



مرکز تحقیقات اسلامی

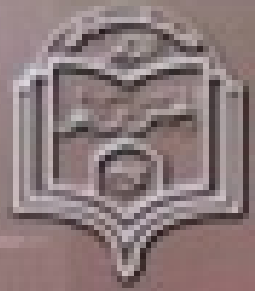
اصفهان

گامی



عمران  
علیهما السلام

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



شرح  
کفایة الاصول

علی محمدی خراسانی

جلد اول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# شرح کفایه الاصول

نویسنده:

علی محمدی خراسانی

ناشر چاپی:

الامام الحسن بن علی علیه السلام

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۹	شرح کفایه الاصول جلد ۱
۹	مشخصات کتاب
۱۰	فهرست مطالب جلد اول
۱۴	پیشگفتار
۱۵	[دبیاچه]
۱۶	[مقدمه کتاب که مشتمل بر ۱۳ امر می باشد]
۱۶	مقدمه اول
۱۷	اشاره
۱۸	موضوع علم
۲۲	مبانی علم
۲۳	مسائل علم
۲۸	موضوع علم اصول
۳۵	تعریف علم اصول
۴۰	مسائل علم اصول
۴۱	مقدمه دوم «وضع»
۴۱	اشاره
۴۱	الف) رابطه لفظ و معنی
۴۱	ب) واضع کیست؟
۴۲	ج) وضع چیست؟
۴۳	د) اقسام وضع
۵۰	ه) وضع حروف
۶۷	مقدمه سوم «استعمال»

۷۱	مقدمه چهارم اطلاق لفظ بر لفظ
۸۳	مقدمه پنجم تبعیت دلالت از اراده
۹۱	مقدمه هشتم وضع مرکبات
۹۵	مقدمه هفتم علائم حقیقت و مجاز
۹۵	اشاره
۹۷	۱- تبادر
۱۰۲	۲- صحت حمل یا عدم صحت سلب
۱۰۷	۳- اطراد:
۱۱۲	مقدمه هشتم تعارض احوال
۱۱۵	مقدمه نهم حقیقت شرعیه
۱۳۰	مقدمه دهم صحیح و اعم
۱۳۰	اشاره
۱۳۱	مقدمات بحث
۱۳۱	الف) رابطه بحث صحیح و اعم با بحث حقیقت شرعیه
۱۳۵	ب) معنای صحت و فساد
۱۳۷	ج) تصویر جامع
۱۵۷	د) وضع الفاظ عبادات
۱۵۹	ه) ثمره بحث صحیح و اعم
۱۶۵	مباحث اصلی صحیح و اعم
۱۸۵	و اما باب معاملات
۱۹۷	مقدمه یازدهم اشتراک لفظی
۲۰۷	مقدمه دوازدهم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد
۲۲۲	مقدمه سیزدهم مبحث مشتق
۲۲۲	اشاره

۲۲۴	مقدمات مبحث مشتق
۲۲۴	اشاره
۲۲۴	الف) مقدمه اول
۲۳۴	ب) مقدمه دوم
۲۳۸	ج) مقدمه سوم
۲۵۳	د) مقدمه چهارم
۲۵۵	ه) مقدمه پنجم
۲۶۲	و) مقدمه ششم
۲۶۵	مباحث اصلی مشتق
۲۹۸	مباحث پایانی مشتق
۲۹۸	اشاره
۲۹۸	الف) امر اول
۳۱۸	ب) امر دوم
۳۲۲	ج) امر سوم
۳۲۵	د) امر چهارم
۳۲۸	ه) امر پنجم:
۳۳۸	و) امر ششم
۳۴۲	المقصد الاول فی الاوامر
۳۴۲	اشاره
۳۴۴	فصل اول ماده امر
۳۴۴	اشاره
۳۴۴	الجهه الاولى
۳۵۵	الجهه الثانيه
۳۵۹	الجهه الثالثه

- ۳۶۷ ..... الجبهه الرابعه طلب و اراده
- ۳۹۲ ..... فصل دوّم مباحث هیئت امر یا صیغه افعال
- ۳۹۲ ..... اشاره
- ۳۹۲ ..... المبحث الاول
- ۳۹۸ ..... المبحث الثانى ظهور فعل امر در وجوب
- ۴۰۴ ..... المبحث الثالث جمله خبریه در مقام انشاء
- ۴۰۹ ