف وجود ندارد، در حالیکه خارجاً بین تاجر و ضارب فرق وجود دارد، ضارب را یک معنایی عرف از آن استفاده می کند، تاجر را یک معنای دیگر استفاده می کند، از تاجر را «من له حرفه التجاره» استفاده می کند، مبادی اش هم که هیچ فرقی ندارد، پس اینجا چه باید کرد؟ «ما الفرق بین التاجر و الضارب؟» فهم عرفی در اینها فرق می کند، هیچ تردیدی نیست. وقتی فهم عرفی فرق کرد، مبادی هم اختلافی به حسب دقت در آنها وجود نداشت، پس چه باید گفت اینجا؟ متأسفانه تاجر و ضارب یک هیئت هم بیشتر ندارند، حالا اگر هیئت آنها

که دلالت بر حرفه و امثال ذالک می کرد یک هیئت دیگری بود شبیه هیئت فاعل، می گفتیم: این دو هیئت، هر کدام یک مفادی دارند، اما هیئت ضارب و هیئت تاجر، هیئه واحده، هیچ فرقی بینشان وجود ندارد. پس چه باید گفت در اینجا؟ آیا ملتزم به تعدد وضع بشویم؟ بگوییم: همان طوری که کلمه عین را شما می گوئید: دارای معانی متعدده هست و دارای وضعهای متعدد است، در باب هیئات هم، چه مانعی دارد شما این حرف را بزنید؟ بگویید: هیئت فاعل، «وضع تاره لمعنا» یی مثل ضارب، که مبدأش فعلیت دارد، «و اخری وضع لمعنی» یی مثل تاجر که مسأله حرفه در آن مطرح هست، بدون اینکه فعلیت در آن اخذ شده باشد، که حتی در سفر حج هم، «یقال له انه تاجر، فی حال النوم یقال انه تاجر»، اما در حال نوم اگر مثلاً خیلی دقیق انسان باشد به کسی ضارب اطلاق نمی کند، بعد از آن که نائم هست و توجه و التفات ندارد، آیا مسأله تعدد وضع را در اینجا مطرح کنیم؟ همین طور که امام بزرگوار در همین قسمت، ولو این که اصل آن مطلبی را که من عرض کردم، در کلام ایشان نیست، می فرمایند: التزام به تعدد وضع مشکل است. بعید است که ما در هیئت فاعل دو مرتبه وضع را قائل بشویم و یا بیشتر، پس چه بگوییم اینجا؟ فرق بین تاجر و ضارب را به چه راهی بگذاریم اینجا؟

### وضع اختلاف مبادی مشتقات

این طور فرق بگذاریم که در تاجر یک وضع تعینی به وجود آمده؛ یعنی تاجر استعمال شده در آن کسی که دارای حرفه تجارت است، اول این استعمال به صورت مجاز بوده، کم کم استعمال مجازی تکرر پیدا کرد و زیاد شد و شیوع پیدا کرد، به مرحله ای که به حد حقیقت رسید و مشتق را حتی از مبدأش جدا کرد، تجارت مبدأ التاجر، تجارت در آن فعلیت اخذ شده است، اما در تاجر دیگر فعلیت اخذ نشده است، در او حرفه تجارت مطرح هست، با اینکه تجارت مبدأ للتاجر، لکن کثرت استعمال تاجر فی «من له حرفه التجاره»، به حدی رسید که او را مستغنی از قرینه کرد و عنوان حقیقت در او تحقق پیدا کرد، اما در مبدأش همان فعلیت اصلیه به قوت خودش باقی است، لذا تجارت معنایش فعلیه التجاره است، اما تاجر «من له حرفه التجاره»، بین مبدأ و بین مشتق جدایی افتاد. در همان اثمار و مثمر هم به همین کیفیت بگوییم: مثمر، بواسطه کثرت استعمال، یک معنای حقیقی پیدا کرد در چیزی که قابلیت اثمار در آن وجود داشته باشد، شأنیت اثمار در آن وجود داشته باشد، اما همان مثمر مبدأش که عبارت از اثمار است، اثمار جنبه فعلیت در آن محفوظ است، اثمار؛ یعنی ثمره دادن بالفعل و اگر بخواهید بالفعل را از آن بگیرید باید کلمه شأنیت را به او اضافه کنید، بگویید: شأنیه الاثمار، اما وقتی که همین اثمار در قالب مثمر پیاده می شود، دیگر شأنیه المثمریه نمی خواهد. آنجا کلمه شأنیت در معنای مثمریت بر حسب کثرت استعمال تا حدی معنای حقیقی

مثمر؛ یعنی «ما له شأنیه الاثمار»، اما اثمار معنای شأنیه الاثمار نیست، آیا یک چنین حرفی بزیم؟ البته این حرف از مسأله تعدد وضع استبعادش کمتر است. در مسأله تعدد وضع که احتمال اول بود، او خیلی بعید بود و این به آن مرحله از بعد نمی رسد، اما پذیرش این یک مقدار برای انسان سنگین هست که انسان بخواهد بین مبدأ و مشتقش جدایی بیندازد، در مبدأ، مسأله فعلیت را مطرح کند، اما در مشتق همان شأنیت و یا حرفه را مطرح کند، این هم یک قدری به نظر انسان مشکل می آید.

و مشکل تر از این در باب اسم مکان و اسم آلت است. در اسم آلت مثلا کلمه مقرأض. شما به قیچی می گوئید: مقرأض، می گوئیم: چرا به این می گوئید مقرأض؟ می گوئید: «لانه آله للقرض، بمعنی القمع». به کلید می گوئید: «مفتاح، لانه آله للفتح»، در حالی که وقتی عنوان مقرأض را به یک قیچی می دهید، این قیچی به اصطلاح تازه از کارخانه درآمده هست، اصلا یک بار هم قرض، که قرض یک معنای فعلی است، در او تحقق پیدا نکرده است. قفلی را که شما می خرید و کلید نو دارد، هنوز یک بار بوسیله این کلید قفل باز نشده، مع ذلک می گوئید: هذا مفتاح. مفتاح ماده اش فتح است، فتح بمعنای باز کردن و فعلیت باز کردن است، حتی برای یک بار هم شاید این فعلیت تحقق پیدا نکرده باشد. حالا در تاجر، فعلیت زیاد تحقق پیدا کرده، حرفه شده که ما عنوان تاجر را ذکر می کنیم، اما در اینجا شاید برای یک بار هم عنوان فعل که ظهور در فعلیت دارد، تحقق پیدا نکرده و هکذا در اسم مکان مثل مسجد، کسی که یک مسجد نویی را می سازد، ولو اینکه هنوز یک نفر هم در آن نماز نخوانده و به سجده نرفته، مع ذلک شما عنوان مسجدیت را به آن می دهید. عنوان مسجدیت، نه به دنبال این است که فعلیت پیدا کرده باشد این مکان برای سجده، تا بعد عنوان مسجدیت تحقق پیدا کند، بمجردی که مسجد تمام شد می گوئید: «هذا مسجد». آیا بنحو عنایت و مجاز می گوئید: «هذا مسجد»؟ به اعتبار ما یؤل می گوئید: «هذا مسجد» یا مسجدیتش بالفعل است، ولو این که اصلا یک بار هم تا بحال سجودی در آن تحقق پیدا نکرده، اما مسجد بالفعل حقیقتا بر آن اطلاق می شود به حسب نظر عرف؟ اینها یک مقدار مشکلاتی در اینجا است، یک مقداری دقت کنیم ببینیم بالاخره در این رابطه تا کجا منتهی می شویم، تا بعد ان شاء الله.

## پرسش:

۱ - بیان مرحوم آخوند(ره)، در وجه اختلاف مصادیق یک هیئت چیست؟

۲ - آیا حقیقتا بین مبادی هیئت فاعل مثلا، اختلافی هست؟

۳ - آیا برخلاف مواد دیگر، شأنیت در ماده اجتهاد اخذ شده است؟



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### منشاء اختلاف مصاديق مشتقات

مرحوم آخوند(ره) این اختلافی که در مشتقات شما ملاحظه می فرمایید، را در رابطه با اختلاف مواد می بیند، در حالی که با ملاحظه مطالب دیروز، اینها در رابطه با مواد نیست.

مؤید دیگری که این اختلاف در رابطه با مواد نیست این جهت است که اگر مربوط به مواد باشد باید نه تنها در مشتقات، آن مشتقات محل بحث ما در نزاع در باب مشتق، نه تنها در اینها این طور باشد، بلکه باید در فعل ماضی و مضارع و امثال ذلك هم این چنین باشد، برای اینکه مواد در همه اینها یکسان است.

اگر بنا شود که این خصوصیات که در مواد مطرح است، در ماده تاجر، حرفه مدخلیت دارد، باید همان طوری که در تاجر این معنی به ذهن بیاید، در فعل ماضی و مضارع هم مسأله اینطور باشد، «اتجر» باید معنایش این باشد؛ یعنی تجارت را حرفه خودش قرار داد «یتجر»؛ یعنی در آینده تجارت را حرفه خودش قرار می دهد، در حالی که «اتجر» چنین معنایی را دلالت ندارد، «یتجر» چنین معنایی را دلالت ندارد، این تنها تاجر است که معنای حرفه از آن استفاده می شود. پس معلوم می شود که این معنی ارتباط به مواد ندارد.

اینجا تعجب از بعضی الاعلام است، این طوری که مقرر ذکر می کند، چون یکی از خاصیت‌های تقریرنویسی این است که آنچه حسن دارد، مربوط به استاد است، آنچه عیب دارد به گردن مقرر گذاشته می شود، اینهم از خصوصیات تقریرنویسی است. بالاخره آن طوری که مقرر نوشته مسأله را ایشان این طوری عنوان کرده، ایشان هم مثل مرحوم آخوند(ره) عنوان مسأله را روی اختلاف مواد برده است. می فرماید: مواد مختلف است، گاهی در آن، مسأله فعلیت مطرح است، مثل همین ضرب و قتل و قیام و قعود و امثال ذلک و گاهی در آن، مسأله ملکه مطرح است، مثل مجتهد و مهندس و امثال ذلک و گاهی هم در آن حرفه و صنعت مطرح است، مثل تاجر و صائغ و حائک و امثال ذلک، همه اینها را ایشان به گردن مواد گذاشته. بعد به دنبال این می فرماید: این اختلافی که شما ملاحظه می کنید، گاهی در رابطه با ماده است، مثل همین ضرب و قتل و امثال ذلک و گاهی در رابطه با هیئت است، مثل اسم آلت و اسم مکان، مفتاح معنایش این است که «ما اعد لتحقق الفتح» و همین طور اسم مکان، با اینکه شروع بحث در رابطه با مواد است، با قطع نظر از هیئت، اما در ذیل می فرماید: در بعضی از اینها مواد در مفادش مدخلیت دارد و در بعضی از اینها هیئت اقتضای این معنی را می کند، که این در حقیقت، عدول از حرف گذشته و مناقض با حرف گذشته است و علاوه در مثل مثال مهمی که در درس گذشته زدیم، در مسأله تاجر و ضارب که این با اسم زمان؛ یعنی اسم آلت و اسم مکان فرق می کند، در اسم آلت یک هیئت بیشتر وجود ندارد، حالا یک معنای خاصی در آن است که بعدا هم ما عرض می کنیم، اما در هیئت ضارب و تاجر شما این اختلاف را در رابطه با چه ملاحظه می کنید؟ آیا ماده تجارت در آن عنوان حرفه منعقد شده است؟ آیا ماده تجارت خصوصیت دارد، یا هیئتش خصوصیت دارد؟ هیئتش که همان هیئت ضارب است، بین تاجر و ضارب از نظر هیئت فرقی وجود ندارد، ماده را هم بخواهید بگویید: در ماده تجارت همان طوری که قبلا اشاره کردیم، هیچ عنوان حرفه مطرح نیست، این همه کلمه تجارت در آیات و روایات ذکر شده، شاید مقصود از یکی هم مسأله حرفه و شغل نباشد، بلکه همان معنای ماده ای و مصدری معمولی است که در باب تجارت مطرح است لذا مشکل با این حل نمی شود که شما در اسم آلت و اسم مکان مطلب را به گردن هیئت بار کنید، در هیئت فاعل که مشترک بین تاجر و ضارب است، مطلب را نمی توانید به گردن هیئت بگذارید، برای اینکه هیئت تاجر، همان فاعل است من دون فرق.

### اثر قضیه حملیه در اختلاف مشتقات

بعضی ها این طوری که از آنها نقل شده، می خواهند یک مطلب دیگری را در اینجا مطرح بکنند و

آن مطلب این است که شما یک وقت این عناوین تاجر، ضارب، مجتهد و امثال ذلک، را مجردا استعمال می کنید؛ یعنی بدون اینکه قضیه حملیه ای تشکیل بدهید، بدون اینکه به اصطلاح او جری بر ذات داشته باشد، اگر این عناوین مجردا استعمال شود با هم فرق نمی کند، همان خصوصیتی که در ضارب به عنوان تحقق الفعل و تحقق الضرب فعلا وجود دارد، در تمامی این عناوین هم معنایش همین است؛ یعنی اگر کلمه تاجر را شما به غیر صورت قضیه حملیه مطرح کنید، به غیر اینکه بگویید که «زید تاجر» این عنوان را اطلاق کنید، بلکه نفس این کلمه به معنای تصوری، نفس این عنوان به لحاظ مجردش و به لحاظ مفرد بودنش، اگر شما این عنوان را مطرح کردید، می گوید که همه اینها یک معنا دارد و معنایش همان معنای ضارب است. اما وقتی که پای قضیه حملیه پیش می آید، وقتی که می گوید: «زید ضارب» و ضارب را جری بر ذات می کنید، ضارب را حمل بر زید می کنید، اینجا حسابها از هم جدا می شود «زید ضارب» یک معنی دارد، لکن «زید تاجر» یک معنای دیگر دارد، «زید مجتهد» یک معنای سوم دارد، «الشجره مثمره»، یک معنای چهارمی پیدا می کند، که اختلاف بین اینها، در رابطه با جری بر ذات و تشکیل قضیه حملیه است، اما اگر قضیه حملیه ای در کار نباشد، اینها همه مثل ضارب همان فعلیت مبدأ و فعلیت حدث در آنها مطرح است، این حرف گفته شده است.

نظیر این حرف در فقه در مسأله ماء جاری که یکی از میاه باصطلاح معتصمه؛ یعنی یکی از آبهایی که ولو قلیل باشد انفعال پیدا نمی کند بواسطه ملاقات با نجس، نجس نمی شود و علاوه احکام دیگری هم بر آن مترتب است، عنوان آب جاری است، «الماء الجاری» آنجا بحث شده در اینکه مقصود از ماء جاری چیست؟ ضمنا این بحث پیش آمده، که در مفهوم «الجاری» که یک عنوان اشتقاقی است و یک عنوان اسم فاعل است، این خصوصیتی که در ماء جاری گفته اند دخالت ندارد، مثلا گفته اند: ماء جاری آن است که از زمین جوشش می زند، «النابع من الارض»، گفته اند: در عنوان جریان، الجاری مبدأش جریان است، این آبی که از آفتابه هم بیرون می آید، «یکون جاریا من الابریق الی الید، الی الارض»، آنهم جریان دارد، آنهم ماده جریان در آن وجود دارد. آنجا بعضی ها آمده اند در حقیقت شبیه این حرفی را که الان نقل کردیم، آنجا احتمالش را داده اند که شما یک وقت «الجاری» را استعمال می کنید، در مفهوم «الجاری» این خصوصیت «نبعان» از زمین هیچگونه دخالتی ندارد، اما اگر مسأله به صورت صفت و موصوف شد، گفتید: «الماء الجاری»، «الماء الجاری» ذهن انسان را جای دیگر می برد. اگر بگویید: «جری الماء» هیچ اشکالی ندارد، بگویید: «جری الماء من المیزاب» کلمه «جری» و ماده جریان را شما به کار ببرید، هیچ مسأله ای نیست، بگویید: «یجری الماء من المیزاب» مسأله ای نیست، «الجاری من المیزاب»، باز هم اشکال ندارد، اما وقتی که این به عنوان صفت و موصوف مطرح شد، گفتید: «الماء الجاری»، یک معنای دیگری در ذهن می آید، آن دیگر

معنایش این است که خصوصیت جریانی فقط در آن باشد، آن خصوصیت «نبعان من الارض» هم در آن دخالت دارد، که در حقیقت این ذکر عنوان اشتقاقی به عنوان صفت و موصوف، یک وقت می بینید مسأله را تغییر می دهید، با خود «الجاری» به تنهایی، این خصوصیت نیست، اما اگر به عنوان وصف برای «ماء» قرار گرفته عوض می شود، معنایش یک معنای دیگری پیدا می کند. پس چه مانعی دارد که در کلمه تاجر و امثال ذلک، اگر به صورت مجرد و در غیر قضیه حملیه مطرح باشد، یک معنی داشته باشد، اما اگر قضیه حملیه تشکیل دادیم، گفتیم: «هذا تاجر»، حساب تاجر از ضارب جدا می شود، «هذا ضارب، غیر هذا تاجر» است.

این را من مؤید حرف این بعض ذکر کردم، لکن واقعه این است که هر دو حرف باطل است، هم این حرفی که اینجا زده شده و هم آن حرفی که در «الماء الجاری» در فقه در کتاب میاه مطرح شده، آن هم در آنجا باطل است برای اینکه دو اشکال به این حرف در ما نحن فیه در «هذا تاجر» داریم.

اولین اشکال ما این است که چطور می شود قضیه حملیه، واقع موضوع و محمول را عوض کند، مگر قضیه حملیه چه نقشی دارد؟ مگر قضیه حملیه چه اثری می گذارد؟ زید که زید است، تاجر اگر محمول بر زید نباشد، معنایش همان معنای شبه ضارب است، اما وقتی که محمول بر زید شد، معنایش عوض می شود، آیا قضیه حملیه عوض کننده معنای محمول است یا قضیه حملیه فقط برای این است که بین موضوع و محمول ایجاد اتحاد و هو هویت کند؟ آیا قضیه حملیه غیر از ارتباط اتحادی بین موضوع و محمول، نقش دیگری می تواند داشته باشد؟ قضیه حملیه موضوع را عوض می کند؟ قضیه حملیه محمول را تغییر می دهد یا قضیه حملیه برای اتحاد بین موضوع و محمول است؟ اخبار و حکایت از اتحاد بین موضوع و محمول است؟ و ما سمعنا بهذا که قضیه حملیه سبب بشود که محمول معنایش تغییر بکند، معنای اولی محمول به یک معنای دیگری تبدیل شود. پس اولاً نقش قضیه حملیه در تغییر معنای محمول، مطلب غیر قابل قبولی است و ما نمی توانیم این معنی را بپذیریم.

و ثانیاً ما به این شخص می گوئیم، که کلمه تاجر ولو اینکه به صورت مجرد هم القاء بشود، به معنای تصویری اش، اصلاً تاجر، یعنی کسی که دارای حرفه تجارت است، مثل اینکه کسی از در وارد بشود، از ما بپرسد که «ما معنی التاجر؟»، تاجر را شما چه معنی می کنید؟ آیا اینجا می گوئید: تاجر اگر مفرد باشد یک معنی دارد، اما اگر گفتیم «زید تاجر» یک معنای دیگری دارد؟ مسأله این است یا اینکه تاجر اگر دلالت بر حرفه تجارت می کند در همان صورت مجرد و صورت مفردش هم، همین عنوان حرفه در آن مطرح است، می خواهد محمول برای موضوعی واقع بشود، یا محمول برای موضوعی واقع نشود؟

اما آن تأییدی که من ذکر کردم در رابطه با ماء جاری، آنجا هم شبیه آن مجتهدی است که ما در

درس قبل به آن اشاره کردیم. گفتیم که کلمه مجتهد را شما یک وقت به معنای لغوی می خواهید حساب کنید، اجتهاد به معنای لغوی در آن عنوان ملکه اخذ نشده «اجتهد فی طلب فلان» مطلب، در آن این معنی نیست که ملکه ای تحقق دارد، منتها در ماده اجتهاد، باصطلاح تلاش کامل و جدیت کامل در خود ماده اخذ شده، اما عنوان ملکه در اجتهاد لغوی اخذ نشده، این مجتهدی که ما تعبیر می کنیم، این اجتهادش یک معنای اصطلاحی دارد، به حسب اصطلاح در آن عنوان ملکه اخذ شده، نه به حسب لغت. عین همین حرف در «الماء الجاری» هم جریان دارد. «الماء الجاری» یک وقت به عنوان یک اصطلاح فقهی و اصطلاح شرعی مطرح است، یک وقت «الماء الجاری» به عنوان معنای لغوی مطرح است. شما اگر «الماء الجاری» را به عنوان معنای لغوی مطرح کردید، دیگر نبعان از زمین لازم ندارد، آبی که از ناودان هم سرازیر است به طرف زمین، شما به حسب لغت می توانید بگویید: «الماء الجاری»، اما به حسب اصطلاح فقهی این ماء جاری یک خصوصیتی دارد و ما نباید این دو را با هم خلط کنیم. خلط یک اصطلاح فقهی، با معنای لغوی اصلی، این خلط لیس بجائز، لذا «الماء الجاری» هم به حسب معنای لغویش، یعنی «الماء المتصف بجریان فعلی»، حالا می خواهد نابع از زمین باشد، می خواهد از میزاب جریان داشته باشد، می خواهد حتی از داخل یک ابرق کوچک، جریان داشته باشد، عنوان لغوی «الماء الجاری» در آن صدق می کند و به جای خودش محفوظ است.

پس این راه هم که خلاصه اش این بود که قضیه حملیه موجب تفکیک بین عناوین مشتقات شود، این به قضیه حملیه هیچ ارتباطی ندارد، در «الماء الجاری» به صفت و موصوف هم هیچ گونه ارتباطی ندارد. پس چه باید گفت اینجا؟

### تحقیق معنای اسم آلت

ظاهر این است که این مسأله همان طوری که قبلاً بیان کردیم، انسان خیلی به صورت یک مسأله جزئی شاید با آن برخورد می کند، اما بسیار مسأله مشکل و عمیقی هست. در باب مشتقات، در باب اسم آلت و اسم مکان، انسان می تواند در آن مثال مقراض و مفتاحی که قبلاً ذکر کردیم، از آنجا منتقل شود به اینکه اصلاً اسم آلت معنایش این نیست که در ذهن ما تا به حال بوده، آلت، می گوئیم: آلت القتل، ما آلت القتل در ذهنمان این طور می آید، آلت الضرب در ذهنمان این طوری می آید، که اول یک ضربی تحقق پیدا کرده و این مبدأ به نام ضرب فعلیت پیدا کرده و در مقام فعلیتش هم این آلت برای او داشته است. آلت القتل به معنا اینکه قتل بالفعل تحقق پیدا کرده و فلان اسلحه هم آلت برای قتل فعلی داشته. اصلاً معنای اسم آلت این نیست، معنای اسم آلت این است که یک شیئی آلت داشته باشد برای اینکه مبدأ به واسطه او فعلیت پیدا کند، اما این معنایش این نیست که مبدأ هم تا به حال فعلیت پیدا کرده باشد، نه این آلت دارد، وقتی که شما می گوئید: مفتاح، می گوئید: «هذه آله الفتح»،

فتحش فتح فعلی است، در ماده فتح همان فعلیت اخذ شده، اگر گفتید: «فتح زید القفل» فاتح للقفل فعلیت دارد، اما در اسم آلت همین فتح فعلی مطرح است، نه به معنای اینکه این فتح فعلی تحقق در خارج پیدا کرده باشد، نه «هذه آله، آله؛ یعنی وسیله، وسیله لأن يتحقق به الفتح الفعلى»، اگر تا به حال هم فتحی به وسیله آن تحقق پیدا نکرده باشد و حتی اگر تا آخر عمر به واسطه او فتحی تحقق پیدا نکرده باشد، صدق می کند «هذه وسیله لأن يتحقق به الفتح الفعلى». در اسم آلت اگر بگوییم معنایش این است، برخلاف آن که شاید تا به حال در ذهنمان بوده، این معنایش این نیست که یک فتح فعلی خارجی هم تحقق پیدا کرده باشد و یا یک فتح فعلی در آینده تحقق پیدا کند، «هذه وسیله لأن يتحقق به الفتح الفعلى».

و اگر شما بگویید: اگر معنای اسم آلت یک چنین معنایی شد، آن وقت این نزاع در باب مشتق چطور در آن پیاده می شود؟ متلبس و منقضی چطوری در آن تصور می شود؟

می گوییم: اولاً از بزرگان نقل شده که اسم آلت را از محل نزاع در باب مشتق خارج دانسته اند تبعاً لصاحب الفصول و ثانیاً این حرف بعضی از بزرگان را اگر قبول هم نکنیم که نمی کنیم، واقعیت مسأله این است که در آنجا هم می توانیم، متلبس و منقضی تصور کنیم. به این اعتبار که اگر یک مفتاحی کاملاً صحیح است و حالت شکستگی و نقصی در آن پیدا نشده و آلیتیش برای فتح محفوظ است، می گوییم: این متلبس بالمبدأ است، اما اگر یک کلیدی خراب شد و آلیت برای فتح را از دست داد، این می شود منقضی عنه المبدأ، چطور منقضی عند المبدأ است؟ برای اینکه تا به حال، آلیت برای فتح داشت، اما الان انقضی عنه الآلیه، دیگر صلاحیت برای تحقق فتح بوسیله او مطرح نیست.

پس در اسم آلت در رابطه با خود معنای هیئت «مفعول» و «مفعله» و «مفعول»، می توانیم یک چنین معنایی را مطرح کنیم که هم فعلیت مبدأ را اخذ کردیم، هم معنای اسم آلت محفوظ مانده و هم متلبس و منقضی را ما می توانیم تصور کنیم، تا مادامی که سالم است و کمبودی برایش پیدا نشده، بعضی از دندانهایش باصطلاح نشکسته، این متلبس بالمبدأ فی الحال است، اما بعد از آن که بعضی از کمبودها بر آن پیدا شد، «انقضی عنه المبدأ»، آن وقت بحث کنیم که در «انقضی عنه المبدأ»، اطلاق مفتاح به نحو حقیقت است، اگر مشتق حقیقت در اعم شد؟ بله، اما اگر مشتق حقیقت در خصوص متلبس بالمبدأ شد، اطلاق بر این مفتاح «فی هذا الزمان یكون علی نحو المجاز؟» در اسم آلت مطلب روشن است به همین کیفیتی که عرض کردیم که آنچه که هست و نیست، در رابطه با هیئتش است و ماده اش همان ماده فعلی و فتح فعلی در آن مطرح است، فتح فعلی، مبدأ فتح، این آلیت برای فتح فعلی دارد؛ یعنی «هذه وسیله لأن يتحقق به الفتح الفعلى»، اگر ما این طوری مفتاح را معنی کردیم، آیا معنای غیر صحیحی است، که کلمه فعلی را هم دنبال مبدأش می آوریم «هذه وسیله لأن يتحقق به الفتح الفعلى»، همانطوری که در ظرف فعلیت اخذ شده، در فتح هم به این کیفیت، ما فعلیت را اخذ

در اسم آلت مسأله روشن است به همین کیفیت که عرض کردیم. مشکل فعلا یکی اسم مکان است و بعد هم اسم مفعول، بعد نوبت می رسد به تاجر و ضارب و امثال ذلک. در اسم مکان، آنجا هم چه مانعی دارد که ما شبیه همین معنای اسم آلت را در آن مطرح کنیم، مسجد معنایش این نیست که «ما وقع فيه السجود الفعلي» مسجد معنایش این نیست که «المكان الذي وقع فيه السجده بالفعل» مسجد؛ یعنی «المكان المعد لأن يتحقق فيه سجود بالفعل»، اگر ما مسجد را، اینطور معنا کنیم بگوییم:

مکانی که آماده شده، برای چه؟ «لأن يتحقق فيه السجود» چه سجودی؟ همان سجود فعلی، همان سجود عملی، همان سجود خارجی که ما در خود سجده و «سجد» در معنای سجده که فعلیت سجود اخذ شده، ما هیچ گونه دخالتی نمی کنیم، نمی گوییم: چطور شما به این می گوید مسجد در حالی که یک نفر در آن نماز نخوانده و یک سجده فعلیه در این مسجد تحقق پیدا نکرده؟ می گوییم: معنای مسجد؛ یعنی مکان مهیا، مکان مهیای برای این معنی. در مکان مهیای برای تحقق سجود فعلی هیچ لازم هست، که سجودی تا به حال تحقق پیدا کرده باشد، حتی تا آخر هم اگر تحقق پیدا نکند، باز لطمه ای به این معنی نمی زند، برای اینکه این مکان مهیای برای این است که سجود فعلی در آن تحقق پیدا کند، نه اینکه خارجا سجود فعلی در آن واقع شده، یا واقع خواهد شد. اگر ما مسجد و امثال مسجد را به این کیفیت معنی بکنیم، آن وقت متلبس و منقضی اش این است: متلبس؛ یعنی تا زمانی که این آمادگی تحقق دارد. اما اگر یک روزی این آمادگی اش را از دست داد، این مسجد را خدای نکرده برداشتند تبدیل به یک شیء دیگر کرده اند، که دیگر مهیای برای این نیست که در آن نماز و سجودی تحقق پیدا کند، این می شود «انقضی عنه المبدأ»، تا زمانی که این تهیؤ و استعدادش باقی بود، این تلبس به مبدأ دارد، وقتی که این تهیؤ و استعدادش کنار رفت، «يصير منقضيًا عنه المبدأ». اگر ما در اسم مکان این حرف را بزنیم، اشکالش چیست؟

### اشکال انقضاء مبدأ در اسم مکانها

اشکال این است که آیا در تمامی اسم مکانها، این مطلب سریان و جریان دارد؟ در تمامی اسم مکانها این خصوصیت هست یا اینکه کثیری از اسم مکان، اگر مثلاً یک ساختمانی می سازند مثلاً یک دادگستری می سازند در آن زندان تهیه می کنند، می گویند: این کجاست؟ می گویند: این محبس است. محبس یعنی چه؟ یعنی «اعد لأن يحبس فيه المتخلفون» این آماده شده برای اینکه متخلفین در آن حبس بشوند، تا به حال هم ممکن است حبس نشده اند، امکان دارد تا آخر هم حبس نشوند، لکن این تهیؤ و استعداد و آمادگی محفوظ است. اما آیا تمام اسم مکانها این خصوصیت در آن وجود دارد یا اینکه در بعضی از اسم مکانها می بینیم این خصوصیت وجود ندارد، مثل اینکه مثلاً می گویند:

مکان شما در نماز جماعت در کدام صف بود، شما به صورت اسم مکان این معنا را تعبیر می کنید.

این معنایش این نیست، که مهیا شده برای شما و صلاه شما و یا موارد و مثالهای دیگر. اشکال در اسم مکان این است که شامل تمامی موارد نیست، بلکه در بعضی از اسم مکانها ما برخورد می کنیم به اینکه فعلیت در آنها هست؛ یعنی مکانی که بالفعل، آن مبدأ در آن تحقق پیدا کرده باشد، این یک خصوصیت در اسم مکان در اسم مفعول بعضی ها آمدند مخالفت کردند.

(سؤال... و جواب استاد:) در اسم مکانهای اینطوری، گفتیم که منقضی عنه المبدأ در آنجایی است که این آمادگی از آن کنار برود، استقبالش این است که الان آماده نشده در آینده آماده می شود برای مسجدها، در آینده می خواهد این زمین مسجد بشود، در آینده می خواهد آنچیزی که می سازند به عنوان زندان در آینده عنوان محبس پیدا کند. آنچه که مطرح است مسأله تلبس و انقضاء در آن مطرح است. چیزی که الان باقی می ماند در اسم مفعول هم بعضی ها مناقشه کرده اند که مطلبی نیست شاید در درس بعد هم اشاره کنیم، فقط همان مسأله تاجر و ضارب و امثال اینها مشکله اینها به قوت خودش باقی می ماند و یک راه حل روشنی در فرق بین تاجر و ضارب، با اینکه از نظر مبدأ یکسانند و از نظر هیئت هم یکسان هستند و هیچ گونه فرقی بین اینها، مبدأ و هیئه وجود ندارد، مع ذلك، متفاهم از ضارب، ضرب فعلی است، اما متفاهم از تاجر همان حرفه التجاره و امثال اینها است، فرق بین اینها مقداری مشکل است.

#### پرسش:

۱ - چرا اختلاف در مشتقات، به اختلاف در مبادی بر نمی گردد؟

۲ - بعضی الاعلام (ره) اختلاف در مشتقات را در چه چیزی می دانند؟

۳ - چگونه بعضی، اختلاف در مشتقات را به قضیه حملیه برمی گردانند؟

۴ - آیا قضیه حملیه، می تواند منشأ اختلاف در مشتقات باشد؟



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### اشتراک اسم فاعل و اسم مفعول در محل نزاع

بعض الاعلام(ره) از استادشان نقل می کنند که در اسم مفعول خصوصیتی وجود دارد که منقضی در آن تصور نمی شود، انقضاء در آن راه ندارد و روی این جهت همان نظریه صاحب فصول را استاد ایشان پذیرفته اند و استدلال هم می کنند به اینکه «الشیء لا ینقلب عما وقع علیه»، اگر شیء به یک کیفیتی در خارج وقوع پیدا کرد، دیگر این انقلاب بردار نیست؛ یعنی نمی توانیم کاری کنیم که این شیء به آن کیفیتی که واقع شده، واقع نشده باشد. می فرمایند: مفعول؛ یعنی «من وقع علیه الفعل، من وقع علیه الضرب»، آیا کسی که «وقع علیه الضرب»، دیگر می شود کاری کرد که «لم يقع علیه الضرب» باشد ولو سالها و دهها سال هم از وقوع ضرب بگذرد؟ این واقعیت را نمی شود به هم زد، آن همیشه «وقع علیه الضرب» است، نمی شود کاری کرد که منقضی تصور کنیم، انقضاء معنایش این است که یک زمانی پیش بیاید که «لم يقع علیه الضرب» باشد، این معنایش انقلاب واقعیت و انقلاب شیء عما وقع علیه است و این یک معنای ممتنعی است، لذا اسم مفعول را از حریم نزاع در باب مشتق باید خارج بدانیم، برای اینکه منقضی در آن تصور نمی شود.

جواب این حرف را خود ایشان هم داده اند که فرق بین اسم فاعل و اسم مفعول چیست؟ بالاخره

این ضربی که در خارج تحقق پیدا کرده، این یک اضافه صدوری به فاعل دارد و یک اضافه وقوعی به مفعول دارد، این حدث و این مبدأ، بنام ضرب این طور نیست که به یک طرف اضافه داشته باشد «له اضافه صدوریه الی الفاعل و اضافه وقوعیه الی المفعول». اگر شما در ناحیه مفعولش می گوید:

«الشیء لا ینقلب عما هو علیه، عما وقع علیه» در ناحیه فاعل هم همین مطلب هست. الی الابد این فاعل متصف است «بأنه صدر منه الضرب» همان طوری که مفعول متصف «بأنه وقع علیه الضرب» است فاعل هم متصف است «بأنه صدر منه الضرب». آیا شما می توانید کاری کنید که در رابطه با صدور، انقلاب تحقق پیدا کند؟ یعنی کاری کنید که این ضرب واقع حقیقتاً صادر نشده باشد؟ همانطوری که در ناحیه مفعولش انقلاب مستحیل است و غیر قابل تصور است، در ناحیه فاعل هم همین طور است. چطور شما بین مفعول و فاعل فرق می گذارید؟ در حقیقت شما شدت بیشتری از حرف صاحب فصول قائل شدید، صاحب فصول ادعای استحاله نمی کرد و شما ادعای استحاله هم در این رابطه کرده اید. فرقی بین اسم فاعل و مفعول نیست و واقعش این است که ما وقتی صدور وقوع را در رابطه با ضرب ملاحظه می کنیم، در رابطه با ضرب فعلی ملاحظه می کنیم، همانطوری که صدورش را صدور فعلی می بینیم و در صدور فعلی منقضی تصور می شود، در وقوع هم وقوع فعلی می بینیم و در وقوع فعلی هم منقضی تصور می شود و الّا بین فاعل و مفعول هیچ گونه فرقی ما نمی توانیم قائل بشویم. لذا بیرون کردن اسم مفعول از محل نزاع استناداً الی الاستحاله این حرف عجیب و غریبی است.

### بیان حق در فرق میان تاجر و ضارب

آخرین حرف در مسأله تاجر، آن که بعد از تأمل زیاد انسان به ذهنش می آید، این است که انسان به این صورت مسأله را مطرح کند، در باب تاجر معمولاً دو وضع وجود دارد: یک وضع راجع به ماده اش است که عبارت از تجارت فعلیه است، همان «تجارت عن تراض» است، یک وضع راجع به هیئتش است، که هیئت تاجر با ضارب هیچ فرقی نمی کند، اسم آلت نیست که در معنای اسم آلت یک خصوصیتی قائل شویم، تاجر و ضارب «لهما هیئته واحده». پس این مسأله حرفه بودن از کجا آمده است؟ بیاییم این حرف را بگوییم: مجموع ماده و هیئت، نه هیئت تاجر، نه ماده تجارت، نه ماده تجارت هیچ معنای اضافه ای ندارد، در ماده تجارت حرفه اخذ نشده، در هیئت تاجر هم مسأله تازه ای نیست، همان مسأله ضارب است. اما این ماده و هیئت مجموعاً یک معنایی عند العرف پیدا کرده، اما در رابطه با مجموعشان است، این مجموع، عنوان التاجر. این به حسب وضع، یا کثرت استعمال باشد، هرچه باشد، در نظر عرف یک معنای جدیدی پیدا کرده، «و هو من له حرفه التجاره» آن هم در جایی که قرینه ای برای خلاف نباشد و الّا همین تاجر در بعضی از تعبیرات به معنای همان

ضارب؛ «یعنی المشتغل بالتجاره الفعلیه» استعمال می شود. اما آنجایی که نفس عنوان تاجر من دون قرینه استعمال می شود، این مجموع یک معنای عرفی پیدا کرده و این معنای عرفی هم ربطی به نزاع در باب مشتق ندارد، برای اینکه نزاع در باب مشتق برای هیئت است، ربطی هم به ماده ندارد، برای اینکه ماده اش تجارت فعلیه است، اصلاً این نه ربطی به ماده دارد و نه ربطی به هیئت دارد، این مجموع یک چنین معنایی عند العرف از آن استفاده می شود و اگر این مجموع یک چنین معنایی از آن استفاده شد، دیگر حرفه بودن تاجر، ربطی به نزاع در باب مشتق نمی تواند داشته باشد، برای اینکه نزاع در باب مشتق محض در مفاد هیئت است، ما در باب مشتق در مفاد هیئت داریم بحث می کنیم، چیزی که خارج از مفاد هیئت باشد نمی تواند ارتباط به نزاع در باب مشتق پیدا کند. پس اگر ما عنوان تاجر را به ماده و هیئه، ای بالمجموع منهما، یک معنای عرفی دیگری برایش تصور کردیم، ضمن اینکه این معنی در جای خودش محفوظ است و صحت دارد، اما لا یرتبط به محل نزاع در باب مشتق، در باب مشتق در رابطه با هیئت و مفاد هیئت، تنها بحث داریم. آخرین چیزی که به نظر می رسد در باب مثل تاجر باید به این صورت مسأله مطرح شود.

(سؤال... و جواب استاد:) یک وقت عرف را در یک معنای کلی شما می آورید، حالا بعداً هم که بخواهیم در باب مشتق یک طرفش را ان شاء الله اختیار کنیم، از همین عرف اختیار کنیم، اما اینجا مسأله شخصی است مثل مسأله زید است. اگر زید ماده و هیئتش، دلالت بر یک معنایی کرد، این اختصاص به خودش دارد، یک مسأله کلی نیست که ما بنشینیم روی آن بحث کنیم، تاجر هم همین است، تاجر ماده و هیئتش یک خصوصیتی در آن است، اما نمی توانیم هیئتش را بیاوریم و به حساب هیئت مشتق بگذاریم، ماده اش را، نمی توانیم از فعلیت خارج کنیم و بگوییم: در ماده تجارت، حرفه التجاره خوابیده بلکه هر کجا تجارت استعمال می شود حرفه التجاره در آن نیست. پس این مربوط به این مجموع است، مربوط به این مجموع که شد، به ما ارتباطی ندارد.

(سؤال... و جواب استاد:) نزاع ما در باب مشتق روی هیئت فقط است. مجموع که جزئش جزئیت دارد، در تاجر ماده و هیئت روی هم معنایش حرفه التجاره است، این چه ربطی در نزاع در باب مشتق دارد؟ یعنی این مبدأ را در این قالب گذاشته اند، برای این مجموع یک معنی کرده اند، این معنی که دیگر به ما ارتباطی پیدا نمی کند، ما نشستیم فقط در مفاد هیئت مشتق بحث داریم، نزاعی که ما در باب مشتق داریم، آیا در غیر مفاد هیئت است؟ روی هیئت مشتق بحث داریم. پس اگر یک چیزی مجموع ماده و هیئتش یک معنای خاصی پیدا کرد، این دیگر چه ارتباطی به باب مشتق پیدا می کند، در حقیقت تاجر هم کأنّ می شود مثل انسان، انسان ماده و هیئتش دخالت در معنایش دارد، حالا زید را هم می گذاریم کنار، چون آن علم شخص است، یک معنای کلی. انسان چه دخالت در معنایش دارد؟ هم ماده و هم هیئت، در عین اینکه معنایش کلی است. تاجر هم ماده و هیئت مجموعه

این معنی را دلالت می کند. پس همانطوری که انسان هیچ ارتباط به نزاع در باب مشتق ندارد، تاجر هم هیچ ارتباطی به نزاع در باب مشتق نمی تواند پیدا کند، چون این معنای حرفه اش در رابطه با مجموعش است، نه در رابطه با هیئت و نه در رابطه با ماده فقط.

(سؤال... و جواب استاد:) هر چیزی که مثل تاجر شد، همین حکم را دارد، آن هم همین، تخصیص اکثر هم نیست.

(سؤال... و جواب استاد:) عرف اینجا حرفه می فهمد، اشکال به کیست؟ عرف تاجر را به معنای حرفه می فهمد. اما ضارب را به معنای حرفه نمی فهمد. خصوصیتش همان فهم عرف است، فهم خودش است.

این درباره بحث گذشته و آنچه که به نظر می آمد عرض کردیم و در باب تاجر هم آن که نزدیکتر به نظر می آید همین بود که عرض کردیم.

### بیان مراد از کلمه «حال» در بحث مشتق

یکی از مقدماتی که در محل بحث مشتق مطرح شده، این مقدمه است. در عنوان محل نزاع، یک کلمه حال به کار برده شده، آیا مشتق حقیقت است در خصوص ملتبس بمبدأ فی الحال یا اینکه نه، اعم است از ملتبس «بالمبدأ فی الحال و المنقضی عنه المبدأ»؟ مقصود از این کلمه حال که در عنوان نزاع مشتق ذکر شده چیست؟

ما ابتداء برای اینکه در این مسأله گم نشویم و چه بسا انسان که نمی تواند در مسأله ای اظهار نظر بکند، علتش این است که گم شده است در موضوع مسأله و موضوع مسأله خوب برایش روشن نشده که نمی تواند نظر بدهد درباره آن. ابتداء سه احتمال در کلمه حال جریان دارد: یک احتمال، حال نطق، زمان تکلم است، آن زمانی که متکلم می گوید: «زید ضارب حال النطق و حال التکلم». یک حال، حال جری و اطلاق و نسبت است، که این سه، یک معنی دارد؛ یعنی وقتی شما می گوئید: «زید ضارب»، این ضارب را جری و حمل بر زید می کنید، به زید نسبت می دهید و اطلاق می کنید، اینها یک معنی دارد، الجری، النسبه، الاطلاق، حال جری یک وقت ممکن است با حال نطق فرق داشته باشد، اگر شما گفتید: «زید ضارب الآن» اینجا حال نطق شما، با حال جری شما یک حال است، برای اینکه با کلمه الآن می خواهید جری را همین حالا تحقق بدهید، نسبت همین حالا تحقق پیدا می کند، اما اگر شما این طوری گفتید: «زید ضارب امس»، اینجا حال جری و حال نطق بینشان تفاوت پیدا شد، حال نطق و زمان نطق امروز است، اما ضارب را دیروز شما جری بر زید می کنید، می گوئید:

«زید ضارب امس»، پس جری شما، نسبت شما، اطلاق شما، دیروز است، اما تکلمتان الآن است. یک حال سومی هم داریم آن حال تلبس است؛ یعنی آن حالی است که «صدر الضرب من زید»، ممکن

است آن حالی که صدر زید غیر این دو حال باشد، «حال صدر الضرب من زید» ممکن است دو روز قبل باشد؛ یعنی پیروز زید تلبس به ضرب پیدا کرد، «بأن تحقق منه الضرب»، نسبت را شما دیروز می دید، تکلمتان امروز است. پس این حالها از نظر زمان کاملاً اختلاف پیدا کرد، حال التکلم الان، حال النسبه دیروز، حال التلبس پیروز.

### نظر مرحوم آخوند(ره) در مراد از «حال»

وقتی که این عناوین روشن شد، مرحوم آخوند در کفایه، می فرماید: این حالی را که ما در عنوان نزاع ذکر کردیم، حال نسبت است، لکن همانطوری که محشی بزرگوار که از تلامذه مرحوم آخوند بوده، مرحوم مشکینی(ره) می فرماید: این سهو قلم است و مؤیدش هم، مطلب خود مرحوم آخوند است، ایشان در عبارت، حال تلبس را ذکر کرده اند، اما واقعه عبارت از حال نسبت است، برای اینکه در این مثالی که ما الآن ذکر کردیم که من حالا- می گویم: «زید ضارب»، اما با کلمه «امس» ظرف نسبت را دیروز قرار می دهیم، در حالی که تلبس عبارت از پیروز بوده، آیا اینجا چه حالی را ما باید ملاحظه کنیم؟ یعنی آنهایی که می گویند: «مشتق حقیقه بالخصوص فی المتلبس بالمبدأ بالحال» آیا مقصودشان چیست؟ در این مثالی که ما ذکر می کنیم، آیا در اینجا مثال برای متلبس بالمبدأ است یا مثال برای منقضی عنه المبدأ است؟ اگر ما ملاک را عبارت از حال تلبس بگیریم، حال تلبس به دو روز قبل برمی گردد، اما اگر ملاک را عبارت از حال نسبت بگیریم، نسبت مربوط به دیروز است و دیروز اگر نسبت واقع شد، این به لحاظ واقعیت منقضی عنه المبدأ است، برای اینکه تلبس در دو روز قبل واقع شده است و قبل از دیروز تحقق پیدا کرده است.

### بیان صحیح در مراد از «حال»

پس آن چه ملاک است، آنچه عمده در محل بحث است این است که ما ملاک را حال نسبت قرار بدهیم؛ یعنی ملاحظه کنیم ببینیم این زیدی را، که اطلاق ضارب بر او می کنیم، این زیدی که جری ضارب بر او می شود، این زیدی را که نسبت ضارب به او می دهیم، آیا در حال نسبت ما و در حال جری ما این تلبس به مبدأ داشته؟ یا در حال نسبت، منقضی عنه المبدأ است؟ محور و ملاک عبارت از حال نسبت شماست، نه حال تلبس او و نه زمان نطق شما، شما ضارب را چه موقع می خواهید بر این اطلاق کنید؟ چه موقع می خواهید به این نسبت بدهید؟ و همین طور در آینده اگر من گفتم: زید فردا ضارب است، اما حقیقتاً تلبس به ضربش امروز است، همین الآن که من دارم صحبت می کنم این متلبس به ضرب است، اما نسبت من به لحاظ فردا است؛ یعنی می گویم: «زید سیتحقق منه الضرب غدا»، ضارب را این طوری می خواهم تطبیق بر زید کنم، «زید ضارب غدا» به این صورت حمل کنم،

آیا این منقضى عنه المبدأ است یا متلبس بالمبدأ فى الحال است؟ این واقعه منقضى عنه المبدأ است، برای اینکه فردا که شما جری ضارب بر زید می کنید، زید هیچ گونه تلبس به ضرب ندارد و انقضى عنه الضرب ولو اینکه ضرب حالا تحقق پیدا کند و حالا تلبس به مبدأ داشته باشد.

لذا مرحوم آخوند با تصحیح کلامشان و با اینکه تفریعتشان هم شهادت بر این معنا می دهد، ایشان تمام الملائک را عبارت از حال نسبت می بیند. غدا، غد محور است فردا، فردا معتبر است، دیروز، دیروز معتبر است، امروز هم امروز معتبر است؛ یعنی اگر گفتید: «زید ضارب الآن» و نسبت ضارب در همین حال تحقق پیدا کرد، در همین حال باید ملاحظه کنیم ببینیم آیا تلبس به ضرب دارد یا نه؟ اگر الآن تلبس به ضرب داشت این متلبس بالمبدأ و فى الحال است و اگر دیروز متلبس بوده انقضى عنه المبدأ و تلبس در زمان گذشته تحقق پیدا کرده است. لذا مرحوم آخوند سعی کرده اند که کلمه حال از حال نطق و زمان نطق، بیرون ببرند و بعد حال را به عنوان حال نسبت مطرح کنند، حال جری مطرح کنند، حال اطلاق مطرح کنند، البته بیان ایشان در رابطه با از بین بردن زمان نطق یک بیان خوبی هست.

### وجه عدم اراده زمان نطق از کلمه «حال»

اما نکته ای را که ایشان غفلت کرده اند و در کلمات دیگران از محققین هم ناخودآگاه مطلب را بیان کرده اند، اما رمز مطلب بیان نشده، تنها در بین این کتابهایی که من ملاحظه کردم، رمز مطلب را سیدنا الاستاذ الاعلم الامام (ره) فقط ایشان بیان کردند. من حالا در کتابهایی که دیدم رمز مسأله را ایشان بیان کردند، رمز این است، ما اگر پای نسبت را در کار آوردیم، معنایش این است که باید قضیه حمله تشکیل بدهیم، نسبت کجا تحقق پیدا می کند؟ جری کجا تحقق پیدا می کند؟ اطلاق کجا تحقق پیدا می کند؟ آنجایی که پای قضیه باشد؛ یعنی شما بگویید: «زید ضارب» بنشینم بحث بکنیم که این جری ضارب بر زید به لحاظ چه حالی است و به لحاظ چه حالی این نسبت تحقق پیدا کرده؟ جری همیشه ملازم با تشکیل قضیه است، در حالی که ما در باب معنای مشتق و هیئت مشتق به قضیه چه کار داریم؟ ما وقتی که می خواهیم هیئت ضارب را معنی کنیم، وقتی که می خواهیم به کتاب لغت برای معنای هیئت ضارب مراجعه کنیم، مگر آنجا موضوعی مطرح است؟ مگر آنجا قضیه ای تشکیل شده است؟ همانطوری که به لغت مراجعه می کنیم و سایر لغات را از لغت استفاده می کنیم، می خواهیم به لغت مراجعه کنیم و ببینیم هیئت فاعل معنایش چیست؟ در رسیدن به هیئت فاعل ما به قضیه و نسبت چه کار داریم، یعنی اگر تشکیل قضیه نباشد هیئت فاعل معنی دارد یا نه؟ آیا کسی باید هیئت فاعل را معنایش بفهمد که اول یک قضیه تشکیل بدهد؟ تشکیل قضیه بعد الوضع است، اول واضع هیئت را وضع می کند، بعد من و شما قضیه تشکیل می دهیم و نسبت می دهیم ضارب را به

زید. نوبت به قضیه نرسیده، نوبت به تشکیل «زید ضارب» نرسیده ما می خواهیم ببینیم «ما معنی هیئت فاعل؟»، آن وقت درست است که شما بگویید: که در معنای هیئت فاعل تلبس به مبدأ حال نسبت، نسبت به چه؟ چیزی نداریم که ما به آن نسبت بدهیم، در موقع وضع و هنگام وضع در آنچه که در لغت نوشته شده، در مراجعه به کتاب لغت و بعد هم در بحث اصولی، آیا این بحث اصولی که ما در باب مشتق مطرح کردیم و گفتیم: در معنای «زید ضارب» می خواهیم بحث کنیم؛ یعنی اول باید یک قضیه ای تشکیل بدهیم یک جری ضارب بر زید درست کنیم، یک نسبت ضارب به زیدی درست کنیم، بعد بحث کنیم که آیا مقصود از حال، حال تلبس است، حال نسبت است، حال نطق است، مخصوصاً این حال، نسبتی که مرحوم آخوند خلیلی روی آن تأکید دارند که این دیگر مسأله را بدتر از همه آن حالات می کند؟ حال نسبت چه ارتباطی به معنای مشتق دارد؟

به عبارت اصطلاحی: ما در مفهوم تصویری ضارب بحث می کنیم، در معنای تصویری هیئت مشتق بحث می کنیم. همانطوری که وقتی شما به کتاب لغت مراجعه می کنید، انسان را می خواهید ببینید معنایش چیست، در رابطه با چه چیز انسان شما به کتاب لغت مراجعه می کنید؟ می گوید:

معنای انسان، کاری به قضیه ندارید شما، می خواهید ببینید این مفرد معنایش چیست، معنای تصویری انسان چیست. برای فهم معنای تصویری انسان، شما به کتاب لغت مراجعه می کنید. در باب هیئت و فاعل هم مسأله همین طور است، حساب موضوع و محمول، تشکیل قضیه حملیه و نسبت و جری و اطلاق و اینها، اینها چه ارتباطی به مسأله نزاع در باب مشتق دارد؟ بحث روی یک مفهوم تصویری است، رمز مسأله همین نکته است که امام بزرگوار این را ذکر فرمودند و در کتابی من ندیدم به این صورت رمز مسأله را بیان کرده باشد و واقع مسأله هم همین است که ما در باب هیئت مشتق روی هیئت ضارب بحث داریم، موضوعی در کار نیست محمولی در کار نیست، می خواهیم ببینیم «ما معنی هیئه فاعل؟» همین مقدار، این یک نکته. نکته دیگر هم.

(سؤال... و جواب استاد:) با قطع نظر از ماده که هیئت نمی تواند تحقق پیدا کند، مبدأش که ضرب است، به زید چه ارتباطی دارد؟ شما که مشتق را جری بر مبدأ نمی کنید، مشتق را جری بر ذات می کنید، می گوید: «زید ضارب»، زید چه نقشی دارد بر معنای هیئت فاعل که شما قضیه حملیه در اینجا تشکیل می دهید و حال نسبت درست می کنید، این نسبتها بعد وضع الواضع است، اول واضع هیئت فاعل برای معنای خودش وضع می کند، بعد شما قضیه «زید ضارب» را تشکیل می دهید. آن وقتی که واضع می خواسته هیئت فاعل را برای معنایش وضع کند، ضارب را جری بر چه کسی کرده که شما می گوید: آیا ملاک عبارت از حال نسبت است؟ ضارب را به چه کسی نسبت داده؟ به هیچ کس نسبت نداده. بحث در نسبت نبوده. بحث در معنای تصویری هیئت فاعل بوده، با قطع نظر از زید و عمرو و بکر و امثال ذلک من الذوات.

یک خصوصیت کوچک هم عرض می‌کنم و نتیجه برای درس بعد ان شاء الله. آن خصوصیت این است: ما در باب هیئات افعال، فعل ماضی و مضارع و امثال اینها زحمت کشیدیم و هیئات افعال را از دلالت بر زمان، منسلخ کردیم، گفتیم: هیئت فعل ماضی، لا یدل علی زمان ماضی، هیئت فعل مضارع لا یدل علی زمان حال و استقبال. زمان را از مفهوم فعل جدا کردیم. در باب مشتقات که اینها فعل هم نیستند، تا اینکه کسی خیال کند که زمان در آنها دخالت دارد، مشتقات اسم هستند. ضارب را شما می‌گویید: اسم فاعل، نمی‌گویید: فعل فاعل، ضارب اسم فاعل است، مضروب اسم مفعول است و اگر اینها اسم هستند که قطعا اسم هستند، مسأله زمان در مفاد اسم بلااشکال دخالت ندارد، ما نمی‌توانید در معنای هیئت فاعل زمان را بیاوریم. ما زمان را از فعل هم خارج کردیم، حالا بیاییم سراغ اسم، زمان را داخل در معنای اسم کنیم. پس این مقدمه هم روشن است که این مشتقات «بما آنها اسامی لافعال» بلا اشکال، زمان در مفاد اینها، نمی‌تواند نقش و دخالت داشته باشد، حالا با حفظ این دو مقدمه که یکی بحث ما در معنای تصویری هیئت است و یکی زمان در معنای اسم بلااشکال دخالت ندارد، آن وقت بینیم محل نزاع را در باب مشتق چگونه باید تحریر کنیم.

### پرسش:

۱ - چرا اسم مفعول از محل نزاع خارج نیست؟

۲ - آیا اختلاف میان تاجر و ضارب، در کیفیت وضع است؟

۳ - مراد از کلمه «حال» در بیان آخوند چیست؟

۴ - چرا حال به معنای حال نطق نمی‌تواند باشد؟



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### اقسام حال در عنوان مشتق

در رابطه با عنوان حال، ما ابتداءاً سه حال داریم: يك حال نطق، یعنی زمانی که تکلم تحقق پیدا می کند و یکی حال نسبت، یعنی زمانی که متکلم عنوان ضارب را اطلاق بر زید می کند و نسبت به زید می دهد. یکی هم حال تلبس؛ یعنی زمانی که به حسب واقع این ذات متلبس به این مبدأ شده و این مبدأ از او تحقق پیدا کرده است. در مثالی که در درس قبل عرض کردیم این معنی کاملاً روشن بود، اگر صدور ضرب از زید پریروز بوده، نسبت، دیروز واقع می شود، تکلم امروز؛ یعنی امروز می گوید: «زید ضارب امس» پس ما در حقیقت سه روز داریم: زمان نطق و تکلم که امروز است، زمان نسبت که دیروز است به لحاظ کلمه امس، زمان تلبس و اتصاف به ضرب به حسب واقع و صدور ضرب که پریروز است. پس در همین مثال همه حالات ثلاثه مجتمع هستند.

(سؤال... و جواب استاد:) امس؛ یعنی دیروز، ضرب پریروز واقع شده، لکن جری شما و نسبت شما دیروز بوده است، مثل اینکه به جای ضارب، شما بگویید: «زید تحقق منه الضرب امس»، نسبت شما چه موقع است؟ تحقق ضرب را چه موقع نسبت به زید می دهید؟ دیروز، منتها در «تحقق منه الضرب»، بلاشکال مجاز است، اما در این مثال محل بحث که آیا مجاز یا حقیقت است؟  
آنهايي که

مشتق را حقیقت در اعم می دانند، چه شما بگویید: «زید ضارب» پیروز و چه بگویید: که «زید ضارب» پیروز، هر دو حقیقت است، اگر مشتق حقیقت در اعم شد، لازمه اش این است که برای شما مثلاً- فرقی نکنند که زید پیروز ضارب بود، یا زید پیروز ضارب بود، با اینکه پیروز «انقضی عنه المبدأ» است و اما اگر مشتق حقیقت در اعم شد، دیگر فرقی بین متلبس و منقضی نمی کند.

(سؤال... و جواب استاد:) «زید ضارب» نسبت هست یا نیست؟ اَمس برای چه آمده، مگر اَمس قیدش نیست؟ مگر ظرفش نیست؟ این ظرف زمانی چیست؟ ظرف زمانی نسبت است، علی کل حال شما مگر ادبیات نخواندی، اگر از شما پرسند «زید ضارب اَمس»، این اَمس ظرف زمانی چیست؟ شما چه جواب می دهید؟

در این مثال مذکور، سه حال کاملاً- مشخص است: حال نطق، عبارت از همین زمانی است که من دارم حرف می زنم، حال نسبت، پیروز است که با کلمه «اَمس» به عنوان ظرف زمانی و قید زمانی نسبت، زمان نسبت را مشخص می کنند، برای اینکه نسبتها از نظر زمان فرق می کند، یک وقت پیروز خانه شما آمده شما به او نسبت می دهید که پس پیروز آمده، پس نسبت شما به لحاظ پس پیروز است، اما واقع مطلب پیروز است، نطق شما هم حالا است. پس زمان نسبت؛ یعنی آن زمانی که شما ضارب را جری بر زید می کنید، حمل و اطلاق بر زید می کنید، در مثالی که ما عرض کردیم «زید ضارب اَمس»، زمان جری عبارت از پیروز است؛ یعنی ضارب را به لحاظ پیروز من نسبت به زید می دهم نمی گویم: امروز ضارب است، نمی گویم: پیروز ضارب است، می گویم: پیروز ضارب است، ضاربیت جری بر زید می شود، با ظرف زمانی پیروز، حال تلبسش در این مثالی که ذکر کردیم، پیروز بوده؛ یعنی زمانی که به حسب واقع «صدر منه الضرب و تلبس بالضرب»، این زمان پیروز بوده است.

### مقصود مرحوم آخوند(ره) از حال در باب مشتق

مرحوم آخوند(ره) می فرماید: مقصود از حال، در عنوان نزاع در باب مشتق حال تلبس است و گفتیم مرحوم مشکینی می فرماید: سهو قلم شده، ملا-ك حال نسبت است، حال جری است، حال اطلاق است و این حرف هم درست است؛ یعنی نظر مرحوم آخوند همین است. حالا- کلمه تلبس یا سهو قلم از ایشان شده، یا مربوط به نساخ و نویسندگان کتاب بوده، بالاخره اشتباهی در این رابطه هست و الا- مثالهایی که ایشان بعداً می زنند و نتایجی که می گیرند روی همان حال نسبت است. اما مسأله واقعی غیر از این حرفهاست. مطلب نه حال نسبت، نه حال نطق، نه حال تلبس است، به خاطر اینکه اولاً زمان به هرچه اضافه بشود، چه زمان به حال نطق اضافه بشود زمان النطق، چه زمان به نسبت اضافه شود و بگوییم: زمان النسبه و چه زمان به تلبس اضافه شود و بگوییم: زمان تلبس، اصلاً

زمان در مفهوم مشتق معنی ندارد، ما به زحمت و با دلیل ثابت کردیم که حتی در مفاد افعال هم زمان دخالت ندارد، مشتقات که از اسماء هستند و هیچ گونه عنوان فعل ندارد و اسماء هم بلا اشکال به اتفاق اهل عربیت اسم دلالت بر زمان نمی کند، اگر اسم دلالت بر زمان نکرد، پس یعنی چه که بگوییم:

در معنی مشتق زمان نطق مطرح است، زمان نسبت مطرح است، زمان تلبس مطرح است؟ اصلاً معنی ندارد پای زمان را ما در مفهوم مشتق و معنای مشتق باز کنیم.

لذا پای زمان از معنای مشتق به طور کلی بریده می شود.

نکته بالا-تر این بود که ما نزاعمان در باب مشتق در معنای خود مشتق است؛ یعنی می خواهیم ببینیم، ما وضع له هیئت مشتق چیست؟ هیئت مشتق معنایش چیست؟ و مسأله تشکیل قضیه حملیه، اینها یک مسائلی است که بعد از وضع تحقق پیدا می کند، شما وقتی که می خواهید معنای انسان را بفهمید، هیچ می روید سراغ این معنی که مثلاً جری انسان بر زید این چه نوع جری است؟ حمل انسان بر زید این چه نوع حملی هست؟ آیا اینها ارتباط به ما وضع له معنای انسان دارد؟ اینها ارتباط به تشخیص موضوع له معنی انسان دارد؟ وقتی که انسان برای تشخیص موضوع له انسان به کتاب لغت مراجعه می کند، فقط خودش هست و کلمه انسان، خودش است و «هذا اللفظ»، دیگر کاری به چیز دیگر ندارد، کاری ندارد به اینکه «زید انسان» چه قضیه ای هست، «عمر و انسان» چه نوع قضیه ای است، این دو مسأله ربطی به هم ندارد. اول باید معنای انسان مشخص بشود، معنای محمول مشخص شود، بعد بیاییم سراغ قضیه حملیه، بعد بیاییم سراغ جری این معنی بر یک موضوع. لذا چه معنا دارد که ما در موضوع له هیئت مشتق، زمان جری را مطرح کنیم، زمان نسبت را مطرح کنیم؟ و حتی زمان نطق هم معنی ندارد، برای اینکه در «ما وضع له اللفظ»، کاری به حال نطق ندارند. اگر انسان را برای یک معنی وضع می کنند، اگر حالا در عالم یک نفر هم پیدا نشد که لفظ انسان را نطق به آن بکند این ضربه ای به حقیقت وضع می زند؟ وضع قبل از مسأله نطق است. وضع تقدم بر مسأله نطق دارد، وضع مشروط به نطق نیست که ما بیاییم در ما وضع له معنای مشتق، زمان نطق را دخالت بدهیم، زمان تکلم به این کلمه را ملاحظه کنیم، اصولاً تکلم به یک لفظ این متأخر از لفظ است، معنای لفظ بستگی به تکلم ندارد، معنای لفظ متوقف بر تکلم نیست، لفظ در رتبه متقدم است، واضعی است که لفظی را وضع کرده برای یک معنی، بعد از آنکه حساب وضع تمام شد، آن وقت شما این لفظ را در این معنی استعمال می کنید.

زمان نطق و حال نطق معنا ندارد که در معنای موضوع له دخالت داشته باشد. اول وضعی تحقق پیدا می کند، لفظی در برابر معنایی وضع می شود، بعد نوبت به نطق و تکلم به آن لفظ می رسد، چه معنی دارد که ما مسأله نطق را که متأخر از وضع است، برای آن در موضوع له ناطق و ضارب حساب باز بکنیم و بگوییم: «متلبس بالمبدأ فی حال النطق»؟ علاوه بر آن اشکال اول این زمان نطق و زمان

نسبت، این خصوصیت را دارد.

## اشکال حال به معنای تلبس

زمان تلبس اشکال دیگری دارد که از همه اینها مسأله اش روشن تر است و آن این است که اگر ما بخواهیم نزاع در باب مشتق را به این صورت مطرح کنیم که آیا مشتق حقیقت است در «متلبس بالمبدأ فی حال التلبس أو الاعم منه و ما انقضی؟» در همان منقضی هم «متلبس بالمبدأ فی حال التلبس» است، در حال تلبس نمی شود که متلبس به مبدأ نباشد. آیا در حال تلبس امکان دارد که متلبس به مبدأ نباشد؟ همین منقضی عنه المبدأ هم ما می توانیم قسم بخوریم که «انه كان متلبسا بالمبدأ فی حال التلبس»؟ آیا در حال تلبس، این متلبس به مبدأ نبوده است؟ همین منقضی هم در حال تلبس «متلبس بالمبدأ» بوده است. پس اینکه ما عنوان منقضی را در عنوان «متلبس بالمبدأ فی الحال» قرار می دهیم معنا ندارد که حالش حال تلبس باشد، «متلبس بالمبدأ فی حال التلبس»، این یک معنایی است که برای منقضی هم ثابت است، منقضی هم در حال تلبس «كان متلبسا بالمبدأ»، آیا منقضی در حال تلبس «لم یکن متلبسا بالمبدأ»؟ پس باید یک عنوانی باشد که در مقابل منقضی قرار بگیرد و اگر حال را شما بخواهید حال تلبس بگیرد به نظر من اصلا باطل می شود محل نزاع را به این صورت تحریر کردن و به این کیفیت در آوردن. پس چه باید کرد بعد از آن که مسأله زمان به طور کلی نقش ندارد در معنای مشتق و بعد از آن که زمان نطق و زمان نسبت متأخر از وضع است و ما وضع را داریم بررسی می کنیم و به تعبیر سیدنا الاستاذ(ره)، مفهوم تصویری هیئت مشتق را داریم بررسی می کنیم کاری به نسبت نداریم کاری به «زید ضارب» نداریم، نفس هیئت فاعل و معنایش را می خواهیم بررسی کنیم، معنایش هم به صورت مفرد مطرح است، به صورت معنای تصویری مطرح است. پس باید یک معنای تصویری خالی از زمان به عنوان معنای مشتق در نظر بگیریم، حالا آن معنا چیست؟

آن معنا این است که آنهایی که قائلند به اینکه مشتق حقیقت در خصوص متلبس است، می گویند:

هیئت فاعل یک معنایی دارد که این معنی لا ینطبق الا بر آنهایی که ضرب از آنها تحقق پیدا می کند، در حال تحقق مبدأ هست، کلمه حال را نمی آوریم آن که «یصدر منه الضرب»، آن که «یصدر منه القتل»، آن که «یصدر منه القیام»، آن که «یصدر منه القعود» و هكذا. اما آنهایی که می گویند: مشتق حقیقت در اعم از متلبس و منقضی است، می گویند: یک معنای وسیع تری، معنای مشتق است که آن معنای وسیع تر هم بر زید در حال زدن کتک منطبق است و هم بر زید بعد از انقضاء زدن و بعد از گذشتن زدن منطبق است. قدر جامعش یک معنای وسیعی است. پس در حقیقت با حذف کلمه حال و حذف کلمه زمان باید ما یک چنین مطلبی را در رابطه با مشتق مطرح بکنیم، مثلا در فارسی می گوییم: وقتی که ما ضارب را به زننده معنی می کنیم آیا زننده قدر جامع بین افرادی است که در حال ضرب هستند

یا اینکه اگر ضرب هم از آنها تحقق پیدا کرده و انقضی، باز هم اینها کلمه زنده بر آنها منطبق می شود و عنوان زنده بر آنها انطباق پیدا می کند و اصلاً صحبتی از زمان به آن معنی مطرح نیست به هیچ کیفیتی در این رابطه؟ این حرف ما را جمعی از محققین فرموده اند اما رمز مسأله و آن کلید مسأله در کلام آنها مطرح نشده، اما در کلام امام بزرگوار(ره) خیلی روشن، رمز این مسأله بیان شده که ما نزاعمان در یک مفهوم تصویری خالی از زمان است و در معنای مفرد غیر مشتمل بر زمان است، باید یک چنین چیزی را ما محل نزاع در باب مشتق قرار بدهیم.

اصل این مسأله به این کیفیت روشن است، لکن یک اشکالی در اینجا پیدا شده و آن این است که بعضی از مشتقات داریم که اینها عنوان تلبس به مبدأ در آنها نیست؛ یعنی این طور نیست که یک ذاتی باشد و تلبس آن ذات به مبدأ، در باب ضاربی که منطبق بر زید است، حالا- ذاتی داریم و تلبس ذات به ضرب مسأله ای نیست، اما یک سری مشتقات داریم، مثل «معدوم» و مثل «ممتنع» اینها هم ذاتی داریم که متلبس به عدم است، ذاتی داریم که متلبس به امتناع است، اگر ذات متلبس به عدم داشته باشیم، روی آن قاعده فرعی که شما در منطق و فلسفه ملاحظه کردید که «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، شما اگر بخواهید تلبس به عدم را برای ذات ثابت کنید، این فرع این است که ذات ثبوت داشته باشد، ذات تحقق داشته باشد؛ یعنی یک ذات متحققی داریم که «یتلبس بالعدم»، یک ذات متحققی داریم که «یتلبس بالامتناع»، آیا این طوری است؟ اینها که با هم جمع نمی شود، وجود یک ذات و در عین حال، اتصاف و تلبس به عدم، غیر قابل اجتماع است. وجود ذات و در عین حال تلبس به امتناع این غیر قابل اجتماع است، پس شما در «معدوم و ممتنع» با اینکه جزء مشتقات است، مسأله را چطور بررسی می کنید؟

جواب این است که آن قاعده فرعی ای که شما در منطق و فلسفه خواندید که «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، این برای آنجایی است که واقعا ذاتی باشد و تلبس به شیئی و اتصاف به شیء ذاتی باشد. اگر ما در معنای مشتق ترکب قائل شدیم و ذات را در معنای مشتق اخذ کردیم، این اشکال شما وارد است، اما اگر در بحث آینده مهمی که ما در پیش داریم که آیا مشتق دارای معنای بسیط است یا دارای معنای مرکب؟ آیا ذات به صورت جزئیت در معنای مشتق هست یا نه؟ اگر ما آنجا اختیار کردیم که ذات در معنای مشتق نیست، مشتق یک معنای بسیطی دارد، اگر معنای بسیط داشت، دیگر «ثبوت شیء لشیء» در معنای مشتق مطرح نیست، در معنای مشتق اگر ترکب مطرح باشد، «ثبوت شیء لشیء» است و قاعده فردیت اقتضا می کند که مثبت له باید وجود داشته باشد و ثبوت داشته باشد، اما اگر ما برای مشتق بساطت قائل شدیم و گفتیم مشتق یک مفهوم تصویری بیشتر ندارد و ترکیبی در معنای مشتق وجود ندارد، در باب معدوم و ممتنع هم هیچ مانعی ندارد، ما «ذات ثبت له العدم» نمی خواهیم، «ذات ثبت له الامتناع» نمی خواهیم، معدوم خودش حکایت از یک معنای

بسیط می کند، ممتنع خودش دلالت بر یک معنای بسیط می کند بدون اینکه قاعده فرعیّت در اینجا جریان داشته باشد.

اگر «معدوم و ممتنع» را به تنهایی ملاحظه کنیم، شما بگویید: ما نیاز به ذات نداریم و همان بساطت، مسأله را از قاعده فرعیّت بیرون می برد. اما اگر ما یک قضیه حملیه تشکیل دادیم، گفتیم:

«زید معدوم» آیا اینجا هم قاعده فرعیّت نیست، «زید معدوم» با «زید قائم» چه فرق می کند، همان طوری که در «زید قائم، ثبوت القائم لزید فرع ثبوت زید» است در «زید معدوم» هم باید این حرف را بزنید، «ثبوت العدم لزید، فرع ثبوت زید». چه فرق است بین «زید معدوم و زید قائم»؟ و همین طور بالاتر در قضیه «شریک الباری ممتنع». مگر این قضیه موجه نیست؟ مگر قضیه اثباتیه نیست؟ اگر قضیه اثباتیه شد، «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» پس باید شریک الباری وجود داشته باشد، تا شما ممتنع را برای آن بار بکنید. آیا جمع بین این دو ممکن است که از یک طرف بگوییم که ممتنع است شریک الباری تحقق پیدا کند، از یک طرف هم بگوییم که «شریک الباری ممتنع، قضیه حملیه موجه» و در قضیه موجه، قاعده فرعیّت جریان پیدا می کند «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»؟، در این دقت کنید، ببینیم چه راه حلی برای این قضایا می توانیم داشته باشیم گرچه این به اصل بحث مشتق ما ارتباط ندارد، لکن به تناسب وقتی که ما «معدوم و ممتنع» را بحث کردیم حالا قضیه حملیه اش را هم مانعی ندارد که در آن وارد بشویم ان شاء الله.

### بحث اجتماعی

یک نکته ای به ذهن من آمد که این را به عنوان تذکر خدمت شما برادران عرض کنم. شما می دانید که جامعه ما به این تعبیری که من عرض می کنم شاید اغراق هم نباشد، اینها جدید الاسلام هستند؛ یعنی با احکام اسلام تازه دارند برخورد می کنند، تازه دارند آشنا می شوند. کثیری از احکام اسلام در زمان طاغوت اصلاً مورد فراموشی جامعه ما قرار گرفته بود. اگر کسی یک جنایتی می کرد، یک زنایی انجام می داد می بردند یک مقدار حبسش می کردند و بعد هم رهاش می کردند. سرقتی انجام می داد یک مقدار حبسش می کردند و رهاش می کردند. در حقیقت زندان به عنوان یک کیفر برای همه جنایات مطرح بود. گاهی در موارد قتل، یک اعدامی تحقق پیدا می کرد. جامعه ما الآن با قوانین اسلام تازه دارد آشنا می شود، لذا یک نوع ثقلت و سنگینی در برخورد با احکام اسلام برای اینها مطرح است. اینها خیلی به نظرشان سنگین می آید که یک کسی وارد یک خانه ای بشود در شب و مثلاً یک قالیچه چهار پنج هزار تومانی را بدزدد و ببرد یک جنایت یک ساعتی، یک سرقت پنج هزار تومانی، بعد هم بیایند انگشت های او را ببرند و الی الابد فاقد انگشت بشود. این برای مردم سنگین است و همین طور خود اصل مسأله قصاص که در اوائل انقلاب یکی از چیزهایی که انقلاب را به

وسیله آن زیر سؤال قرار داده بودند و مخصوصاً روشنفکران غیر مسلمان، همین مسأله قصاص بود.

چه حملاتی به قصاص کردند، چقدر قصاص انقلاب را زیر سؤال بردند با اینکه این قصاص را امام بزرگوار از جیب خودش در نیاورده بود. این صریح آیات متعددی از قرآن مجید است که در رابطه با قصاص وارد شده، اما روی اینکه اینها طرز برخوردشان با مسائل یک طرز خاصی بود برای آنها سنگین بود و چه بسا هم خیال می کردند که اینها نقطه ضعف است و از این راه می توانند ضربه ای به انقلاب بزنند. من به آنها کاری ندارم، من به جامعه خودمان کار دارم.

این وظیفه من و شماست که اولاً یک مقدار فلسفه این احکام را خودمان بررسی کنیم مطالعه کنیم، آشنا بشویم و ثانیاً مردم را در جریان بگذاریم، مردم را آشنا کنیم با این فلسفه ها، چون مردم جدید العهد هستند اینها خیلی به نظرشان سنگین می آید، لذا باید برایشان توضیح داده شود و فلسفه اینها برایشان گفته بشود. مخصوصاً با تبلیغات سوئی که دنیا در رابطه با این مسائل دارد، دنیا می گوید: کسی که قتلی انجام می دهد این مریض است، مریض را چه باید کرد؟ مریض را نباید به جرم مرضش کشت، بلکه مریض را باید مداوا کرد. مریض را باید از کسالتش بیرون آورد!! یک سلسله حرفهای این طوری در ذهن مردم می آورند، اینها را انسان با مطالعه و مراجعه به علل این احکام و فلسفه این احکام که اکثراً اگر انسان دقت کند، فلسفه اینها خیلی روشن و خیلی قابل قبول است، منتها هم نیاز به یک مقدار بررسی دارد و هم نیاز به تبیین صحیح دارد که انسان درست بتواند مسأله را بیان و روشن کند.

مثلاً در باب قصاص یک وقتی هم من عرض کردم، خود قرآن دارد این مطلب را بیان می کند.

قرآن می گوید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» حیات جامعه بستگی به قصاص دارد. اگر کسی امنیت نفسی نداشته باشد، اگر کسی بزند دیگری را بکشد بعد هم ما بگوییم: که این قاتل مریض است و مریض هم باید معالجه بشود، پس خوب است همه بیمارستانها را پر از این مریضها بکنیم و جان تمام مردم هم در مخاطره بیفتند! درست است این مسأله؟! شما که به عنوان مریض با اینها برخورد می کنید و می گوئید مریض را باید مداوا کرد، شما یک بعد قضیه را ملاحظه کرده اید و آن بعد شخصی قاتل است. البته هر قاتلی دچار اشتباه است، هر قاتلی دچار تخیل و اعتقاد خلاف واقع است، باید روشن بشود باید از کسالتهای جهل و امثال ذلک بیرون بیاید، اما این در رابطه با قاتل اینطور است، در رابطه با مردم مسأله چیست؟ مردم در خطرند، مردم در مخاطره جانیشان هستند. در این صورت مردم دیگر امنیت نفسی ندارند و اگر جامعه ای امنیت نفسی در آن وجود نداشته باشد، چطور این جامعه می تواند به حیاتش به زندگی خودش ادامه بدهد؟ این بعد مسأله را اینها ملاحظه نمی کنند، این بعد مسأله را اینها نمی بینند.

در همین جریانی که دیروز در قم به نام رجم تحقق پیدا کرد، این مردم در ذهنشان می آید مگر چه

شده که یک انسانی را به این صورت که به نظر من بدترین صورت قتل عبارت از همین صورت است؛ یعنی با شکنجه ترین و ناراحت ترین نوع کشته شدن این نوع کشته شدن است، به چه مناسبت چنین مسأله ای تحقق پیدا می کند؟ اگر مردم را روشن کنید که اگر زنی سه سال نسبت به شوهرش فرضاً خیانت کرده و امنیت عرضی را از شوهر خودش سلب کرده، اگر با او این نوع معامله نشود، دیگر چه موقع می تواند امنیت عرضی پیدا کند؟ چه موقع می تواند با طمأنینه خاطر از منزل خودش خارج بشود؟ چه موقع می تواند با اطمینان با همسایگان و بستگان خودش رفت و آمد بکند؟ باید این امنیت عرضی کاملاً حفظ بشود و راهش همین است، کسی که خیانت می کند و این امنیت را در خطر می اندازد، تنها حساب خودش نیست. این امنیت عرضی جامعه را به خطر می اندازد، این باید به اشد انواع عذاب و به اشد انواع قتل مبتلا بشود تا دیگران حساب خودشان را بکنند و در این وادی بسیار خائنه و غیر مشروع قرار نگیرند و همین طور در باب دزد و امثال ذلک.

مقصود این است که این یک وظیفه ای است برای من و شما که در درجه اول خودمان تا حدی از فلسفه این احکامی که تازه در جامعه ما دارد پیاده می شود و از نظر مردم یک نوع ثقات و سنگینی دارد اطلاع حاصل کنیم و بعد هم مردم را روشن کنیم تا ان شاء الله با احکام اسلام آشنا بشوند.

### پرسش:

- ۱ - مقصود مرحوم آخوند(ره) از حال، در باب مشتق چیست؟
- ۲ - مشتق حقیقت در متلبس به مبدأ در حال تلبس است یا اعم از آن و ما أنقضی؟
- ۳ - معنای مشتق بسیط است یا مرکب؟

ص: ۵۹۱



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### حمل اولی ذاتی و شایع صناعی

تلبس به مبدأ و اتصاف به مبدأ در تمامی مشتقات به حسب خودشان تحقق دارد، حتی در مشتقاتی مثل معدوم و ممتنع باز همان معنای تصویری مشتق در مثل معدوم و ممتنع با توجه به دو جهت، یکی اینکه: مشتق دارای یک معنای تصویری و معنای مفردی است، دوم اینکه: در معنای مشتق همانطوری که بعد بحث می کنیم، ترکب وجود ندارد، بلکه مشتق دارای یک معنای بسیط است. معنای ضارب، «ذات ثبت له الضرب»، معنای مشتق یک معنای بسیطی نیست لذا در باب معدوم و ممتنع هم همین معنای بسیط تصویری وجود دارد. «معدوم: ذات ثبت له المعدومیه» نیست تا اینکه شما به قاعده فرعیّت تمسک بکنید و بگویید: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، این حرفها در نفس عنوان معدوم و ممتنع قابل حل است، لکن مشکله ای که در اینجا پیش می آید این است که اگر ما از این معدوم و ممتنع یک قضیه حملیه تشکیل بدهیم و بگوییم که «زید معدوم» و «شریک الباری ممتنع»، وقتی که قضیه حملیه تشکیل شد، حمل یک وقت، حمل اولی ذاتی است، ملاک حمل اولی ذاتی اتحاد مفهوم است، یک وقت حمل شایع صناعی است، ملاکش اتحاد در وجود است در مثل «زید معدوم» و «شریک الباری ممتنع» قضیه حملیه، حملش حمل اولی ذاتی

نیست، مفهوم شریک الباری، غیر از مفهوم ممتنع است، مفهوم زید، غیر مفهوم معدوم است، لابد حملش حمل شایع صناعی است. حمل شایع صناعی اتحاد در وجود لازم دارد؛ یعنی شریک الباری در وجود ممتنع بود، با ممتنع متحد است، چطور در قضیه «زید انسان» که حملش، حمل شایع صناعی است و ملاکش اتحاد در وجود است، شما اینطوری تفسیر می کنید می گویند: زید با انسان اتحاد در وجود دارد؛ یعنی انسان در ضمن زید تحقق پیدا کرده، در «زید معدوم» هم همین حرف است، در حالی که آنجا اتحاد در وجود تصور نمی شود، وجودی برای زید تحقق ندارد تا اتحاد با معدوم در وجود پیدا کرده باشد، در «شریک الباری ممتنع» هم همین معنا هست. پس ملاک در قضایای حملیه حمل شایع صناعی غیر اتحاد در وجود است؟ نمی شود این را انکار کرد، این به عنوان یک ضابطه مطرح است، به عنوان قاعده کلی مطرح است. آیا قضیه «زید معدوم لیست قضیه حملیه» این قضیه موجه است، قضیه موجه حملیه است عنوان دیگری بر این قضیه انطباق پیدا نمی کند؟

به عبارت دیگر: در اینجایی که قضیه تشکیل می شود آن قاعده فرعی اینجا حاکم است، در خود معنای معدوم و ممتنع به تنهایی قاعده فرعی «لیست بحاکمه»، اما اینجایی که قضیه تشکیل می شود و شما معدوم را حمل بر زید می کنید، ممتنع را اثبات می کنید برای شریک الباری، «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، پس باید شریک الباری نعوذ بالله وجود داشته باشد و در «زید معدوم» باید زید وجود داشته باشد تا معدوم را برای او ثابت کنیم، اینکه قابل جمع و قابل تحقق نیست. پس چه باید کرد اینجا؟

### نظر صدر المتألهین (ره) در حملیه به حمل شایع

یک راهی را مرحوم محقق اصفهانی کمپانی (ره) صاحب حاشیه بر کفایه، ذکر می کنند که بعضی اکابر که مقصودشان مرحوم صدر المتألهین است، ایشان این راه را بیان کرده اند، آن عبارت از این است که می فرمایند: درست است قضیه حملیه در حمل شایع صناعی اتحاد در وجود لازم دارد و البته وجودش هم منحصر به وجود خارجی نیست، گاهی در قضایای شایع صناعی اتحاد در وجود ذهنی است نه در وجود خارجی که حالا -مثالش را ان شاء الله عرض می کنیم. مثلاً می فرماید: اگر شما گفتید: «الانسان کاتب» این ملاکش اتحاد در وجود خارجی است؛ یعنی این انسان خارجی، کاتب با آن اتحاد پیدا کرده و در وجود خارجی اتصاف دارد «بأنه کاتب» مثال روشن تر «زید انسان» است که اتحاد انسان با زید در وجود خارجی است، گاهی هم اتحاد در وجود ذهنی است، مثل اینکه شما می گویند: «الانسان نوع» این قضیه، قضیه حملیه به حمل شایع صناعی است، برای اینکه مفهوم انسان غیر از مفهوم نوع است و انسان یکی از مصادیق نوع است، برای اینکه بقر هم نوع، غنم هم

نوع، کلب هم نوع و هکذا. پس «الانسان نوع» این حمل، حمل شایع صناعی است اما ملاکش اتحاد در وجود خارجی نیست. انسان خارجی نمی تواند اتصاف به نوعیت داشته باشد، بلکه انسان متحقق در ذهن است که نوعیت دارد، انسان موجود در ذهن است که اتصاف به نوعیت پیدا می کند. پس «الانسان نوع» این حمله به حمل شایع صناعی است و ملاکش هم اتحاد در وجود ذهنی است.

می فرماید: دایره قضیه حمله به این معنی اختصاص ندارد، یک دایره وسیع تری دارد، وسعتش از لحاظ این است که می فرماید: این اتحاد در وجود یک وقت به نحو قطع و بتی است به تعبیر ایشان، یک وقت اتحاد در وجود تقدیری است، بتی بودنش همان دو مثالی که بود عرض کردیم، «الانسان کاتب» نیاز به هیچ گونه تقدیری ندارد، «الانسان نوع» از نظر وجود ذهنی نیاز به هیچ تقدیری ندارد، اما گاهی به جای بتیت، تقدیر قرار می گیرد.

تقدیر به این صورت است که از صدر المتألهین هم نقل می فرماید که شما برای این محمولتان که به صورت حمل شایع صناعی می خواهید برای یک مصداقش این محمول را بار بکنید، در حمل شایع صناعی موضوع همیشه مصداق محمول است، فرد محمول است، شما که می خواهید برای محمولتان یک فردی و یک مصداقی را به عنوان موضوع قرار بدهید، با یک نوع عمل عقلی و فعالیت عقل، یک فرد تخیلی و تصویری که ماهیتش همان ماهیت محمول است، یک فرد فرضی با کمک عقل درست می کنید و آن فرد فرضی را موضوع قرار می دهید و محمول را با آن فرد فرضی حکم می کنید به اینکه اتحاد دارد، حالا یا در وجود خارجی یا در وجود ذهنی. وقتی که شما می گوید: «شریک الباری ممتنع» این «ممتنع ای فی الخارج، ای فی الوجود الخارجی». این ممتنع یک مفهوم عامی است می خواهید بر مصداقش به عنوان شریک الباری حمل بشود به حمل شایع صناعی، اینجا چه می کنید؟ یک شریک الباری موجود در خارج فرضی را موضوع قرار می دهید و ممتنع را می گوید: با این اتحاد دارد، ممتنع حمل بر این می شود. پس در حقیقت بخواهیم قاعده فرعی؛ یعنی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» را در اینجا پیاده بکنیم، اینجا ما در خارج به حسب واقع شریک الباری نداریم که ممتنع را بر آن بار بکنیم، اینجا باید یک شریک الباری فرضی و به تعبیر ایشان که ذاتش هم همان ذات امتناع است، ذاتش هم ذات عدم است، چنین چیزی را به عنوان موضوع فرض کنیم و ممتنع را به صورت قضیه حمله بر آن بار کنیم.

پس در حقیقت این اتحاد در وجود که ملاک در قضیه حمله به حمل شایع صناعی هست، اعم از این است که اتحاد در وجود به حسب بت و قطع و واقعیت باشد یا به حسب تقدیر و عمل عقل و فعالیت عقل و اختراع عقل یک فردی را که ذاتش همان عنوان محمول است بر آن انطباق کنید، به این صورت قضیه شریک الباری ممتنع یک قضیه حمله به حمل شایع صناعی می شود، این تحقیق را مرحوم کمپانی پذیرفته اند و فرموده اند: صدر المتألهین (ره) این بیان را ذکر کرده اند و چاره ای هم

غیر از این نداریم. راه منحصر در اینجا، همین معنی است که ذکر کردیم.

### نظر حضرت امام(ره) در حمله به حمل شایع

لکن یک مطلبی را سیدنا الاستاذ الامام(ره) اشاره می کنند و آن این است که در قضایای حملیه روی ظاهر قضیه مشی نکنیم. ما اگر روی ادبیت بخواهیم در «زید معدوم» و «شریک الباری ممتنع» مشی کنیم، ادبیت می گوید: این قضیه، قضیه موجهه است، این قضیه «ثبوت شیء لشیء» است، اگر ما یک مقدار دقت کنیم، معنای ممتنع را در نظر بگیریم، معنای معدوم را در نظر بگیریم، چه داعی داریم بگوییم: این قضیه، قضیه موجهه است و «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» است؟ بلکه می گوئیم: این قضیه سالبه است، سالبه اش هم سالبه محصیه است، در قضیه سالبه محصیه نیاز به وجود موضوع ندارد. شما اگر گفتید: «زید لیس بقائم» به نحو سالبه محصیه، با سالبه محصیه هم می سازد با اینکه زید وجود داشته باشد و قیام نداشته باشد و هم می سازد با انتفاء موضوع؛ یعنی زیدی نیست که اتصاف به قیام داشته باشد، زیدی وجود ندارد تا متصف به قیام باشد. اگر ما گفتیم:

«زید معدوم» این عبارت اخری از «زید لیس بموجود» است، اگر به جای معدوم، شما می گفتید:

«لیس بموجود»، این می شد قضیه سالبه و از آن سالبه های به انتفاء موضوع هم است. «زید معدوم» صورتش با این فرق می کند، تعبیر ادبیش با این فرق می کند و الا باطن «زید معدوم» همان «زید لیس بموجود» است.

اگر این حرف را بزنیم که در این قبیل از قضایا که محمول باطنش عبارت از نفی است ولو اینکه به صورت هم قضیه موجهه است، به صورت هم قضیه غیر سالبه است، لکن باطنش اینجا قضیه سالبه است، قضیه سالبه که شد، دیگر قاعده فرعیت در اینجا جریان ندارد، «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» لازم نیست اینجا پیاده شود.

(سؤال... و جواب استاد:) به قضیه معدوله کاری نداریم. سالبه محصله است که هم با انتفاء محمول و هم با انتفاء موضوع می سازد. سالبه محصیه در مقابل معدوله المحمول است. یک وقتی می گوئید: «زید لا قائم»، لا قائم را حمل بر زید می کنید، یک وقت می گوئید: «زید لیس بقائم»، نفی می کنید قائمیت را از زید. این اسمش سالبه محصله است. سالبه محصله با انتفاء موضوع هم سازگار است. آیا با قطع نظر از لفظ و عبارت «زید معدوم» همان «زید لیس بموجود» نیست، یا همان «زید لیس بموجود» است؟ شما نگوئید: «زید موجود» باطنش «زید لیس بمعدوم» است، نه، دیگر خود موجود واقعیت است، موجود حقیقت است، «زید معدوم» به لیس موجود برمی گردد، اما «زید موجود» دیگر به «زید لیس بمعدوم» بر نمی گردد. این غیر آنجایی است که یک تضادی بین دو وجود ثابت باشد، ممکن است به جسمی که سیاه است، بگوئید که «لیس بأبیض»، جسمی که سفید است،

بگویید: «لیس بأسود» هر دو درست است، چون مسأله تضاد است، تضاد هم بین وجودین است و وجودین هر دو واقعین است، اما در مسأله موجود و معدوم، در مسأله ممکن و ممتنع، شما نمی توانید این حرف را بزنید که «زید لیس بموجود» یا «زید معدوم» یکی است. پس همان طوری که «زید لیس بموجود» یک قضیه «سلبیه بسالبه المحصیله الصادقه مع انتفاء الموضوع» است، در «زید معدوم» هم همین طور و در «شریک الباری ممتنع» هم همین طور است.

به نظر می رسد که این راهی را که امام بزرگوار (ره) در حل این مسأله ذکر فرموده اند، بهتر از آن راهی است که مرحوم محقق کمپانی تبعاً لصدر المتألهین اختیار کردند. راه ایشان قابل قبول تر است.

(سؤال... و جواب استاد:) ما نمی خواهیم برگردانیم، بعضی قضایا خود به خود برمی گردد. اگر شما گفتید: «زید لیس بقائم» این به «زید قائم» بر نمی گردد، اینها دو قضیه است، اما «زید معدوم» به «لیس بموجود» بر می گردد برای اینکه واقعیت برای وجود است و معدوم نقیض وجود است، نقیض واقعیت است، وقتی که نقیض واقعیت است، برای اینکه عدم چیزی نیست، نه محکوم به واقع می شود، نه محکوم علیه واقع می شود. لذا «زید معدوم» عبارت اخیری از «زید لیس بموجود» است و لو در صورت قضیه موجه باشد.

حالا اگر شما خیلی بخواهید تعبد بکنید، ما یک حرف دیگر می گوئیم: این قاعده فرعیت که شما می گوئید، مگر وحی بر این قاعده فرعیت آمده است؟ قاعده فرعیت در آنجایی است که محمول واقعیت داشته باشد، آنجایی که محمول حقیقتی باشد قاعده فرعیت جاری است، اما آنجایی که محمول حقیقت نیست و به تعبیر دیگر اینکه می گوید: «ثبوت شیء، شیء؛» یعنی یک واقعیتی یک حقیقتی، حقیقتی بخواهد بر حقیقتی ثابت شود این نیاز به ثبوت مثبت له دارد، اما معدومیت که حقیقت نیست، ممتنع که حقیقت نیست به آن معنی، چطوری شما می خواهید آن را اثبات کنید بر چیز دیگر، اینها خارج از قاعده فرعیت است، یا «بتخصیص فی قاعده الفرعیه» و عقل هم اینجا چنین حکمی نمی کند و یا اینکه فرعیت از اول اینجا را نمی گیرد، قاعده فرعیت برای ثبوت شیء، شیء به معنای واقعیت است، واقعیتی بخواهد برای چیزی ثابت بشود، نیاز به ثبوت مثبت له دارد، معدوم که چیزی نیست تا اینکه بخواهد برای چیز دیگر ثابت بشود و نیاز به ثبوت مثبت له داشته باشد.

بالاخره این راهی را که امام فرمودند، به نظر من بهتر از راه مرحوم محقق کمپانی است.

(سؤال... و جواب استاد:) اگر به نفی برگشت، معنایش ترکب است؟ پس این مشتقاتی که ما بعد ثابت می کنیم که بسیط است، در آنجایی است که در قضیه موجه باشد؟ اگر گفتیم: «زید لیس بقائم» مسأله بساطت در آن نیست. ما وقتی که مسأله بساطت مشتق را ان شاء الله در آینده مطرح می کنیم، می گوئیم که هیچ فرقی نیست بین اینکه مشتق در قضیه موجه باشد یا در قضیه سالبه، قائم دارای معنای بسیطی است. اگر گفتید: «زید قائم» همین معنای بسیط است که اثبات شده. اگر گفتید: «زید

لیس بقائم» همین معنای بسیط است. شاید در ذهن شما می آید که اگر ما قائم را حمل بر زید می کنیم، لازمه حمل، ترکب است در معنای مشتق. بعداً می گوییم که همان معنای تصویری بسیط مشتق، قابل اتحاد با ذات است، نه اینکه چون قضیه حملیه تشکیل می دهیم لازمه اش این است که معنای مشتق یک معنای مرکبی باشد. حمل بودن ملازم با ترکب نیست. نفی لازمه اش ترکب نیست. اگر کسی گفت: قائم معنایش بسیط است، «زید قائم» بسیط است، «زید لیس بقائم» هم بسیط است.

(سؤال... و جواب استاد:) در «زید لیس بقائم» آیا معنای قائم با «زید قائم» فرق می کند؟ فرق ندارد، پس یکی شد. در چه فرق دارد، آیا در معنای مشتق فرق دارد یا در قضیه؟ محمول این «لیس بقائم» است. لیس، نفیش هم به طور سلب تحصیل است. سلب تحصیل با انتفاء موضوع هم می سازد.

اصلاً زیدی نیست تا اینکه قائم باشد، در «زید لیس بقائم» با هر دویش می سازد بخلاف «زید لا قائم» که به نحو قضیه معدوله است، نه به نحو سالبه است.

### مقتضای اصل در باب مشتق

بحث دیگر، آخرین بحث مقدماتی در باب مشتق است، که مرحوم محقق خراسانی (ره) در کفایه مطرح فرموده آن بحث این است که اگر ما در مسأله مشتق از نظر ادله به جایی نرسیدیم و نتوانستیم از روی ادله ثابت کنیم که مشتق برای خصوص متلبس وضع شده و یا از روی ادله ثابت بکنیم که مشتق برای اعم از متلبس و منقضی وضع شده، اگر از روی ادله ای که بعد ان شاء الله تعرض می کنیم دست ما به جایی نرسید و در نتیجه به حال شک باقی ماندیم و هرچه ادله را روی هم ریختیم فکرمان و ترجیح ما نسبت به هیچ طرفی محقق نشد، در نتیجه همین طور متحیر ماندیم که «هل المشتق وضع لخصوص المتلبس أو لأعم من المتلبس و من أنقضی»؟ آیا اینجا یک اصلی داریم که در موقع نبود دلیل، به آن مراجعه کنیم؟ یک اصلی داریم که یکی از دو طرف مسأله را برای ما روشن کند یا اینکه اصل هم به داد ما نمی رسد؟

مرحوم آخوند (ره) می فرماید: در خود این چیزی که محل نزاع در باب مشتق است؛ یعنی به صورت قاعده کلی اگر بخواهیم بحث مشتق را به کمک اصل، یکی از دو طرف را اختیار کنیم، اصلی نیست که یکی از این دو طرف را برای ما روشن کند.

یک شبهه ای اینجا در ذهن می آید و آن این است (چون که یک طرف قصه، خصوص متلبس بالمبدأ است و یک طرفش اعم از متلبس و منقضی است. در حقیقت یک طرف خاص است و یک طرف عام است) کسی در ذهنش بیاید که آن طرف خاص، چون یک خصوصیت زائده بر عام دارد، برای اینکه خاص همان عام با خصوصیت زائده است، همان عام با یک مزیت زائده است، بگوید:

وقتی که ما تردید کردیم، شک ما در حقیقت به این برمی گردد که آیا آن خصوصیت زائده ای را که در

خاص علاوه بر عام مطرح است، آیا واضح این خصوصیت زائده را در مقام وضع رعایت کرده یا نه؟ ملاحظه کرده یا نه؟ اینجا یک اصلی درست کنیم و بگوییم: «الاصل عدم ملاحظه خصوصیه الزائده، الاصل عدم الملاحظه الخاص»، برای اینکه این اضافه دارد، این خصوصیت زائده دارد و ما شک داریم که این خصوصیت زائده ملاحظه شده یا نه؟ «الاصل عدم ملاحظه الخصوصیه» را جاری بکنیم. این چطور است کسی از این راه وارد مسأله شود؟

ایشان می فرمایند که این معارض است «باصاله عدم ملاحظه العام». شما بگویید: این چه تعارضی است؟ عام و خاص در یک نقطه مشترک هستند، در یک نقطه خاص، اضافه دارد، چه اشکال دارد که ما عدم ملاحظه آن اضافه را جاری بکنیم و عدم ملاحظه آن اضافه، دیگر اصلش چه معارضه ای دارد با عدم ملاحظه آن حدود مشترک؟ حدود مشترک که علی ایّ تقدیر هست، آن حد زاید محل اشکال است، پس چطور ایشان می گوید: اصالت عدم ملاحظه خصوص معارض با «اصاله عدم ملاحظه العموم» است؟

جوابش این است که چون نزاع در باب وضع است و نزاع در باب مفهوم است، مفهوم عام و خاص متباین با هم هستند؛ یعنی از نظر مفهومیت دو تا هستند، مفهوم انسان و حیوان، اگر یک جایی امر دایر شد، بین انسان و حیوان، شما نمی توانید بگویید: حیوانیت مسلم، انسانیت مشکوک است، «اصاله عدم زیاده الانسانیه» را ما جاری می کنیم. اگر یک عبدی را مولا به او گفته که مثلاً «جننی بشیء»، نمی داند مولا گفت: «جننی بانسان» یا مولا گفت: «جننی بحیوان»، اینجا می تواند بگوید:

انسان و حیوان، عام و خاص هستند، حیوانیت مسلم، انسانیت مشکوک، پس برویم و یک حیوانی را بیاوریم تحویل مولا بدهیم؟ می شود یک اصلی را در اینجا جاری کرد؟ نه، برای اینکه انسان و حیوان در مقام تعلق تکلیف، دو مفهوم مختلف هستند، دو مفهوم متباین در عالم مفهومیت هستند، اینجا جایی نیست که نسبت به خصوصیت انسانیت یک اصل عدم زیاده جریان پیدا کند، در عالم مفهوم هم همین طور است. این شک که «هل الواضع وضع هیئه المشتق» برای یک مفهوم خاصی یا «وضعه لمفهوم عام»؟ اگر شما اصاله عدم ملاحظه خصوصیت را جاری کنید، این معارض است باصاله عدم ملاحظه عمومیت است. لذا کسی در ذهنش نیاید که این تعارض، تعارض غیر صحیح است. این بحث با بعضی از اشکالات به ذیل حرفشان ادامه دارد. ان شاء الله.

### پرسش:

۱ - نظر مرحوم صدر المتألهین (ره) در قضیه حملیه در حمل شایع صناعی را بیان کنید.

۲ - نظر حضرت امام (ره) در قضیه حملیه در حمل شایع صناعی چیست؟

۳ - شبهه عام و خاص در باب مشتق را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### بیان مرحوم آخوند(ره) در جریان اصل

مرحوم آخوند(ره) می فرماید: اگر در اصل مسأله تردید کنیم و برای ما أحد الطرفين روشن نشود که آیا واضح مشتق را برای خصوص وضع کرده یا برای اعم از متلبس و منقضى؟ اینجا اگر بخواهیم یک اصلی به نام عدم ملاحظه خصوص جاری کنیم، به لحاظ اینکه خصوص، همان عموم است با شیء زائد و همان حد مشترک است با جهت امتیاز، ایشان فرمودند: اینجا اصالت عدم ملاحظه خصوص معارض با اصالت عدم ملاحظه عموم است، برای اینکه نزاع ما در مصادیق و افراد نیست که بگوییم: یک سری افراد مشترک ای داریم و یک سری افراد زائده. نزاع ما همان طوری که ذکر کردیم در یک معنای تصویری و مفهوم تصویری است؛ یعنی در رابطه با مفهوم و در عالم مفهومیت بحث داریم. انسان و حیوان دو مفهوم هستند، ولو اینکه از نظر صدق و تحقق در خارج عموم و خصوص مطلق هستند، اما از نظر مفهومیت «انسان له مفهوم و حیوان له مفهوم آخر»، لذا اگر شما بخواهید اصالت عدم ملاحظه خصوصیت را جاری کنید، این معارض با اصالت عدم ملاحظه عموم است. این اولاً.

ثانیا: دلیل بر اعتبار اصاله العدم چیست؟ «ما الدلیل علی اعتبار اصاله عدم ملاحظه



الخصوص)؟ آیا عقلا- یک اصلی دارند به طور کلی به نام «اصاله العدم» که هر چیزی را که شک در وجودش و شک در تحققش بکنند و این اصل نزد عقلا معتبر است؟ آیا منشأ اعتبار این «اصاله العدم»، عقلا هستند یا باید از روی ادله استصحاب و «لا تنقض الیقین بالشک» و از روی ادله شرعیه، اعتبار این اصاله العدم درست بشود؟

اگر بخواهید بگویید: یک منشأ عقلایی دارد و یکی از اصول ساریه و جاریه نزد عقلا در موارد شک در وجود، اصاله عدم است. این معنا نیاز به اثبات دارد و دلیلی برای اثبات این معنی اقامه نشده است و ثابت نشده که عقلا یک اصلی به نام «اصاله العدم» در موارد شک در وجود داشته باشند. حالا ممکن است در بعضی از موارد، مثلاً اگر متکلمی گفت: «رأیت اسدا» و مخاطب تردید کرد که آیا متکلم قرینه ای بر مجاز اقامه کرد یا قرینه ای بر مجاز اقامه نکرد؟ آنجا ممکن است کسی ادعا کند که «اصاله عدم القرینه» یک اصل عقلایی است و در محاورات به این اصل عقلایی تمسک می شود. اما به صورت گسترده و به صورت اطلاق، یک اصلی به نام «اصاله العدم» در تمام موارد عقلا- داشته باشند، این نیاز به اثبات دارد. لازم نیست ما بگوییم: چنین اصلی نیست، آن که می گوید: هست باید اثبات کند و الا ما شک هم داشته باشیم برای ما کفایت می کند.

اگر بخواهید این «اصاله العدم» در ما نحن فیه را از راه ادله شرعیه و «لا تنقض» به دست بیاورید می گوییم: مانعی ندارد، اما یک اشکال در کار است، «لا تنقض الیقین بالشک» می گوید: قبل از آن که واضح، هیئت مشتق را وضع کند، لحاظ خصوص نکرده بود، لحاظ خصوص متلبس، در رابطه با واضح مطرح نبود، آن زمانی که در مقام وضع برآمد و هیئت مشتق را وضع کرد، آیا لحاظ خصوص کرد یا نه؟ «لا تنقض الیقین بالشک» می گوید: لحاظ خصوص نکرد، از این جهتش مسأله اشکال ندارد، ولی اشکال مسأله این است که استصحاب در جایی جریان پیدا می کند که مستصحب، یا خودش اثر شرعی باشد، یا موضوع برای اثر شرعی باشد. اما آنجایی که مستصحب، نه خودش اثر شرعی است و نه موضوع برای اثر شرعی، لکن این مستصحب، یک لازمی دارد، لازم عقلی یا لازم عرفی که آن لازم موضوع برای اثر شرعی است، آن لازم «یترتب علیه الاثر الشرعی» اینجا استصحاب جریان پیدا نمی کند «الا علی القول بالاصول المثبتة» و در ما نحن فیه هم همین طور است برای اینکه عدم ملاحظه خصوص نه خودش حکم شرعی است، برای اینکه مربوط به وضع واضح است و نه موضوع برای اثر شرعی است، اثر شرعی بر عدم ملاحظه خصوص وضع نشده است. اگر هم یک اثر شرعی بار شده بر ملاحظه عموم بار شده، نه بر عدم ملاحظه خصوص. شما باید با استصحاب عدم ملاحظه خصوص، اثبات بکنید لازم عقلی او را که لازم عقلی ملاحظه العموم است.

اگر عموم را لحاظ کرده باشد، وقتی که می گوید: مثلاً زیر شجره مثمره بول نکنید، زمستان را هم شامل می شود از باب مثال. یا بعد از آن که حالت نباتی اش را از دست داد، حالا تا منقضی اش هر چه

باشد به اختلاف حرفه‌ایی که گذشت. بالا-خره اصالت عدم ملاحظه خصوصیت، نه عدم ملاحظه خودش «اثر شرعی و لا موضوع للآثر الشرعی»، باید با عدم ملاحظه خصوص، «ملاحظه العموم» ثابت بشود و اگر «ملاحظه العموم» ثابت شد، آن وقت آثاری بر آن ترتب پیدا می‌کند و الاً صرف عدم ملاحظه خصوص، هیچ‌گونه اثر شرعی «لا یترتب علیه». پس اگر مسأله را بخواهیم با «لا- تنقص» حل بکنیم به لحاظ اینکه فاقد این شرط است، لا- تنقص هم نمی‌تواند به عنوان یک دلیل شرعی، استصحاب عدم را حجت قرار بدهد. این راجع به اصل مسأله اصولیه.

مرحوم آخوند(ره) می‌فرماید: درست است در مسأله اصولیه استصحاب بدر نمی‌خورد. اما اگر ما با حالت شک وارد مسأله فقهیه شدیم، با اینکه نمی‌دانیم که مشتق حقیقت در خصوص است یا اعم؟ حالا وارد مسأله فقهیه شدیم. در مسأله فقهیه چه باید کرد؟ می‌فرماید: موارد مختلف است.

(این بحث را با اینکه مرحوم آخوند در دو سطر مطرح کرده اند، ولی بسیار بحث دقیقی است و شما کاملاً دقت کنید ببینید حرف مرحوم آخوند(ره) درست است یا نه؟ می‌فرمایند: وقتی که ما وارد مسأله فقهیه می‌شویم، در مسأله فقهیه به اختلاف موارد، اصل عملی اش فرق می‌کند. اینطور نیست که یک ضابطه کلیه داشته باشد، در همه جا برائت جاری بشود، یا در همه جا استصحاب جاری بشود، بلکه موارد فرق می‌کند به اختلاف آنها، اصل عملی اختلاف پیدا می‌کند، بعضی جاها باید به «اصاله البرائه» مراجعه کنیم، بعضی از جاها باید به استصحاب بقاء حکم مراجعه کنیم و در نتیجه بگوییم: حکم ثابت است.

اما اینکه چطور؟ مثلاً فرض کنید، مولا می‌گوید: «اکرم کل عالم»، وجوب اکرام عالم که یکی از مصادیق مشتقات است، این از ناحیه مولا- صادر می‌شود، می‌فرمایند: این «اکرم کل عالم» در چه موقعیتی از ناحیه مولا صادر می‌شود؟ یک وقت این است که این زید، زیدی که انگشت روی آن می‌گذاریم، این قبلا- عالم بوده، «و الآن انقضی عنه المبدأ» و در حال انقضاء «اکرم کل عالم» صادر می‌شود، در حال انقضاء مبدأ علم، از زید عالم، از ناحیه مولا صادر می‌شود «اکرم کل عالم»، ایشان می‌فرماید: در اینجا باید رجوع به «اصاله البرائه» کرد، برای اینکه الان که مولا می‌گوید: «اکرم کل عالم» شما سراغ زید می‌آیید، می‌بینید «زید انقضی عنه العالمیه»، حساب می‌کنید که اگر عالم برای اعم وضع شده باشد، این زید هم واجب الاکرام است، برای اینکه این هم «انقضی عنه المبدأ و منقضی عنه المبدأ» هم عالم است و حقیقتاً هم عالم است. اما اگر عنوان عالم، وضع برای خصوص شده باشد، چون «انقضی عنه المبدأ، لیس بعالم حقیقه» و چون «لیس بعالم فلا یجب اکرامه» و چون شک دارید که مشتق، آیا حقیقت در خصوص یا حقیقت در اعم است؟ در نتیجه شک می‌کنید که آیا این زید، «هل یجب اکرامه أو لا یجب اکرامه؟»، در موارد شک در حکم و نبودن سابقه و قدر متیقن «اصاله البرائه» جاری می‌شود، می‌گوید: این زیدی که «انقضی عنه المبدأ، لا یكون واجب الاکرام».

پس در این مورد، ایشان «اصاله البرائه» را می آورد و حکم می کند به اینکه «لا یجب اکرامه».

اما اگر همین «اکرم کل عالم» در موقعیتی از ناحیه مولا وارد شد که زید تلبس به مبدأ فعلی داشت؛ یعنی در حالی که «کان متلبسا بالعلم» از ناحیه مولا «اکرم کل عالم» آمد، اما شما زید را اکرام کردید، حکم مولا را اجرا کردید و اگر با «انقضی عنه المبدأ» مواجه شدید، با اینکه مبدأ از این منقضی شده و این با نسیان یا کسالت همه چیز را فراموش کرده و از دست داده است. اینجا درست است که شما شک دارید در اینکه وجوب اکرام دارد یا نه؟ لکن به تعبیر ایشان می فرمایند: «قضیه الاستصحاب وجوب الاکرام»؛ یعنی در خود وجوب اکرام یک استصحابی جاری می شود، می گوئیم که این زید دیروزی که «لم ینقض عنه المبدأ کان واجب الاکرام بلا اشکال»، الان که «انقضی عنه المبدأ»، شک داریم در اینکه وجوب اکرامش باقی هست یا باقی نیست؟ استصحاب وجوب اکرام را جاری می کنیم و حکم می کنیم به اینکه وجوب اکرام بقاء ثابت است و به قوت خودش باقی است.

پس با اینکه، در هر دو صورت شما شک در این معنا دارید که «هل یجب الاکرام أم لا»؟ و منشأ شکتان هم در هر دو صورت یک چیز است و آن این است که نمی دانید که مشتق برای خصوص متلبس وضع شده یا برای اعم؟ شک شما و ریشه شک شما در هر دو مسأله یکسان است، مع ذلک در مسأله اول «اصاله البرائه» و در مسأله دوم استصحاب وجوب اکرام جاری می شود.

### عدم جریان استصحاب در شبهات مفهومی

بعض الاعلام (ره) می فرمایند: این بیان ایشان در رابطه با آن فرض اول مورد قبول است؛ یعنی اصاله البرائه جاری می شود، اما در رابطه با فرض دوم، قبول نداریم این فرمایش را و ریشه قبول نداشتن ما، فرمایشی است که شیخ انصاری (ره) در اواخر کتاب استصحاب فرموده و آن حرف به صورت کلی عبارت از این است که در شبهات مفهومی استصحاب جریان پیدا نمی کند، مقصود از شبهات مفهومی، غیر از شبهات حکمی و موضوعیه است. شبهات مفهومی؛ یعنی آنجایی که شما در یک مفهومی تردید داشته باشید، در یک مفهومی شک داشته باشید و این مثالهای زیادی دارد در فقه، از جمله در رابطه با مسأله مغرب، که آیا مغرب شرعی عبارت از استتار قرص خورشید است یا مغرب شرعی عبارت از ذهاب حمرة مشرقیه «عن قمه الرأس» است؟ اینطوری که در شرح لمعه ملاحظه فرموده اید. به عبارت آنها تردید تقریباً در پانزده دقیقه است، بین استتار قرص و بین ذهاب حمرة مشرقیه تردید است، در اینکه آیا مغرب شرعی آن استتار است یا مغرب شرعی ذهاب حمرة مشرقیه است و به تعبیر دیگر آیا مفهوم کلمه نهار، مفهوم کلمه روز تا چه موقع ادامه دارد؟ آیا مفهوم کلمه نهار به استتار قرص از بین می رود و زوال تحقق پیدا می کند یا بعد از استتار قرص هم عنوان نهار باقی است تا ذهاب حمرة مشرقیه عن قمه الرأس؟ و به عبارت دیگر، آیا در این فاصله پانزده

دقیقه در ماه رمضان، روزه واجب است به اعتبار اینکه که جزء نهار شناخته می شود یا اینکه در این فاصله روزه واجب نیست برای اینکه با استتار قرص، نهار پایان پیدا کرد و دیگر روزه غیر روز در ماه رمضان وجوب ندارد؟ مثالهای متعددی در فقه در این رابطه داریم.

در شبهات مفهومی هم مرحوم شیخ انصاری (ره) قائل شده اند و هم بعضی اعلام (ره) تبعاً له، که استصحاب جریان پیدا نمی کند، نه استصحاب موضوعی و نه استصحاب حکمی. الان که استتار قرص تحقق پیدا کرد، پنج دقیقه از استتار قرص گذشته، شما مردد هستید در مفهوم نهار، نهار تا کی ادامه پیدا می کند؟ الان که پنج دقیقه گذشت، آیا کسی می تواند بگوید: من استصحاب بقاء وجوب صوم را جاری می کنم برای اینکه نیم ساعت قبل، بیست دقیقه قبل، قطعاً روزه بر من واجب بود، الان شک می کنم که روزه واجب است یا واجب نیست؟ انسان در بادی نظر چه مانعی دارد که استصحاب بقاء وجوب صوم را جاری کند؟

جوابش این است که در استصحاب، بقاء موضوع شرط است. و به عبارت دیگر: قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه شما باید به تمام معنی اتحاد داشته باشد و اگر شما استصحاب بقاء وجوب صوم را بخواهید جاری کنید، این قضیه متیقنتان با قضیه مشکوکه دوتاست، به خاطر این که آن زمانی صوم واجب بود که «کان من النهار» به علت اینکه جزئی از نهار بود، وجوب صوم تحقق داشت، اما الان جزئی از نهار برای شما مشکوک است، نمی توانید حکمی را که برای جزء متیقن نهاری به نام وجوب صوم بار شده، برای یک موضوع دیگر اثبات کنید و آن جزء مشکوک «آن نهار ام لا» است. لذا استصحاب حکمی می خواهید جاری کنید، روی عدم احراز موضوع این استصحاب جریان ندارد.

اما اگر استصحاب موضوعی بکنید، بگویید: خود عنوان نهار را استصحاب کنیم، نفس عنوان نهار، می گوئیم: ده دقیقه قبل «کان نهاراً قطعاً» و الان ما شک داریم در اینکه «نهار ام لا»؟ استصحاب بقاء نهاریت را جاری کنیم، این استصحاب هم درست نیست. استصحاب موضوع هم درست نیست، برای اینکه شما خودتان را حساب کنید، ببینید آیا در یک مطلب خارجی شما تردید دارید؟ یعنی اگر از شما پرسند الان چه وقت است؟ شما چه جواب می دهید؟ می گوئید: استتار قرص تحقق پیدا کرده و زوال حمرة مشرقیه قطعاً تحقق پیدا نکرده. پس از نظر واقعیت خارجی هیچ گونه تردید و شکی برای شما وجود ندارد. می دانید که استتار قرص شده، پنج دقیقه از استتار گذشته، ده دقیقه به زوال حمرة مشرقیه باقی است. پس در چه تردید دارید؟ در مفهوم نهار شما تردید دارید. در موضوع له لفظ نهار ولو به لحاظ شرعی شما تردید دارید، تردیدتان این است که اصلاً «ما وضع له لفظ النهار و لو فی لسان الشارع» آیا حدش استتار است یا حدش ذهاب حمرة مشرقیه است؟ پس چون در یک مطلب خارجی شما شک و تردید ندارید، شما چه چیزی را استصحاب می کنید؟

بله وقتی که انسان در یک اتاق تاریک نشسته نمی داند که زوال حمرة مشرقیه شده یا نشده

است؟ در یک واقعیت خارجی شما تردید می کنید اینجا مانعی ندارد استصحاب بقاء نهار را جاری کنید، اما استصحاب در رابطه با شک در مفهوم هیچ مناسبتی ندارد و هیچ نمی تواند رفع شکی بکند و ارتباطی بین این دو نیست.

پس استصحاب در شبهات مفهومیه «لا فی الموضوع» جریان پیدا می کند «و لا فی الحکم» جریان پیدا می کند. وقتی که این مطلب در جای خودش روشن شد، آن وقت به مرحوم آخوند(ره) اینطوری اعتراض می شود: این زیدی که عالم بود و فی زمان التلبس «اکرم کل عالم» آمد، الان که تلبس منقضی شد، شما چه چیز را می خواهید استصحاب کنید؟ ظاهر کلام مرحوم آخوند(ره) استصحاب حکمی است. اما روی این بیانی که عرض کردیم، نه استصحاب حکمی و نه استصحاب موضوعی می تواند جریان پیدا کند. در استصحاب حکمی می گوئیم: زیدی که در سابق وجوب اکرام داشت به لحاظ این بود که مصداق مشتق است بدون تردید، روی اینکه عالم بود حقیقتاً «کان واجب الاکرام»، اما الان که «انقضی عنه المبدأ» و شما شک دارید که «هل هو عالم أم لا»؟ آن حکمی را که قضیه متیقنه اش وجوب اکرام عالم است می خواهید بیاورید اثبات کنید، وجوب اکرم غیر عالم را یا عالم مشکوک العالمیه؟ اینجا دو قضیه اتحاد با هم ندارند، در حالی که در استصحاب شرط است این معنی. و اگر بخواهید استصحاب بقاء عالمیت بکنید، مثل همان استصحاب بقاء نهار، این هم استصحاب موضوعی است و استصحاب موضوعی هم در شبهات مفهومیه معنا ندارد، برای اینکه شما الان در واقعیت خارجی هیچ تردیدی ندارید. می دانید زید تا دیروز متلبس به مبدأ بود و از دیروز به بعد منقضی عنه المبدأ، لذا در یک امر خارجی شما تردیدی ندارید.

بله اگر یک وقت تردید در یک امر خارجی پیدا کردید، مثل اینکه شک کردید که زید تلبس به علم از او کنار رفته یا نرفته؟ استصحاب بقاء عالمیت جریان دارد. اما اینجایی که ریشه شک شما در مفهوم عالم است و در «ما وضع له هیئته المشتق» است، استصحاب عالمیت هم نمی توانید بکنید. پس در نتیجه در مورد دوم هم باب استصحاب حکمی مسدود است و هم باب استصحاب موضوعی. تا اینجا اشکال بعضی الاعلام است و ریشه اش هم مطلب مرحوم شیخ انصاری(ره) است.

### لزوم جریان استصحاب در هر دو فرض

لکن یک اشکال دیگر هم به مرحوم آخوند(ره) به نظر می رسد و آن این است که اگر شما در مورد دوم ولو اینکه شبهه مفهومیه است، بفرمایید: استصحاب جاری است، اگر مرحوم آخوند(ره) برگشت و فرمود مثلاً ما این نظریه شیخ(ره) را قبول نداریم. تحقیقش هم باید در استصحاب بشود، اگر برگشت و گفت: نه در شبهات مفهومیه استصحاب جریان پیدا نمی کند؟ می گوئیم: خیلی خوب ما از شما می پذیریم، لکن روی حرف شما در شبهات مفهومیه استصحاب جریان دارد، در فرض

اول هم باید رجوع به استصحاب کنیم، (من اول مثالی می زنم، بعد بر مورد اول ایشان تطبیق می کنم.) اگر مولا امروز گفت: «لا تشرب الخمر»، ما آمدیم سراغ یک مایعی، احراز کردیم که «آنه خمر» خوب بحث ندارد. آمدیم سراغ مایع دوم دیدیم که این مایع قبلا مسلماً خمر بوده، لکن الان که «لا تشرب الخمر» نازل شد، ما شک داریم «فی آنه خمر أم لا» در این مثال نظر شما چیست؟ آیا استصحاب خمریت نمی توانیم جاری کنیم؟ آیا کسی می تواند این طور اشکال کند بگوید: که این مایعی که پریروز خمر بوده که «لا تشرب الخمر» نداشته، «لا تشرب الخمر»، در زمان شک در بقاء، خمریت آمده؟ کسی نمی تواند این اشکال را بکند، برای اینکه در استصحاب حتی، تصریح به این معنی شده که متیقن شما لازم نیست که در آن زمان متیقن اثری داشته باشد، همین که در حال استصحاب و در حال شک، اثر بر آن ترتب پیدا می کند، این کفایت می کند در استصحاب. لذا شما در این مورد «لا تشرب الخمر»، حکم می کنید به اینکه، این مایعی که دو روز پیش خمر بوده و آن موقع «لا تشرب» ی وجود نداشته و الان «لا تشرب» آمده، من هم شک در بقاء خمریت این مایع را دارم، استصحاب بقاء خمریت می کنید و «لا تشرب الخمر» را بر آن بار می کنید، آیا مثال این نیست؟ مثال اینطور نیست که ما باید در آن رجوع به استصحاب کنیم؟ در بیان اول مرحوم آخوند هم همین است، می گوید: زید یک هفته پیش عالم بود قطعا و از یک هفته به این طرف «انقضی عنه المبدأ» قطعا و در حال انقضاء «اکرم کل عالم» آمد، می گوییم: همین کفایت می کند. شما اگر در شبهات مفهومی استصحاب را جاری می کنید، چرا در اینجا رجوع به براءت می کنید؟ اینجا هم جای استصحاب است، می گوید: این زید که «انقضی عنه المبدأ»، «کان عالما قطعا» و الان شک داریم «فی آنه عالم أم لا»؟ استصحاب می کنید عالمیتش را و اگر استصحاب عالمیت درست شد، «اکرم کل عالم» پیاده می شود. چه فرق است بین این مثال و بین مثال «لا تشرب» الخمری که ما ذکر کردیم؟

(سؤال... و جواب استاد): باید برگردیم به اصل بحث مشتق، بین این مثال و بین این موردی که مرحوم آخوند رجوع به «اصاله البرائه» می کند اگر ما مبنای جریان استصحاب در شبهات مفهومی را بپذیریم، یک وقت نمی پذیریم در دومی هم می گوییم: استصحاب درست نیست و اگر نپذیرفتیم همه جا، جای «اصاله البرائه» است، اما اگر پذیرفتیم که در شبهات مفهومی استصحاب جریان پیدا می کند و در مورد دوم به استصحاب مسأله و جواب اکرام را ثابت کردیم، بلا اشکال در فرض اول هم باید همین استصحاب جریان پیدا کند و لازمه اش وجوب اکرام در همان فرض اول هم خواهد بود.

پس اینکه بعضی الاعلام (ره) می فرمایند: مسأله براءت در فرض اول روشن است و ما هم قبول داریم؛ یعنی روی مبنای این که شبهه مفهومی استصحاب در آن جاری نشود، بلکه این حق است، اما اگر روی مبنای مرحوم آخوند (ره) ما پیش رفتیم هیچ فرقی بین فرض دوم و فرض اول نمی کند و همان طوری که در فرض دوم استصحاب جریان پیدا می کند، در فرض اول هم استصحاب جریان

دارد. این مقدمه اشکال ایشان، بقیه در بحث بعد.

### پرسش:

۱ - نظر مرحوم آخوند(ره) در مشتق که آیا برای خاص وضع شده یا برای عام را بیان کنید.

۲ - نظر مرحوم شیخ(ره) در شبهه مفهومیه در باب مشتق را بیان کنید.

۳ - اشکالی که به مرحوم آخوند(ره) در شبهه مفهومیه شده را توضیح دهید.

ص: ۶۰۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تفصیلات بحث مشتق

بعد از آن که مقدمات بحث مشتق به صورتی که ملاحظه فرمودید گذشت، اصل مسأله مشتق را در رابطه با اقوالی که در این بحث وجود دارد، بیان می کنیم؛ مرحوم آخوند(ره) در کفایه این طور می فرمایند: این مسأله در ابتدای طرحش و در زمان قدیم به عنوان یک مسأله دارای دو قول مطرح بوده و تقریباً یکی از مسائل مورد اختلاف بین اشاعره و معتزله بوده است که اشاعره یک قول را اختیار کرده اند که خصوص متلبس به مبدأ است و معتزله قول به اعم را اختیار کرده اند، حقیقت در اعم از متلبس و منقضی است. مسأله دارای همین دو قول بیشتر نبوده، ولی به مرور زمان، اقوال متعدد و تفصیلهای گوناگون در مسأله پیدا شده که شاید تعداد تفصیل در مسأله به شش قول برسد، که این اقوال با ادله اش در کتابهای مفصله اصولی، مثل کتاب فصول و کتاب قوانین و امثال ذلک مطرح شده است و خود اینها هم از قائلین به بعضی از این تفصیل هستند.

صاحب فصول(ره) که بین فعل متعدی و فعل لازم فرق می گذارد، فعل لازم را حقیقت در خصوص متلبس به مبدأ می داند و فعل متعدی را حقیقت در اعم می داند، با اینکه از نظر هیئت یکسان هم هستند، هیئت قائم با هیئت ضارب، یک هیئت است ولی به لحاظ متعدی بودن ماده و



لازم بودن ماده که آن ماده اش عبارت از قیام است و این ماده اش عبارت از ضرب است، آن متعدی و این لازم است، این اختلاف در ماده را، به حساب هیئت هم گذاشته اند، مفاد هیئت را مختلف دیده اند، در ضارب، حقیقت در اعم، اما در قائم، حقیقت در خصوص متلبس «بالمبدأ فی الحال» است. و همین طور تفصیلات دیگری که در این باب است، لکن اساس مسأله را همان دو قول تشکیل می دهد. حالا حق با کدام یک از این دو قول است؟

یکی از مقدمات را که بحث کردیم اینجا ضرورت دارد که اشاره به آن بشود و آن مسأله این بود که نزاع ما در باب مشتق، نزاع در یک معنای لغوی است، نزاع در تعیین موضوع له است، نزاع در تعیین مفاد هیئت مشتق است، نه اینکه نزاع در یک امر عقلی وجود داشته باشد. در بعضی از تعبیرات مثل تعبیر مرحوم محقق نایینی (ره) که می فرمود: شیئیه الشیء به صورتش است، نه به ماده و این قبیل تعبیرات را در باب مشتق مطرح کرده بودند، اینها خارج از محل بحث است. ما نزاع در یک امر عقلی نداریم. شیئیت شیء به صورتش است نه به ماده، این یک مطلب فلسفی است، در جای خودش ثابت شده، اما ما نگاه در یک امر لغوی داریم، «ما هو الموضوع له لهیئیه المشتق»؟ بعد از آن که در باب مشتقات، هیئات مطرح است و اشتقاق اصولاً در رابطه با هیئت نقش دارد. پس اساس را در باب مشتقات، هیئات تشکیل می دهد، فارق بین خودشان هم خصوصیتی است که در هیئتشان وجود دارد، فارق بین ماضی و مضارع اختصاص هر کدام است به هیئت خاصه، فارق بین اینها و اسم فاعل و مفعول هکذا. تمام الملائک در باب مشتق و تمام محور، عبارت از هیئت است و این هیئت وضع دارد بلا اشکال، معنای اسم فاعل را از طریق هیئت اسم فاعل باید استفاده کرد، معنای اسم مفعول را از طریق هیئت اسم مفعول باید استفاده کرد. لذا تمام الملائک در باب مشتقات همان هیئات است.

بنابراین نزاع در این است که هیئت مشتق را، آن مشتق محل بحث را در ما نحن فیه، چون عرض کردیم که مشتق محل بحث در ما نحن فیه ماضی و مضارع و امر و نهی نیست، آن مشتقی است که جری بر ذات پیدا می کند، آن مشتقی است که اتحاد با ذات پیدا می کند و بین آن و ذات قضیه حملیه که ملاکش «هو هویت» است، ملاکش اتحاد است، چنین قضیه ای تشکیل می شود، لذا در مشتق محل بحث، اسم فاعل و مفعول و اسم مکان و زمان را خارج دانستیم، اسم آلت و امثال ذلک داخل در محل بحث بود و بلکه عرض کردیم این اعم از مشتق نحوی است، برای اینکه یک عناوینی داریم که عنوان اشتقاق نحوی بر آنها صدق نمی کند، لکن این ملاک در آنها وجود دارد، ولو اینکه اینجا جای این بحث پیش می آید که اگر شما نزاع را در هیئت مشتق قرار دادید این همه محل نزاع را شامل نمی شود، برای اینکه در باب زوج و زوجه، در باب حر و عبد و امثال ذلک، اینجا که مسأله هیئت بالخصوص مطرح نیست، هیئت تنها در مشتق نحوی مطرح است، منتها باید بگوییم که ملاک یکی

است، مناط یکی است و الا نزاع را منحصر در رابطه با هیئت قرار بدهیم و از طرفی دائرة محل بحث را شامل زوج و زوجه و حر و عبد و اینها قرار بدهیم، اینها خیلی با هم جمع نمی شود. در باب زوج و زوجه، مسأله هیئت مطرح نیست، بلکه اگر مطرح باشد، مجموع دخالت در این معنی دارد. بالاخره در این مسأله چه باید گفت؟

### اشکال تفصیلات شش گانه

آن تفصیلات شش گانه را با قطع نظر از اینکه ادله ما آنها را نفی می کند، یک اشکال عمده قبل از رسیدن به آن حرفها دارد و آن این است که آن تفصیلات با نظارت بر مواد و مبادی مطرح شده است.

در ضارب و قائم هیئت یکی است، با اینکه هیئت ضارب و هیئت قائم یک هیئت بیشتر نیست، اختلاف در رابطه با موادشان است. این مبدأش متعدی است، آن مبدأش لازم است. این مثل اینکه انسان یقین دارد که در موقعی که هیئت را واضح وضع می کرده اصلاً توجه به مواد نداشته، همان طوری که در فعل ماضی «ضرب» با ماضی «قعد» که هر دو یکسان هستند، کسی می تواند بگوید: این چون ماده اش متعدی است، یک خصوصیتی در هیئتش وجود دارد و در «قعد» چون ماده اش لازم است، یک خصوصیتی در هیئت به وجود آورده است؟ هیئت فعل ماضی در متعدی و لازم هر دو یکسان است، «قعد و ضرب لهما هیئته واحده» و هیچ به ذهن نمی آید که اختلاف در ماده روی هیئت کمترین اثری را گذاشته باشد. اما چطور می شود که همین «ضرب و قعد» وقتی که هیئت فاعلی به خودش می گیرد، «ضارب و قاعد» می شود؟ اینجا مواد می آید دخالت در هیئت می کند، مبدأ می آید دخالت در هیئت می کند، مثل اینکه انسان می تواند یقین به خلافتش پیدا کند، همانطوری که در هنگام وضع هیئت فعل ماضی مسأله تعدی و لزوم هیچ گونه نقشی در رابطه با مفاد هیئت نداشته، در اسم فاعل هیئت هر دو فاعل است، چطور شد که اینجا نقش پیدا کرد؟ اینجا اصطلاح مواد و مبادی موجب تقدیر معنای هیئت شد، با اینکه واضح هنگام وضع هیئت فاعل هیچ نظری به مواد و مبادی به هیچ وجه نداشته، لذا به نظر می آید که آنها حرفهای بی اساس باشد.

همین طور مثلاً یک تفصیلی در این رابطه هست که بین محکوم علیه و محکوم به فرق می گذارد.

می گوید: اگر هیئت مسندالیه و محکوم علیه واقع بشود، حقیقت در اعم است، اما اگر محکوم به و مسند قرار بگیرد حقیقت در خصوص متلبس بالمبدأ است. پیدا است که هنگام وضع هیئت، این حالات را در نظر نگرفته اند و علاوه مشتقی را که در آن بحث می کنیم به معنای تصویری اش داریم بحث می کنیم، که این هیئت معنایش چیست؟ ما به محکوم علیه و محکوم به چه کار داریم؟ این عیناً مثل این است که کسی از شما پرسد، «ما معنی الصعید»؟ اگر کسی ناآشنای به لغت عرب از شما پرسید که «صعید» در لغت عرب معنایش چیست؟ این دیگر کار ندارد به اینکه این صعید مفعول در

آیه تیمم واقع شده «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»، این مفعولیت دیگر دخالت در معنای صعيد ندارد.

می خواهد ببیند صعيد به حسب لغت عرب دارای چه معنایی هست؟ معنای تصویری آن چیست؟ به عبارت دیگر معنای مفرد او چیست؟ یعنی به تنهایی دارای چه معنایی هست؟ «بما أنه کلمه واحده» دارای چه معنایی است؟ و ما در باب مشتق می خواهیم این طوری بحث کنیم، که این هیئت مشتق «بما أنه واحد، بما أنها کلمه واحده، بما أنه لفظ واحد ما معناه»؟ این دیگر چه کار دارد به اینکه شما محکوم علیه یا محکوم به قرار بدهید؟ هیچکدام را قرار نمی دهیم و می خواهیم ببینیم که معنایش چیست.

پیدا است که این تفصیلات، یک تفصیلات غیر صحیح و بلکه خارج از آن حسابی است که محل بحث ما ارتباط کامل با او دارد. لذا باید همان دو قول اصلی در مسأله را بررسی کرد که آیا مشتق حقیقت در اعم یا حقیقت در خصوص متلبس بالمبدأ فی الحال است؟

### ادله مرحوم آخوند(ره) در بیان حقیقت مشتق

مرحوم آخوند(ره) که حرف ایشان هم مورد تأیید بعضی الاعلام(ره) قرار گرفته، اصل حرف هم خوب است، لکن در جهت دیگرش یک مناقشه ای داریم. ایشان اختیار می کنند که مشتق حقیقت در خصوص متلبس بالمبدأ فی الحال است. روی هم رفته، از کلام ایشان استفاده می شود که سه دلیل بر این معنی اقامه می کند که به نظر ما این سه دلیل به یک دلیل برمی گردد و آن دلیل اول است که عبارت از تبادر است. تبادر را نمی شود انکار کرد که متبادر از این هیئات مشتق - محل بحث هیئت فاعل و هیئت مفعول، اسم مکان و امثال ذلک است - متبادر از اینها همان خصوص متلبس بالمبدأ فی الحال است و اگر نظرتان باشد، ما وقتی که علائم حقیقت و مجاز را ذکر می کردیم، در اول کتاب که مرحوم آخوند آنجا یکی مسأله تبادر را مطرح کردند، یکی مسأله عدم صحت سلب را مطرح کردند، یکی هم مسأله اطراد و عدم اطراد بود که مقداری مورد بحث و صحبت قرار گرفت، آنجا ما گفتیم: تنها یک طریق برای اثبات حقیقت بودن وجود دارد و آن عبارت از تبادر است. و غیر از تبادر راه دیگری برای حقیقت بودن وجود ندارد، حتی شاید بلکه واقعا، تنصیص اهل لغت هم فایده ندارد، برای اینکه اهل لغت، اهل این معنی نیستند، تنصیص آنها هم نتیجه ای بر آن ترتب پیدا نمی کند، یا باید خود واضح تصریح کند به اینکه من این لفظ را در برابر این معنی وضع کرده ام که انسان از خود واضح بالواسطه یا بلاواسطه، واسطه هم واسطه مورد وثوق و اطمینان یا علم باشد انسان به دست بیاورد، که این معمولا تحقق پیدا نمی کند، اگر از این معنی گذشت فقط مسأله تبادر مطرح است. ببینیم کدام معنی از بین معانی انسباق به ذهن پیدا می کند و سبقت به ذهن می گیرد. همانطوری که مفهوم خودش اقتضا می کند، مبادرت به ذهن می گیرد و پیشی به ذهن می گیرد که این سبقت و مبادرت علامت حقیقت

بودن است و الا امتیازی نداشت که این معنی از بین معانی سبقت بگیرد و مبادرت به ذهن پیدا کند و عدم صحت سلب هم به تبادر برمی گردد و تبادر علامت حقیقت دارد و اگر به تبادر برنگردد، عدم صحت سلب نمی تواند واقعیت پیدا کند، برای اینکه شما کدام معنا را می خواهید حمل کنید؟ لفظ را می خواهید حمل کنید؟ لفظ که قابل حمل نیست، معنای لفظ را می خواهید حمل کنید، کدام معنی را؟ می گویند: که معنای مرتکز در ذهن، معنای مرتکز در ذهن، اگر مورد توجه شما واقع شد، معنای تفصیلی لفظ می شود. وقتی که معنای تفصیلی شد، دیگر چه را بر چه حمل می کنید؟ در مرحله قبل الحمل شما حقیقت را کشف کردید، حقیقت را به دست آوردید، که آنجا تفصیلش را گفتیم. بالاخره عدم صحت سلب نقشی ندارد، عدم صحت سلب هم پایه اش تبادر است و ریشه در باب کشف معنای حقیقی، همان عبارت از تبادر است و تبادر در اینجا همانطوری که مرحوم آخوند و محققین قائل هستند نسبت به خصوص متلبس بالمبدأ فی الحال تحقق دارد، از هیئت ضارب «ماذا يتبادر»؟ از این هیئت چه در ذهن می آید؟

### تضاد بین مواد مشتقات

یک مؤیدی ایشان ذکر کرده و بعد این مؤید را به صورت دلیل مستقل قرار داده، که باز دلیل مستقل نیست آن هم باز ریشه اش تبادر است، ولی حرف بسیار خوبی است و آن این است که وقتی می خواهیم مثال بزنیم برای ضدین و اینکه اجتماع ضدین محال است، می بینیم مبادی را مطرح می کنیم، مثلاً می گوئیم: سواد متضاد با بیاض است، اجتماع سواد و بیاض امکان ندارد، می پرسند چرا؟ می گوئیم: سواد و بیاض ضدین است و اجتماع ضدین غیر جایز است، هیچ تردیدی در این معنی نداریم که «ما أنّ له ماده السواد لا يمكن أن يجتمع مع البياض الذي هو مادة اخرى و مبدأ آخر»، در اینجا تردیدی نداریم. آن وقت از سواد و بیاض می آیم سراغ مشتقشان، اسود و بیاض. آیا وقتی که حساب از سواد و بیاض، انتقال به اسود و بیاض پیدا می کند، مسأله عوض می شود؟ می گوئیم: تضاد مال سواد و بیاض بوده نه مال اسود و بیاض، اجتماع سواد و بیاض ممتنع است، اما اجتماع اسود و بیاض «لیس بممتنع» برای اینکه اسود؛ یعنی اعم از متلبس بالفعل و منقضی و بیاض هم؛ یعنی اعم از متلبس بالفعل و منقضی و این دو اجتماعشان نشاید.

اگر جسم دیروز «کان فیه سواد» و امروز «یکون فیه البياض»، بگوئیم: این درست که سواد و بیاض مجتمع نیستند، قابل اجتماع نیستند، اما اسود و بیاض الامن مجتمع هستند، «هو اسود بالفعل و بیاض بالفعل»، آیا از نظر ذهن عرفی و از نظر فهم عرفی، آن تضادی که بین این دو ماده وجود داشته و روی آن جهت حکم به امتناع اجتماع می کردیم، آیا آن تضاد در صفات و در مشتق از بین می رود؟ دیگر بین اسود و بیاض تضاد وجود ندارد. یا وقتی که انسان به ذهن عرفی خودش مراجعه می کند،

می بیند هیچ فرقی نمی کند؟ همان طوری که انسان سواد و بیاض تضاد می بیند، بین اسود و ابیض هم تضاد می بیند؟ یا اینکه بگوییم: سواد و بیاض غیر قابل اجتماع است، اما اسود و ابیض «یکون قابلا للاجتماع» به لحاظ اینکه هر دو برای اعم وضع شده و اجتماع هر دو به لحاظ یکی متلبس و یکی منقضی و هر دو هم حقیقت است، هیچ گونه مانعی در آن تصور نمی شود. این خلاف آن چیزی است که هم عرف و هم ذهن عرفی خودمان در این رابطه استفاده می کند. همانطوری که بین سواد و بیاض مقابله و مضاده می بینیم، بین اسود و ابیض هم همینطور. و همینطور در اوصاف دیگر ما بین قیام و قعود تضاد می بینیم. آیا این تضاد در محدوده قیام و قعود است؟ اما اگر هیئت مشتق بر آن عارض شد قیام شد قائم و قعود شد قاعد، دیگر از تضاد بیرون می رود، دیگر بین قائم و قاعد تضادی وجود ندارد، برای اینکه هر دو برای اعم از متلبس وضع شده و ممکن است یک انسان در آن واحد هم قائم باشد حقیقتا و هم قاعد باشد حقیقتا به لحاظ اینکه برای اعم از متلبس، عنوان مشتق و هیئت مشتق وضع شده است؟ مسأله اینطور نیست لذا خود این تضاد بین صفات، مثل تضاد بین مبادی و موادشان این هم دلیل بر این است که مشتق برای خصوص متلبس بالمبدأ فی الحال وضع شده است.

منتها بحث این است که آیا این را که به صورت یک دلیل مستقلى در مقابل تبادر و در مقابل عدم صحت سلب است، اگر عدم صحت سلب نقشی داشته باشد که ندارد، آیا این را در مقابل تبادر یک دلیل مستقلى به حساب بیاوریم یا نه؟ خود این هم برگشتش به تبادر است. شما از کجا می گوئید: بین این صفات تضاد وجود دارد؟ لابد متبادر این معنی هست، اگر ما مسأله تبادر را کنار بگذاریم، اگر مسأله تبادر را مثلا فرضا در آن مناقشه کردیم، گفتیم: معلوم نیست که از مشتق، خصوص متلبس بالمبدأ فی الحال متبادر باشد. اگر ما در تبادر مناقشه کردیم این تضاد هم مورد مناقشه است. چه کسی گفته که بین اسود و ابیض تضاد وجود دارد؟ چون متبادر از اسود و ابیض یک معنایی هست و آن خصوص متلبس بالمبدأ فی الحال، لذا مبنای برای تضاد قرار می گیرد و الا- اگر چنین معنایی متبادر نبود «لقائل ان يقول» که فرق است بین سواد و البیاض و بین الاسود و ابیض، بین سواد و بیاض اجتماع ضدین «لا- ممکن»، اما بین اسود و ابیض تضادی نیست تا اینکه اجتماعشان امکان نداشته باشد.

### برگشت تمام ادله به تبادر

پس آنچه در این رابطه، هست و نیست، برمی گردد به مسأله تبادر و عمده دلیل عبارت از تبادر است و حرفهای دیگر یا اساسی ندارد یا اگر اساسی هم بتوانیم برای آن حرفها درست کنیم، غیر از مسأله تبادر، مسأله دیگری وجود ندارد. مثلا یکی از بحثهایی که در آینده ان شاء الله داریم در همین مشتق، مسأله بساطت و ترکیب است که آیا مشتق دارای یک مفهوم بسیط یا دارای یک مفهوم مرکبی

است که آنجا یک بحث دامنه داری است که اولاً- بسیط است یا مرکب و معنای بساطت هم چیست؟ در خود معنای بساطت هم آنجا ان شاء الله عرض می کنیم اختلاف است، «ما معنی کون المشتق بسیطاً»؟ لکن این بحث بساطت و ترکیب هم هیچ ارتباطی به مسأله تبادر ندارد و آن هم باید از راه تبادر درست شود و الا آن هم یک بحث فلسفی نیست مثل فرمایش محقق نائینی که از راه «شیئیه الشیء بصورته لا- بمادته» بخواهیم مسأله را حل کنیم، مسأله بتمام شؤونه، یک مسأله لغوی و مسأله وضعی است و مسأله لغوی و وضعی سروکارش با تبادر است و تبادر هم یک چیزی است که انسان به ذهن خودش مراجعه می کند. اگر الان بگویند: «زید قائم و قاعد فی آن واحد» ما پوزخند می زنیم به این تعبیر، هیچ فرق نمی کند که بگویند: «زید له القيام و له القعود» که حالت مبدایی در آن مطرح شده باشد، یا بگویند: «زید قائم و قاعد» که هیئت مشتق محل بحث ما هست در هر دوی اینها احساس تضاد می کنیم روی همان چیزی که به ذهن ما از معنای مشتق متبادر است و آن خصوص متلبس بالمبدأ فی الحال است. لذا تنها دلیل منحصر در مسأله مشتق، برای این قول، که قول مطابق با نظریه محققین است، همین مسأله تبادر است منتها این مثالها و این فرضها به عنوان تأیید مسأله تبادر است نه به عنوان اینکه یک دلیل مستقلاً در مقابل تبادر باشد. حالا این دلیل این قول، و اما دلیل قول دیگر، در درس آینده ان شاء الله.

### پرسش:

۱ - نظر مرحوم آخوند(ره) در بحث مشتق چیست؟

۲ - نظر صاحب فصول(ره) در متلبس به مبدأ یا اعم را توضیح دهید.

۳ - نظر مرحوم آخوند(ره) در باب مشتق و دلیل ایشان را بیان کنید.

۴ - چه رابطه ای میان تضاد و تبادر وجود دارد؟

ص: ۶۱۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### وحدت وضع و اشتراك معنوی در مشتق

آن کسی که در باب مشتق، اعم را اختیار می کند و می گوید: هیئت مشتق برای اعم از متلبس و منقضی وضع شده، قبل از آن که در مقام اثبات دلیلی اقامه کند، بحثی با او در مقام ثبوت مطرح است و آن این است که مدعای این قائل، مسأله اشتراك معنوی است؛ یعنی می گوید: مشتق بوضع واحد برای یک معنای جامع وضع شده، برای یک قدر مشترك بین متلبس و منقضی وضع شده، مدعا، وحدت وضع و اشتراك معنوی است، نه اشتراك لفظی.

دو نوع اشتراك لفظی داریم: یک اشتراك لفظی که در آن تعدد وضع مطرح است؛ یعنی با وضع های متعدده لفظ برای معانی مختلف وضع شده باشد. تاره لفظ «عین» برای عین باکیه و اخری لفظ عین، برای عین جاریه. این متعارف در مشترك لفظی است، لکن گفتیم: یک نوع دیگر مشترك لفظی داریم و آن در جایی است که وضع عام باشد و موضوع له خاص باشد. اگر یک معنای کلی را در نظر گرفت، لکن لفظ را برای آن معنا وضع نکرد، بلکه برای مصادیق آن معنا به طوری که هر مصداقی یک موضوع له مستقلی باشد، هر فردی یک معنای مستقلی باشد، اینجا با این که وضع واحد است، لکن چون موضوع له متعدد است و تكثر دارد، این هم یک نوع اشتراك لفظی است و لذا عرض

کردیم که مشترک لفظی داریم که شاید میلیاردها معنا داشته باشد و این در همین وضع عام موضوع له خاص تصور می شود، لکن در ما نحن فیه قائل به اعم، هیچ کدام از این حرفها را قبول ندارد، رسماً ادعای اشتراک معنوی می کند و معنای اشتراک معنوی این است که هم وضع و هم موضوع له واحد است. موضوع له یک معناست، موضوع له یک قدر جامع است، مشترک بین متلبس و منقضی.

### قدر جامع در متلبس و منقضی

بعد از آنکه مدعای قائل به اعم مشخص شد، در مرحله ثبوت این سؤال مطرح می شود که بین متلبس و منقضی چه قدر جامعی وجود دارد؟ چه معنای مشترکی بین متلبس و منقضی تحقق دارد؟ آیا بین متلبس و منقضی باصطلاح یک قدر جامع ذاتی وجود دارد؟ همان قدر جامعی که بین زید و عمرو وجود دارد که در ذات انسان و ماهیت انسان و نوع انسان مشترک هستند، آیا بین متلبس و منقضی یک چنین قدر جامع ذاتی و ماهوی و مقولی تحقق دارد؟ در حالی که وقتی ما متلبس را معنا می کنیم؛ یعنی آنکه الآن تلبس به مبدأ دارد؛ یعنی آنکه الآن واجد للمبدأ، آنکه الآن مرتبط بالمبدأ، اما منقضی؛ یعنی آن که «فاقد للمبدأ بالفعل»، الان هیچ گونه ارتباطی با مبدأ ندارد، الآن عدم محض در رابطه با مبدأ، فاقد محض در رابطه با مبدأ، متلبس عنوان واجدیت فعلیه دارد و منقضی عنوان فاقدیت فعلیه، آیا بین واجدیت فعلیه و بین فاقدیت فعلیه یک اشتراک ماهوی تحقق دارد؟ یک اشتراک حقیقی و مقولی و ذاتی تحقق دارد؟ اگر بین موجود و معدوم، شما توانستید چنین اشتراکی درست کنید، بین فاقد و واجد هم یک چنین اشتراک و یک چنین قدر جامعی تحقق دارد؟ پس متلبس و منقضی را وقتی تحلیل می کنیم، متلبس، عنوان واجد المبدأ کنار آن هست و مساوی با اوست و منقضی، عنوان فاقد المبدأ. بین فاقد و واجد چه ارتباط و چه اشتراکی شما می توانید فرض کنید؟

اگر بگویید: در مشترک معنوی لازم نیست یک قدر جامع ذاتی درست کنیم، یک قدر جامع انتزاعی درست می کنیم، یک مفهوم مشترک انتزاعی درست می کنیم، ولو این که دخالت در ذات و ماهیت هم نداشته باشد. می گوییم: آن امر جامع انتزاعی چیست؟ اگر بخواهید واقعا یک قدر جامعی درست کنید آن چیست؟ البته باید یک خصوصیتی را هم اینجا در نظر بگیرید، آن خصوصیات را هم کنار مسأله ضمیمه کنید، آن وقت ما از شما پرسیم آن قدر جامع چیست؟ آن خصوصیت یکی این است که در معنای مشتق پای زمان را مطرح نکنید، برای اینکه ما زمان را از مفاد افعال هم کنار زدیم، شما نمی توانید پای زمان را در مفاد هیئت مشتق که اسم است لا فعل، مطرح کنید. حساب زمان را کنار بگذارید. این یک نکته ای است که باید روی آن توجه کنید.

نکته دوم: ولو این که این بحث را بعداً ان شاء الله مطرح می کنیم و آن این است که معنای مشتق را



یک معنای یک سطری برای ما درست نکنید، برای اینکه مشتق یک معنای بسیطی دارد و ما در تنبیهات مسأله مشتق ان شاء الله این بحث را مطرح می کنیم که «ان مفهوم المشتق علی ما حققه المحققون» یک معنای بسیطی است، نه اینکه ما یک سطر را برداریم به عنوان معنای مشتق و موضوع له مشتق درست کنیم، این نکته را هم باید به آن توجه کنیم.

نکته سوم: از دو نکته قبلی مهم تر است، این است که یک معنایی را در مشتق بیاورید که ما با شنیدن هیئت مشتق انتقال به آن معنا پیدا کنیم، نه اینکه شما پیش خودتان یک چیزی درست کنید مثل آنچه بعضی ها درست کرده اند که گفته اند: مشتق برای آن چیزی وضع شده که «خرج من الوجود الی العدم»، ما خرج من الوجود الی العدم» در مقابل آن متلبس بالمبدأ فی الاستقبال که هنوز «لم یخرج المبدأ من الوجود الی العدم»، در مشتق این خروج از عدم به وجود محقق شده، به لحاظ این که ضرب تحقق پیدا کرده یا الان بالفعل تحقق دارد یا این که دیروز تحقق پیدا کرده «و خروج من العدم الی الوجود» حاصل شده است. می گوییم: اینها درست است اما شما از هیئت مشتق چه استفاده می کنید؟ اگر به شما گفتیم: «ما وضع له» هیئت فاعل چیست؟ به ما چه می گوید؟ می گوید:

ما وضع له آن چیست؟ «ما خرج من العدم الی الوجود» است؟ یعنی در معنای هیئت مشتق کلمه عدم و وجود مطرح است؟ خروج از عدم به وجود مطرح است؟ با شنیدن هیئت مشتق ما «خرج من العدم الی الوجود» در ذهن شما می آید؟ باید یک معنایی را شما فرض کنید، یک معنایی را موضوع له قرار دهید که این را جانشین هیئت مشتق قرار بدهید و با شنیدن کلمه مشتق، آن معنا در ذهن شما بیاید، آن معنا خالی از زمان باشد، بساطت هم در آن اخذ شده باشد، جای هیئت مشتق را هم پر کند، قدر مشترک بین متلبس و منقضی هم باشد، کدام است آن معنا؟ اول در مقام ثبوت بینیم چنین چیزی داریم بعد در مقام اثبات، اقامه دلیل کنیم بر این معنا. هر اثباتی متفرع بر ثبوت و متأخر از ثبوت است.

شما فکر می کنید که چه چیزی معنای مشتق باشد؟ کدام قدر جامع به عنوان معنای مشتق است، حتی همین کلمه متلبس و منقضی که در تعبیرات خودمان می گوییم، این عنوان متلبس و منقضی در معنای مشتق اخذ نشده است. شما وقتی کلمه ضارب را می شنوید، مفهوم تلبس و مفهوم منقضی در ذهن شما می آید، ولو این که ما در مقام تعبیر، تعبیر به متلبس و منقضی می کنیم، اما این به این معنا نیست که عنوان تلبس و عنوان انقضی دخالت در مشتق دارد، حتی اگر شما به صورت ترکیب هم بخواهید مسأله را بررسی کنید بگویید: «اعم من المتلبس و المنقضی»، این فرع این است که با شنیدن هیئت مشتق، مفهوم متلبس و منقضی در ذهن شما بیاید، در حالی که میلیونها بار شما مشتق را می شنوید و هیچ کلمه متلبس و منقضی در ذهن شما انقذاح پیدا نمی کند.

بالاخره شما که می خواهید استدلال کنید بر این که مشتق حقیقت در اعم است، این اعم را در مقام ثبوت تصویر کنید، بینیم چیست؟ هر جوری شما تصویر کنید با در نظر گرفتن این

خصوصیاتی که ذکر کردیم و مخصوصا این قسمت اخیر که با شنیدن مشتق، آن معنا در ذهن شما بیاید، کدام است آن چیزی که در ذهن شما می آید؟ متلبس و منقضی را هم گفته اند معنی ندارد، برای این که در ذهن کسی عنوان المتلبس و عنوان المنقضی نمی آید، مگر این که انسان در بحث اصولی مشتق وارد شود و این کلمه متلبس و منقضی را در این بحث تکرار کند اما به عنوان این که موضوع له هیئت مشتق است در ذهن هیچ کس عنوان المتلبس و المنقضی انقداح پیدا نمی کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): «ما تحقق فيه المبدأ» تحقق یعنی چه؟ به چه صورتی؟ اعم از گذشته و حال، زمان دخالت در مشتق ندارد، اگر دخالت نداشت، معنایش این است که زمان را کنار بگذارید.

کنار که گذاشتید «ما تحقق فيه المبدأ» درست در نمی آید برای این که «ما تحقق» را یا شما باید منطبق بر ماضی کنید یا باید اعم از ماضی و حال کنید مخصوصا این که خود کلمه تحقق را در آن به کار می برید، که اگر کسی در فعل فرضا زمان را اخذ کرد، آن وقت یلزم این که در مشتق هم زمان را اخذ کند، با اینکه فعل عنوانش فعل است و مشتق عنوانش اسم است.

(سؤال... و جواب استاد): اگر کسی هم قائل شد به این که در فعل دخالت دارد، باز در اسم دخالت ندارد. مسأله مشتق، مبتنی بر آن مسأله نیست، اگر فعل، زمان در او باشد یا نباشد هیچ فرقی نمی کند، درباره مشتق زمان وجود ندارد، «لانه اسم و أجمع الادبیون» بر این که در معانی اسمیه مسأله زمان سرسوزنی نمی تواند نقش داشته باشد.

بالاخره شما یک مفهومی بخواهید درست کنید که این مفهوم با شنیدن هیئت مشتق در ذهن شما بیاید و مسأله زمان هم در آن نباشد و به عنوان یک معنای بسیطی هم مطرح باشد، ما نمی توانیم چنین معنایی را تصور کنیم، تا چه برسد به این که این معنا را موضوع له هیئت مشتق قرار بدهیم. این راجع به ثبوتش. از ثبوت که بگذریم اگر مرحله ثبوت محل اشکال شد، دیگر ضرورتی ندارد که در مرحله اثباتش بحث کنیم. اما حالا چون بعضی از بحثهای اثباتی هم شده و بعضی هایش هم خالی از فایده نیست، یک اشاره اجمالی به این ادله ای که در اثبات اقامه کرده اند بشود مانعی ندارد.

### ادله مقام اثبات حقیقت مشتق

یک دلیلشان مسأله تبادر است که جوابش را گفتیم که انصافا متبادر از هیئت مشتق، مخصوصا با تأییدی که با آن صفات متقابله که مبادی متضاده دارند، که مؤید بسیار خوبی برای مسأله تبادر بود.

دلیل دوم ایشان مسأله اسم مفعول است. در باب مقتول می گویند که اگر زید مقتول عمرو واقع شد. آیا می توانیم بگوییم: بمجرد اینکه یک ساعت از این قتل گذشت دیگر عنوان مقتول را از زید به صورت حقیقت برداریم، بگوییم: زید دیگر الان مقتول عمرو نیست حقیقتا، برای این که قتل یک ساعت پیش واقع شده؟ همین طور در مورد ضرب، اگر زید مضروب عمرو واقع شد و ساعتی از این

ضرب گذشت، اگر ما بتوانیم عنوان مضروب را حقیقتاً اینجا بار کنیم، این خلاف آن چیزی است که عقلاً و عرف استفاده می کنند، بگوییم: «آنه کان مضروب لعمر» اما الان بعد از گذشتن یک ساعت عنوان مضروبیّت دیگر به صورت حقیقت نمی تواند اطلاق بشود. پس می بینیم که در مسأله مقتول و مضروب و امثال ذلک، این عناوین به صورت حقیقت بعد از انقضاء قتل و ضرب هم از نظر عرف تطبیق می کند و اطلاق می شود و این کشف از این معنا می کند که مشتق برای اعم از منقضى و متلبس وضع شده است.

جواب این حرف اولاً یکی این است که در مسأله اسم مفعول ولو این که ما گفتیم: داخل در محل نزاع است، لکن اگر نظر تان باشد مرحوم صاحب فصول (ره) و تبعه محقق نائینی (ره) اینها اصلاً معتقد بودند که اسم مفعول از محل نزاع در باب مشتق خارج است. محل نزاع در باب مشتق را در غیر مسأله اسم مفعول اینها مطرح می کردند، منتها ما این حرف را نپذیرفتیم و گفتیم که بین اسم مفعول و اسم فاعل و مشتقات دیگری که محل بحث واقع شده، هیچ گونه فرقی وجود ندارد. اما از باب این که اشاره ای شده باشد که اسم مفعول یک خصوصیت اختلافیه ای دارد، روی این جهت اشاره به این معنا شد. لکن جواب عمده اش این است که این که شما می گوید: «هذا مقتول زید» این مقتولیت را جری و نسبتش را به چه حالی شما قرار می دهید؟ و به لحاظ چه حالی قرار می دهید؟ وقتی که دیروز «زید مضروب عمرو» واقع شده، امروز وقتی که شما می گوید: «زید مضروب عمرو»؛ یعنی به لحاظ «هذا الیوم مضروب عمرو»؟ چه کسی گفته: این اطلاق، اطلاق است که عقلاً بدون رعایت علاقه، آن را ملاحظه می کنند؟ وقتی که شما می گوید: «زید مضروب عمرو»؛ یعنی فی هذا الیوم مضروب عمرو» اگر بنحو حقیقت است پس شما کلمه «فی هذا الیوم» را هم به آن اضافه کنید و بگویید: «زید فی هذا الیوم مضروب عمرو» اگر مشتق در منقضى حقیقت است، تصریح به «فی هذا الیوم» باید آن را از حقیقت بودن خارج نکنند، در حالی که می بینیم زیدی که الان در جلسه درس نشسته، اگر بخواهیم بگوییم: «زید هذا الیوم مضروب عمرو» این یک معنایی است که نیاز به مؤنه زایده دارد، معنایی است که احتیاج به قرینه و عنایت دارد. «زید کان مضروباً لعمر» که جری و نسبت به لحاظ «ما مضی» تحقق پیدا می کند، اگر به لحاظ ما مضی محقق شود، یک سال هم از این جریان بگذرد هیچ مشکله ای پیش نمی آید. شما می گوید: «زید قبل هذه السنه کان مضروباً لعمر» که جری شما، تطبیق شما به لحاظ همان حال تلبس و به لحاظ حال وقوع ضرب بر آن و ارتباطی که با مبدأ از نظر وقوعی پیدا کرده. پس این «زید مضروب عمرو» را ما دو جور می توانیم اطلاق کنیم: «زید هذا الیوم مضروب عمرو» یا «زید کان مضروباً لعمر». در باب قتلش هم همین طور است. اگر قتل یک سال پیش واقع شده شما بگویید:

«زید هذا الیوم مقتول لعمر»، در این عنایت و مسامحه است، اما اگر معنا کردید که «زید قبل هذه

السنه كان مقتولا- لعمر و» و قبل از يك سال «كان مقتولا لعمر و»، اين ديگر در حقيقت همان متلبس بالمبدأ في الحال است و اطلاقش هم «على نحو الحقيقه» است.

(سؤال... و پاسخ استاد): اينها را در مقام توضيح كلي ذكر مي كنيم، يعني راه ديگري نداريم كه بيان كنيم، چطور توضيح بدهيم؟ ثانيا ما كه اشكال اصلي را به اين كرديم كه در مقام ثبوت نمي تواند معنای جامعی را در نظر بگیرد و علاوه خودمان در مقام بيان چاره ای نداريم كه اين طوری مسأله را بيان كنيم و الا مسأله متلبس و منقضي روشن نمي شود.

اشكال ديگر به اين شخص به اين است كه چطور شما بين فاعل و مفعول در قضيه ضارب و مضروب و قاتل و مقتول، جدایی انداخته ايد؟ چطور اگر زيد حقيقتا الآن مقتول عمرو است، عمرو هم حقيقتا الآن قاتل زيد است. اين كه مسأله را روی اسم فاعل پياده كنيم، معنایش اين است آن جهت فاعلي آن مثل جهت مفعولي خيلي روشن نيست، با اين كه مسأله فاعل و مفعول اينها متضايان هستند و متضايان در قوت و فعليت و حقيقت و مجاز مثل هم هستند. نمي شود كه ابوت يكي كسي نسبت به كسي حقيقت باشد، اما بنوت او نسبت به اين على سبيل المجاز و المسامحه باشد. اگر ابوت بنحو حقيقت شد، لا محاله بنوت هم بنحو حقيقت است. تفكيك بين اين دو، يك مسأله غير صحيح است. پس شما بين قاتل و مقتول چطور تفكيك قائل مي شويد؟ بين ضارب و مضروب چطور تفكيك قائل مي شويد؟ اگر به قول شما يك دائره وسيعي دارد كه بعد الانقضاء را هم به نحو حقيقت مي گيرد، چطور مي شود كه حقيقتا مضروب باشد، اما آن كه فاعل ضرب است، حقيقتا ضارب نباشد؟ جمع بين اين دو نمي شود كرد. بايد اين دو را در کنار هم و با هم ملا-حظه كرد. اگر مضروب به نحو حقيقت بر اين شخص بعد الانقضاء صادق است، ضارب هم به نحو حقيقت بر عمرو بعد الانقضاء بايد صادق باشد. تفكيك بين فاعل و مفعول نه در قتل و نه در ضرب يك معنای قابل قبولی نيست، اين طوری كه از استدلال استفاده مي شود.

(سؤال... و پاسخ استاد): در متضايين، روشن تر بودن، معنا ندارد. اگر شما اين دو را متضاييف فرض كرديد و گفتيد ابوت اين نسبت به اين خيلي روشن است، اما بنوت اين نسبت به آن خيلي روشن نيست. آيا اين دو را اين طوری مي شود جمع كنيم كه ابوت زيد نسبت به عمرو خيلي روشن، اما بنوت عمرو نسبت به زيد، خيلي روشن نيست؟ نمي شود اين دو را به هيچ نحو بينشان تفكيك قائل شويم. اگر مضروبيت زيد «في هذا اليوم» امر بيني است، چاره ای نيست كه ضاربيت عمرو هم به همين مرحله داراي وضوح و روشنائي باشد، نه اين كه آن يك امر مخفي باشد و اين يك امر مخفي و در عين حال بينشان تضاييف مطرح باشد. فاعليت و مفعوليت متضاييف باشند اما در اين جهت بينشان فرق وجود داشته باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): شما چطور در اصول كه مي آييد همه فلسفه را يادتان مي رود يا اين كه

کشف از بعضی مسائل دیگر می کنید؟ ما مبنایمان این است که اگر فلسفه نخوانده باشیم، وجدانا و انصافا جا دارد. اگر شما فوقیت این سقف را یک امر بینی گرفتید، تحتیت این کف هم یک امر بینی است. دیگر نمی شود فوقیت آن بین باشد و تحتیت این محل مناقشه است. نمی شود بین این دو را جمع کرد. درست است که الان ما گاهی تمسک می کنیم؛ یعنی اکثرا مسائل عرفی را پیش می کشیم، اما عرف، معنایش این نیست که چشم را می بندد و تمام مسائل را زیر پا می گذارد. مسائل عرفی اینطور نیست.

(سؤال... و پاسخ استاد): ایشان می گوید: ممکن که ما یک مقتولی پیدا کنیم بدون قاتل، برای اینکه شما دارید این حرف را می زنید، برای اینکه اگر مقتولیت روشن شد، ولی قاتلیت روشن نشد؛ یعنی یمكن التفکیک، یک کسی مقتول باشد، مقتول بدون قاتل، امکان دارد این طوری که ایشان در ذهنشان با نظر عرف می آید.

### تفصیل بین محکوم علیه و محکوم به

بالاخره این دلیلی که اینها اقامه کردند یک دلیل باطلی است. از جمله ادله ای که اقامه کرده اند همان طوری که مرحوم آخوند در آخر ادله به آن اشاره می کند، یکی از مفصلین هم این دلیل را اقامه کرده و آن در جایی است که بین محکوم علیه و محکوم به، در باب مشتق تفصیل قائل شدند که در درس گذشته هم اشاره کردم و آن این آیه شریفه «الْسَارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» و «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» است.

کیفیت استدلال این است: شما وقتی که زانی و زانیه را می آورید تازیانه بزنید، آیا در حال تازیانه خوردن، اینها زانی و زانیه هستند یا نه؟ اگر بگویید: زانی و زانیه نیستند، به لحاظ این که «انقضی عنهما المبدأ»، برای این که چندی قبل بینشان زنا تحقق پیدا کرده و در حال جلد، دیگر اینها تلبس به مبدأ زنا ندارند و زانی و زانیه نیستند، آیه می گوید: زانی و زانیه را باید تازیانه زد، کسی که زانی و زانیه نیست، چرا تازیانه بخورد؟ و اگر می گوئید: در حال تازیانه خوردن، اینها زانی و زانیه هستند، پس باید بگویید: مشتق حقیقت در اعم است. باید بگویید: منقضی عنه المبدأ، هم عنوان زانیه حقیقتا بر آن صادق است و هم عنوان زانی حقیقتا بر آن صادق است، عنوان سارق و سارقه حقیقتا صادق است. پس خلاصه استدلال این شد که ظاهر این دو آیه و امثال این دو آیه این است که در حال اجرای حد، این عناوین فاعلی بحقیقته تحقق دارد، این عنوان السارق و السارقه، بحقیقته محقق است و اگر بخواهید بحقیقته محقق باشد باید بگویید: مشتق حقیقت در اعم است، برای اینکه در حال اجرای حد نه دزد مشغول دزدی است و نه زانی و زانیه مشغول انجام عمل زنا هستند. این دلیشان تا جواب این دلیل.

۱ - معنای هیئت مشتق و ادله اثبات معنای هیئت مشتق را بیان کنید.

۲ - قدر جامع در متلبس و منقضی چیست؟

۳ - معنای مشتق که حقیقت در اعم است را توضیح دهید.

ص: ۶۲۱









کلام محقق عراقی (ره) در استثناء یک مورد از علامیت عدم صحت سلب ۷

اطراد از علائم حقیقت ۹

بهترین تعریف اطراد در کلام محقق کمپانی (ره) ۹

ایراد بر جریان اطراد در مجازات به لحاظ صنف علاقه ۱۰

اشکال بر علامیت اطراد برای حقیقت بنا بر نظریه محقق کمپانی (ره) ۱۱

اشکال به بیان محقق اصفهانی (ره) در علامیت اطراد برای حقیقت ۱۴

مناقشه در سببیت صحت اطلاق در علامیت عدم اطراد برای مجاز ۱۵

بیان مرحوم بروجردی (ره) در اطراد و عدم الاطراد ۱۶

مناقشه در کلام مرحوم بروجردی (ره) در صحت اطلاق در همه موارد ۱۸

بیان بعضی الاعلام در تعریف اطراد ۲۱

پاسخ استاد از کلام بعضی الاعلام در تعبیر جمیع الاستعمالات ۲۳

حصول استناد معنا به حاق لفظ، شرط تحقق تبادر ۲۵

مناقشه در دخالت تکرار در اصل تعلیم اطفال ۲۵

حاصل بحث در علائم حقیقت و مجاز ۲۶

دوران امر بین حقیقت و یکی از احوال خمسه ۲۸

بیان مرحوم آخوند (ره) در دوران امر بین احوال خمسه ۳۰

بیان امام خمینی (قده) در بنای عقلاء در اصاله عدم النقل ۳۱

موارد جریان اصاله عدم النقل ۳۲

بیان مرحوم حائری (ره) در اصاله عدم النقل در صورت شک در تاریخ نقل ۳۳

ثبوت حقیقت شرعیہ در الفاظ عبادات ۳۵

نکات لازم در رابطه با حقیقت شرعیہ ۳۶

بررسی تاریخ رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) درباره وضع الفاظ ۳۶

مراجعه به قرآن درباره وضع الفاظ ۳۸

اطلاق صلاه به اعمال مخصوصه در لسان مشرکین ۴۰

حقیقت شرعیہ و اقتضای وضع جدید ۴۳

حقیقت شرعیہ در زمان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) ۴۴

توجیه کلام پیامبر (صلی الله علیه و آله): «صلّوا کما رأیتمونی أصلی» ۴۵

ثمره بحث حقیقت شرعیہ ۴۶

بحث اخلاقی ۴۷

نظر مرحوم آخوند (ره) در ترتب ثمره عملی بر بحث حقیقت شرعیہ ۵۰

ص: ۶۲۵

انکار ترتب ثمره عملی بر بحث حقیقت شرعیه ۵۲

وصول اکثر الفاظ کتاب و سنت از طریق ائمه (علیه السلام) ۵۳

کلام مرحوم نائینی (قده) و خوئی (قده) و اشکالات آنها ۵۴

تواتر؛ تنها طریق اثبات قرآن بودن ۵۷

خصوصیت قرآن در لزوم اثبات آن به وسیله تواتر ۵۸

ضبط قرآن در زمان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) ۶۰

جمع قرآن بعد از پیامبر (صلی الله علیه و آله) ۶۱

انکار ترتب ثمره عملی بر حقیقت شرعیه ۶۴

محل ترتب ثمره حقیقت شرعیه ۶۶

طریقه آخوند (ره) در باب حقیقت شرعیه ۶۷

اشکال بر نظر مرحوم آخوند (ره) در تحقق وضع به استعمال ۷۰

پاسخ مرحوم عراقی به اشکال منع تحقق وضع به وسیله استعمال ۷۱

اشکال استاد به فرمایش محقق عراقی (ره) ۷۳

اشکال استاد بر محقق نائینی (ره) ۷۴

وضع الفاظ از راه استعمال ۷۷

حقیقت تعینیه در معانی مستحدثه در شرع ۷۹

حکم استعمال در کلام شارع ۷۹

شرط احراز حقیقت تعینیه ۸۱

ثمره بحث حقیقت شرعیه ۸۴

اشکال بر عدم احراز تأخر استعمال از وضع ۸۵

طرح و نقد قول اول در «اصاله تأخر الاستعمال» ۸۵

طرح و نقد قول دوم در اصل عدم نقل ۸۹

صحیح و اعم ۹۲

بحث صحیح و اعم ۹۳

اقوال در باب حقیقت شرعیه ۹۳

فرق کلام باقلانی و منکرین حقیقت شرعیه ۹۴

تعبیر جامع و صحیح در میان اقوال ۹۶

اشکال قول باقلانی در تعبیر جامع و حل آن ۹۷

معنای صحت و فساد از نظر مرحوم آخوند(ره) و اشکال آن ۹۹

عدم قبول معنای صحت و فساد از مرحوم آخوند ۱۰۱

تفاوت صحت با کمال(تمام) و فساد با نقصان ۱۰۳

ضابطه معنای تمامیت و نقص در مرکبات ۱۰۵

ص: ۶۲۶

تعمیم ضابطهٔ تمامیت ۱۰۶

استثناء از ضابطهٔ تمامیت ۱۰۷

وحدت اعتباری در عبادات ۱۰۸

رفع یک شبهه ۱۰۹

نحوهٔ وضع در الفاظ عبادات و تشابه آن با وضع در اسماء اجناس ۱۱۱

اشکال به مرحوم آخوند(ره) در نحوهٔ بحث ۱۱۲

تصویر محل نزاع در الفاظ عبادات و اشکالات آن ۱۱۳

بحث اخلاقی ۱۱۶

نحوهٔ وضع در الفاظ عبادات و چگونگی تصور آن ۱۱۸

تصویر جامع بنابر قول صحیحی و اشکال آن ۱۱۹

راه حل ها؛ راه حل اول در تصویر جامع و اشکال آن ۱۱۹

راه حل دوم صحت از راه وصف و اشکال آن ۱۲۰

صحت به حمل اولی ۱۲۱

راه حل های نهایی ۱۲۲

أجزاء، شرائط و موانع و ارتباط آنها با بحث صحیح و اعم ۱۲۴

تقسیم أجزاء به نظر مرحوم آخوند(ره) و نقش آن ۱۲۵

نقش شرائط و موانع در بحث صحیح و اعم ۱۲۶

اقسام شرائط ۱۲۷

دخول بعض شرائط در بحث صحیح و اعم ۱۲۹

اقسام شرائط نسبت به احکام شرعی ۱۳۰

نظر مرحوم آخوند(ره) ۱۳۱

نظر مرحوم شیخ انصاری(ره) دربارهٔ اخذ شرائط در احکام شرعیه ۱۳۱

اشکال فرمایش شیخ انصاری(ره) در چگونگی اخذ اجزاء و شرائط ۱۳۲

نظر محقق نائینی(ره) در شرائط مأخوذ در متعلق حکم ۱۳۳

اشکال بر استحالهٔ اخذ بعضی شرائط در متعلق احکام ۱۳۵

اقوال مختلف در مدخلیت شرائط سه گانه در تسمیه ۱۳۷

لابدیت تصویر جامع به نظر مرحوم آخوند(ره) ۱۳۸

نظر محقق نائینی(ره) در لابدیت تصویر جامع ۱۴۰

نظر محقق نائینی(ره) در تصویر جامع و اشکالات آن ۱۴۴

خصوصیتهای جامع ۱۴۷

بحث اخلاقی ۱۴۸

خصوصیات جامع بنابر قول به اعم و صحیح ۱۵۱

ص: ۶۲۷

- تصویر جامع طبق نظر مرحوم آخوند(ره) ۱۵۴
- اشکال مرحوم بروجردی(ره) به مرحوم آخوند(ره) و پاسخ آن ۱۵۵
- تصویر جامع بنابر نظر مرحوم آخوند(ره) ۱۵۸
- اشکالات استاذنا الاعظم الامام(مد ظله العالی) بر مرحوم آخوند(ره) ۱۵۸
- پاسخ استاد به اشکال دوم حضرت امام(مدظله) ۱۶۰
- اشکالات دیگر بر کلام مرحوم آخوند(ره) ۱۶۱
- شناخت جامع از راه آثار و خواص آن ۱۶۵
- دخالت شرائط در موضوع له ۱۶۶
- راه حل مرحوم محقق نائینی(ره) و راه حل مرحوم محقق عراقی(ره) ۱۶۷
- فرق جامع حقیقی و جامع عنوانی ۱۶۸
- اشکال استاد بر کلام مرحوم محقق عراقی(ره) ۱۷۰
- ادعای مرحوم محقق کمپانی(ره) در انحصار راه حل در تصویر جامع ۱۷۲
- اقسام ماهیات ۱۷۳
- فرق اقسام ماهیات با یکدیگر در کلام محقق کمپانی(ره) ۱۷۴
- اختلاف نظر مرحوم کمپانی(ره) با مرحوم آخوند(ره) ۱۷۴
- نقد کلام مرحوم محقق کمپانی(ره) و اشکالات آن ۱۷۷
- تصویر جامع بنابر نظر مرحوم آقای بروجردی(ره) ۱۷۹
- مناقشه در کلام مرحوم آقای بروجردی(ره) ۱۸۱
- فرق نماز با مرکبات دیگر ۱۸۲
- ارتکاز متشرعه و نظر مرحوم آقای بروجردی(ره) ۱۸۳



- دعوت طلاب به حضور در جبهه ها ۱۸۴
- تصویر جامع بنا بر نظر حضرت امام (مدظله) ۱۸۵
- اختلاف وضع در اقسام مرکبات ۱۸۸
- اشکالات وارد بر راه حل امام (مدظله) ۱۸۹
- غرض از تصویر جامع در کلام آخوند (ره) ۱۹۱
- ارتباط تصویر جامع و علائم حقیقت و مجاز ۱۹۲
- لزوم تصویر جامع ۱۹۴
- مختار در تصویر جامع بنا بر نظر استاد ۱۹۵
- جریان اصاله البرائه العقلیه در اقل و اکثر ارتباطی ۱۹۶
- محال بودن جامع بنا بر صحیحی ۱۹۸
- سببیت یا مسببیت جامع ۲۰۰
- تصویر جامع بنا بر اعمی و صحیحی ۲۰۱

نظر مرحوم محقق نائینی (ره) در جریان اشتغال بنا بر صحیحی ۲۰۲

ثمره قول به صحیح یا اعم ۲۰۵

فرق مسأله دوران بین اقل و اکثر با شك در محصل ۲۰۶

برائت بر مبنای انحلال در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی ۲۰۷

جریان انحلال در ترکب ۲۰۸

بیان استاد در دفاع از کلام آخوند (ره) ۲۰۹

تمسک به اطلاق لفظیه در عبادات برای صحیحی و اعمی ۲۱۲

عدم جواز تمسک صحیحی در شك در جزئیت ۲۱۴

اشکال تمسک صحیحی به اطلاق ۲۱۴

بررسی ابواب فقهی و رد اشکال اول ۲۱۶

علت عدم جواز صحیحی به اطلاق ۲۱۹

اشکال دوم: مراد از اطلاق و جواب آن ۲۲۰

عدم صغری دلیل بر عدم وجود ثمره ۲۲۰

فرق بین «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» ۲۲۲

اشکال سوم: مرحله ترتب ثمره ۲۲۳

وحدت نظر اعمی و صحیحی در تمسک به اطلاق در مقام تعلق امر ۲۲۵

فرق نظر اعمی و صحیحی در تکلیف ۲۲۶

کیفیت استعمال مطلق در بیان اعمی ۲۲۸

تصویر جامع بنا بر قول به اعم ۲۲۹

تصحیح تکلیف از نظر اعمی به نحو اطلاق و تقیید ۲۳۰

وجه جمع صحیحی بین تبادل و تصویر جامع ۲۳۲

اشکال حضرت امام(ره) بر بیان مرحوم آخوند در تأخر وجود از ماهیت ۲۳۳

لزوم داشتن منشأ در انتقال از شیء به شیء دیگر ۲۳۵

اقسام برهان در منطق ۲۳۵

ترتیب آثار بر وجود خارجی ۲۳۶

عدم صحت سلب در بیان مرحوم آخوند(ره) ۲۳۸

اشکال حضرت امام(مدظله) در استحالة تبادل بر مبنای مرحوم آخوند(ره) ۲۳۹

عدم لزوم معلومیت ماهیت در وضع ۲۴۰

ادعای تبادل در صورت اطلاع از آثار و لوازم ۲۴۲

استدلال صحیحی به اخبار ۲۴۲

رد استاد بر استدلال مرحوم آخوند(ره) ۲۴۴

استدلال صحیحی به روایات ۲۴۶

ص: ۶۲۹

تقریب دوم استدلال به روایات و نقد آن ۲۴۷

تبیین اختلاف میان موارد اجرای قاعده تقدیم تخصص بر تخصیص ۲۴۸

خلاصه نقد استاد بر تقریب دوم ۲۵۱

اشکال مشترک بر هر دو تقریب استدلال ۲۵۱

تقریب استدلال صحیحی به دسته دوم از روایات ۲۵۴

پاسخ آخوند(ره) از اشکال مذکور ۲۵۶

نقد پاسخ آخوند(ره) بر دلیل برای نفی حقیقت ادعایی ۲۵۷

نقدی بر اشکال استاد در اصاله الحقیقه ۲۵۸

پاسخ از نقد: اجرای اصاله الحقیقه در هنگام شک در مراد ۲۵۹

دلیل چهارم صحیحی ها در استدلال به کیفیت نامگذاری ۲۶۱

نقد آخرین دلیل صحیحی ها و مناقشات در آن ۲۶۳

بازگردانی دلیل صحیحی به نفع اعمی ۲۶۵

نقضی بر دلیل چهارم صحیحی ۲۶۵

دلیل استاد به نفع اعمی ها ۲۶۸

بررسی ادله اعمی ها ۲۷۰

دلیل اول: تمسک به حدیث لا تعاد ۲۷۰

شبهه اعم بودن استعمال از صحت و مجاز ۲۷۲

محدودیت استعمال مجازی ۲۷۲

اشکال دیگر به استدلال اعمی به حدیث لا تعاد ۲۷۳

اشکال دوم بر استدلال اعمی به حدیث لا تعاد ۲۷۵

پاسخ استاد از استدلال دوم اعمی بر حدیث لا تعاد ۲۷۷

دلیل سوم اعمی در شرط صحت بودن ولایت برای عبادت ۲۷۹

استدلال اعمی به روایت «بنی الاسلام علی الخمس» ۲۸۲

بیان عظمت امامت در روایت «بنی الاسلام علی الخمس» از امام (علیه السلام) ۲۸۳

مراد از صحت در روایت «بنی الاسلام علی الخمس» ۲۸۵

استدلال اعمی به روایت «دعی الصلاه» ۲۸۷

عدم جواز استدلال اعمی و صحیحی به روایت ۲۸۹

تقریب استدلال اعمی به روایت «دعی الصلاه» ۲۹۱

توجیه روایت «دعی الصلاه» بنابر نهی ارشادی ۲۹۲

عدم جواز حمل روایت بنابر استعمال مجازی ۲۹۴

استدلال اعمی به صحت نذر در عبادات مکروه ۲۹۵

مخالفت نذر در عبادت مکروه ۲۹۶

ص: ۶۳۰

صحت انعقاد نذر در عبادات مکروه ۲۹۸

اشکالات بر استدلال اخیر اعمی ۲۹۹

حکم مخالفت نذر در عبادت فاسد ۳۰۰

حل مسأله نذر در عبادت مکروه ۳۰۲

راه حل مرحوم محقق حائری (ره) و محقق عراقی (ره) ۳۰۲

تعلق کراهت به حیثیت و اینیت در مسأله نذر ۳۰۵

عدم تجاوز حکم در صورت تعلق حکم به عنوان ۳۰۶

کیفیت دو حکم در صورت نذر ۳۰۸

انحصار تعلق تکلیف واحد در عنوان واحد ۳۰۹

بطلان استفاده دو مفاد متضاد از یک عنوان ۳۱۰

دلایل متوجه به ناذر در تکلیف کراهتی ۳۱۲

اول؛ وجوب اصل تکلیف ۳۱۲

دوم؛ متعلق تکلیف کراهتی ۳۱۳

سوم؛ حقیقت نذر در عدم اتیان تکلیف کراهتی ۳۱۴

مسامحه در قول فقهاء به وجوب تکلیف واجب به نذر ۳۱۵

برهان بر عدم تغییر نذر در حقیقت تکلیف ۳۱۶

مراد از رجحان در نذر ۳۱۷

فرق این مسأله با مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد ۳۱۸

اشکال بر اعمی در مورد ناذر و حل آن بر مبنای مختار ۳۱۸

بحث صحیحی و اعمی در خصوص الفاظ عبادات ۳۲۰

استعمال حقیقی در کامل و ناقص بنا بر قول اعمی ۳۲۱

فرق ماهیت کلیه و اعلام شخصیه از نظر عناوین ۳۲۲

تحلیل استاد از فتوای حضرت امام (ره) در مورد سلمان رشدی ۳۲۳

استعمال عناوین معاملات در صحیح یا اعم ۳۲۸

توقف بحث بر سببی یا مسببی بودن موضوع له ۳۲۹

علت عدم صحت تصور ملکیت صحیح و ملکیت فاسده ۳۳۰

اختلاف نظر میان شارع و عقلا در باب معاملات ۳۳۲

فرق میان معاملات و عبادات ۳۳۳

فرق میان نظر شارع و عقلا در عبادات بنا بر قول به صحیح ۳۳۵

اشکال حضرت امام (مدظله) بر مرحوم آخوند (ره) ۳۳۶

صحیح به حمل اولی ذاتی یا صحیح به حمل شایع صناعی ۳۳۷

راه برای حل اشکال بر مرحوم آخوند (ره) ۳۳۹

ص: ۶۳۱

استعمال الفاظ در معنای کلی یا افراد ۳۴۳

عدم فرق میان معاملات و عبادات در نظر مرحوم آخوند(ره) ۳۴۴

وضع الفاظ برای اعم در عبادات ۳۴۵

وضع الفاظ در مرکبات ۳۴۶

مقایسه بحث با اقرار در تأیید وضع برای صحیح ۳۴۸

ثمره نزع صحیحی و اعمی در باب عبادات ۳۵۱

نظر شهید در فرق میان حج و بقیه عبادات ۳۵۲

اشکال بر کلام شهید در باب معاملات ۳۵۳

دلایل عرفی بودن مراد از معامله ۳۵۴

ثمره نزع میان صحیحی و اعمی در موارد شک ۳۵۶

عدم شرعی بودن بیع در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ۳۵۸

مسأله تقیید و اطلاق در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ۳۵۹

تمسک به سبب یا مسبب در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ۳۶۱

معنای مسیبی از «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و اشکال آن ۳۶۲

بحث اخلاقی ۳۶۳

تمسک به اطلاق در مسبب بودن عناوین معاملات ۳۶۵

راه حل محقق نائینی(ره) در تمسک به اطلاق ۳۶۶

اشکالات استاد بر بیان محقق نائینی(ره) ۳۶۸

فرق امر اعتباری و واقعی ۳۶۹

مراد از سببیت، شرعی یا عرفی ۳۷۲



علت لزوم وجود مسبب در هر بیع ۳۷۴

نظر مرحوم آقای بروجردی (ره) در تقدیم زوج بر زوجه در عقد ۳۷۶

اشتراک لفظی و اقوال در مسأله ۳۷۷

استدلال برای اقوال مختلف در اشتراک لفظی ۳۷۹

کلام آخوند (ره) در تعدد وضع به تعدد الفاظ ۳۸۱

وضع، مقدمه استعمال یا دارای اصالت ۳۸۲

اوضاع غیر متناهی، لازمه الفاظ متناهی و معانی غیرمتناهی ۳۸۲

استدلال بر قول به ضرورت عدم ۳۸۴

ماهیت وضع در اشتراک لفظی ۳۸۷

فرق بین مقام وضع و بین مقام استعمال ۳۸۸

حقیقت وضع و نام گذاری ۳۸۹

استعمال مشترک لفظی در اکثر از معنای واحد ۳۹۰

ص: ۶۳۲

ضرورت یک لفظ برای چند معنی در مشترک لفظی ۳۹۵

تفهیم و تفهّم، غرض از وضع ۳۹۷

اشتراک لفظی بهترین راه برای تفهیم و تفهّم علی سبیل الاجمال ۳۹۹

استثناء قرآن از اشتراک لفظی ۴۰۰

عدم لزوم اجمال در اشتراک لفظی ۴۰۱

استعمال لفظ مشترک، در اکثر از معنای واحد ۴۰۳

امکان وقوعی استعمال یک لفظ در دو معنای در استعمال واحد ۴۰۴

استحاله یا امکان استعمال در اکثر از معنا ۴۰۶

فناي لفظ در معنا ۴۰۷

احتمالات استحاله استعمال مشترک در اکثر از معنا ۴۱۱

مناقشه استاد در کلام مرحوم آخوند ۴۱۲

عدم لزوم اجتماع ضدین ۴۱۴

بررسی استعمال لفظ از نظر مخاطب و مستمع ۴۱۵

تبعیت الفاظ از معانی در لحاظ ۴۱۶

معیار تعدد لحاظ ۴۱۷

عدم امکان تعلق دو لحاظ به یک شیء ۴۱۹

استحاله استعمال مشترک در اکثر از معنا ۴۲۱

امکان دو لحاظ در آن واحد ۴۲۲

جواب استاد به مرحوم آخوند(ره) ۴۲۳

دلیل اول استاد در ردّ مرحوم آخوند: وجدان ۴۲۳

دیدار استاد از امام خمینی در بیمارستان ۴۲۴

دلیل محال بودن استعمال لفظ در بیش از یک معنا ۴۲۷

ردّ قول محقق نائینی از راه قضایای حملیه ۴۲۸

حمل دو محمول متضاد در قضایای حملیه ۴۲۹

اختلاف نظر مرحوم نائینی (ره) و مرحوم آخوند (ره) ۴۳۰

انواع وجود برای اشیاء ۴۳۱

رحلت بنیانگذار جمهوری اسلامی حضرت امام خمینی (ره) ۴۳۴

انتظار اسلام و جامعه از روحانیت ۴۳۴

هدف اسلام از به دست گرفتن قدرت ۴۳۶

ادامه راه و افکار امام (ره) و وظیفه همگانی ۴۳۶

ایجاد جاذبیت در تبلیغ ۴۳۷

تأثیر زندگی و زهد امام (ره) در دنیا ۴۳۸

ص: ۶۳۳

استعمال لفظ در اکثر از يك معنا ۴۳۹

راه سوم استحاله استعمال در اكثر از معنای واحد ۴۴۰

استعمال لفظ در اكثر از يك معنا ۴۴۲

وجود لفظی ۴۴۲

وجود تنزیلی ۴۴۴

تخیلی و غیر عقلانی بودن وجود تنزیلی ۴۴۵

بررسی امکان دو وجود تنزیلی در يك لفظ ۴۴۷

استحاله استعمال لفظ در اكثر از معنای واحد ۴۴۹

دلیل محقق قمی (ره) بر عدم جواز استعمال در اكثر از معنای واحد ۴۵۰

اشکالات استاد به بیان مرحوم محقق قمی (ره) ۴۵۲

نتیجه بحث در عدم جواز استعمال لفظ در اكثر از معنا ۴۵۴

جواز استعمال لفظ در اكثر از يك معنی ۴۵۶

بیان صاحب معالم (ره) در فرق میان مفرد و تشبیه و جمع ۴۵۷

اشکالات استاد بر صاحب معالم (ره) ۴۵۷

اشکال مرحوم آخوند (ره) بر صاحب معالم (ره) ۴۵۹

خلط مفهوم و مصداق در کلام صاحب کفایه ۴۶۰

استعمال لفظ در اكثر از معنا در مفرد و تشبیه و جمع ۴۶۳

عدم تکرار مفرد در تشبیه و جمع ۴۶۳

چگونگی تشبیه در اعلام شخصیه ۴۶۵

عدم جریان اشکال دوم در جمع ۴۶۶

عدم استعمال لفظ در اکثر از معنا در تشبیه و جمع ۴۶۷

ارتباط روایات بطون قرآن با استعمال لفظ در اکثر معنای واحد ۴۷۰

جواب مرحوم آخوند(ره) از روایت بطون قرآن ۴۷۱

اشکال بعضی الاعلام بر عدم ارتباط بطن قرآن با لفظ و معنا ۴۷۲

دلالت التزامیه بطون آیات بر معنای آیات ۴۷۳

وجوه و احتمالات در بطون آیات ۴۷۴

اختلاف برداشت مفسرین از آیات ۴۷۵

بحث مشتق ۴۸۰

اطلاق مشتق بر ذات متلبس به مبدأ ۴۸۱

بحث مشتق، بحث لغوی ۴۸۲

فرق بین عقلی بودن و لغوی بودن بحث مشتق ۴۸۴

فرق بین عناوین مشتق در متلبس و منقضی ۴۸۶

ص: ۶۳۴

چگونگی ارتباط عنوان با ذات و جهت اشتقاقی مشتق ۴۸۸

انتزاع عنوان از نفس ذات مشتق سبب خروج از محل نزاع ۴۸۹

دلیل خروج عنوان منتزع از نفس ذات از بحث مشتق ۴۸۹

دخول عناوین انتزاعیه و اعتباریه در بحث مشتق ۴۹۲

عناوین دارای فرد منتزع ذاتی و غیر منتزع ذاتی ۴۹۳

مشتق ادبی و خروج افعال و مصادر از محل نزاع ۴۹۵

خروج مصادر از محل نزاع ۴۹۶

ادله صاحب فصول(ره) بر خروج غیر اسم فاعل از بحث مشتق ۴۹۷

جواب مرحوم آخوند(ره) به فرمایش صاحب فصول(ره) ۴۹۸

دخول نسبت و موارد دارای ملاک مشتق در بحث مشتق ۵۰۰

مثال فقهی مبتنی بر بحث مشتق ۵۰۲

وجه حرمت امّ الزوجه در مقام ۵۰۴

بررسی دخالت قید «مدخول بها» در مقام ۵۰۶

طرح مسأله در ربیبه یعنی «بنت الزوجه» ۵۰۶

نزاع در باب مشتق و حرمت مرضعه اولی ۵۰۹

اشتراک و افتراق بنت الزوجه و امّ الزوجه ۵۰۹

بیان امّ الزوجه بودن مرضعه کبیره اولی ۵۱۱

بیان صاحب جواهر(ره) در حلّ مسأله مرضعه ۵۱۲

ابتناء حرمت دو مرضعه بر مسأله مشتق ۵۱۳

جریان نزاع در اسم زمان ۵۱۵

اشکال و حلّ مشکل در اسم زمان ۵۱۷

نقد فرمایش مرحوم آخوند(ره) توسط استاد ۵۱۹

تحقیق در معنای اسم جلاله ۵۲۰

جواب از مؤید دوم مرحوم آخوند(ره) ۵۲۱

مناقشه در اسم زمان ۵۲۳

جواب مرحوم بروجردی(ره) درباره اسم زمان ۵۲۳

نحوه اشتراک اسم زمان و مکان ۵۲۵

اشکال در اشتراک عنوان میان اضافه به مکان و اضافه به زمان ۵۲۶

نحوه اشتراک در وضع عام و موضوع له خاص ۵۲۷

کلی بودن زمان ۵۲۸

مقدمات بحث مشتق: ماده مشتق ۵۳۱

نظر محققین در ماده مشتق ۵۳۳

ص: ۶۳۵

حکم ماده مشتقات، بدون هیئت ۵۳۴

اشکال دوم در عدم فرق میان ماده و اسم مصدر ۵۳۶

تحقیق قول متأخرین در ماده مشتقات ۵۳۹

بیان حقیقت فعل و فرق آن با اسم ۵۴۱

اشکال مرحوم آخوند(ره) بر تعریف فعل ۵۴۲

اسناد فعل به زمانیات و مجردات ۵۴۲

کیفیت وضع حروف ۵۴۴

بیان حقیقت معانی حرفیه ۵۴۶

بیان مراد از موضوع له خاص در معانی حرفیه ۵۴۷

بیان کیفیت معنای حرفی در هیئات ۵۵۰

کیفیت معانی در افعال ۵۵۱

تفاوت وضع در فعل و حرف ۵۵۴

وضع افعال لازم و متعدی در زمان ماضی ۵۵۵

وضع فعل مضارع برای حال و استقبال ۵۵۶

کیفیت وضع فعل مضارع برای حال و استقبال ۵۵۷

بحث اخلاقی ۵۵۹

منشاء اختلاف در مصادیق یک هیئت از مشتق ۵۶۱

عدم اختلاف در مبادی یک هیئت ۵۶۳

عدم اخذ شأنیت در معنای اصطلاحی اجتهاد ۵۶۴

وجه اختلاف مبادی مشتقات ۵۶۶



منشاء اختلاف مصادیق مشتقات ۵۶۸

قول بعض الاعلام(ره) در بیان وجه اختلاف ۵۶۹

اثر قضیه حملیه در اختلاف مشتقات ۵۶۹

تحقیق معنای اسم آلت ۵۷۲

اشکال انقضاء مبدأ در اسم مکانها ۵۷۴

اشترک اسم فاعل و اسم مفعول در محل نزاع ۵۷۶

بیان حقّ در فرق میان تاجر و ضارب ۵۷۷

بیان مراد از کلمه «حال» در بحث مشتق ۵۷۹

نظر مرحوم آخوند(ره) در مراد از «حال» ۵۸۰

بیان صحیح در مراد از «حال» ۵۸۰

وجه عدم اراده زمان نطق از کلمه «حال» ۵۸۱

انسلاخ مشتقات از زمان ۵۸۳

ص: ۶۳۶

اقسام حال در عنوان مشتق ۵۸۴

مقصود مرحوم آخوند(ره) از حال در باب مشتق ۵۸۵

اشکال حال به معنای تلبس ۵۸۷

بحث اجتماعی ۵۸۹

حمل اولی ذاتی و شایع صناعی ۵۹۲

نظر صدر المتألهین(ره) در حمله به حمل شایع ۵۹۳

نظر حضرت امام(ره) در حمله به حمل شایع ۵۹۵

مقتضای اصل در باب مشتق ۵۹۷

بیان مرحوم آخوند(ره) در جریان اصل ۵۹۹

عدم جریان استصحاب در شبهات مفهومی ۶۰۲

لزوم جریان استصحاب در هر دو فرض ۶۰۴

تفصیلات بحث مشتق ۶۰۷

اشکال تفصیلات شش گانه ۶۰۹

ادله مرحوم آخوند(ره) در بیان حقیقت مشتق ۶۱۰

تضاد بین مواد مشتقات ۶۱۱

برگشت تمام ادله به تبادل ۶۱۲

وحدت وضع و اشتراک معنوی در مشتق ۶۱۴

قدر جامع در متلبس و منقضی ۶۱۵

ادله مقام اثبات حقیقت مشتق ۶۱۷

تفصیل بین محکوم علیه و محکوم به ۶۲۰



## فهرست درسها

- درس نود و یکم ۷
- درس نود و دوم ۱۴
- درس نود و سوم ۲۱
- درس نود و چهارم ۲۸
- درس نود و پنجم ۳۵
- درس نود و ششم ۴۳
- درس نود و هفتم ۵۰
- درس نود و هشتم ۵۷
- درس نود و نهم ۶۴
- درس یکصدم ۷۰
- درس یکصد و یکم ۷۷
- درس یکصد و دوم ۸۴
- درس یکصد و سوم ۹۳
- درس یکصد و چهارم ۹۹
- درس یکصد و پنجم ۱۰۵
- درس یکصد و ششم ۱۱۱
- درس یکصد و هفتم ۱۱۸
- درس یکصد و هشتم ۱۲۴
- درس یکصد و نهم ۱۳۰

درس یکصد و دهم ۱۳۷

درس یکصد و یازدهم ۱۴۴

درس یکصد و دوازدهم ۱۵۱

درس یکصد و سیزدهم ۱۵۸

درس یکصد و چهاردهم ۱۶۵

درس یکصد و پانزدهم ۱۷۲

درس یکصد و شانزدهم ۱۷۹

درس یکصد و هفدهم ۱۸۵

درس یکصد و هیجدهم ۱۹۱

درس یکصد و نوزدهم ۱۹۸

ص: ۶۳۸

درس یکصد و بیستم ۲۰۵

درس یکصد و بیست و یکم ۲۱۲

درس یکصد و بیست و دوم ۲۱۹

درس یکصد و بیست و سوم ۲۲۵

درس یکصد و بیست و چهارم ۲۳۲

درس یکصد و بیست و پنجم ۲۳۹

درس یکصد و بیست و ششم ۲۴۶

درس یکصد و بیست و هفتم ۲۵۴

درس یکصد و بیست و هشتم ۲۶۱

درس یکصد و بیست و نهم ۲۶۸

درس یکصد و سی ام ۲۷۵

درس یکصد و سی و یکم ۲۸۲

درس یکصد و سی و دوم ۲۹۱

درس یکصد و سی و سوم ۲۹۸

درس یکصد و سی و چهارم ۳۰۵

درس یکصد و سی و پنجم ۳۱۲

درس یکصد و سی و ششم ۳۲۰

درس یکصد و سی و هفتم ۳۲۸

درس یکصد و سی و هشتم ۳۳۵

درس یکصد و سی و نهم ۳۴۳

درس یکصد و چهل و یکم ۳۵۱

درس یکصد و چهل و یکم ۳۵۸

درس یکصد و چهل و دوم ۳۶۵

درس یکصد و چهل و سوم ۳۷۲

درس یکصد و چهل و چهارم ۳۷۹

درس یکصد و چهل و پنجم ۳۸۷

درس یکصد و چهل و ششم ۳۹۵

درس یکصد و چهل و هفتم ۴۰۳

درس یکصد و چهل و هشتم ۴۱۱

درس یکصد و چهل و نهم ۴۱۹

درس یکصد و پنجاهم ۴۲۷

درس یکصد و پنجاه و یکم ۴۳۴

ص: ۶۳۹

درس یکصد و پنجاه و دوم ۴۴۲

درس یکصد و پنجاه و سوم ۴۴۹

درس یکصد و پنجاه و چهارم ۴۵۶

درس یکصد و پنجاه و پنجم ۴۶۳

درس یکصد و پنجاه و ششم ۴۷۰

درس یکصد و پنجاه و هفتم ۴۸۱

درس یکصد و پنجاه و هشتم ۴۸۸

درس یکصد و پنجاه و نهم ۴۹۵

درس یکصد و شصتم ۵۰۲

درس یکصد و شصت و یکم ۵۰۹

درس یکصد و شصت و دوم ۵۱۵

درس یکصد و شصت و سوم ۵۲۳

درس یکصد و شصت و چهارم ۵۳۱

درس یکصد و شصت و پنجم ۵۳۹

درس یکصد و شصت و ششم ۵۴۶

درس یکصد و شصت و هفتم ۵۵۴

درس یکصد و شصت و هشتم ۵۶۱

درس یکصد و شصت و نهم ۵۶۸

درس یکصد و هفتادم ۵۷۶

درس یکصد و هفتاد و یکم ۵۸۴



درس یکصد و هفتاد و دوم ۵۹۲

درس یکصد و هفتاد و سوم ۵۹۹

درس یکصد و هفتاد و چهارم ۶۰۷

درس یکصد و هفتاد و پنجم ۶۱۴

«و الحمد لله رب العالمين»

ص: ۶۴۰

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

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](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto: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](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

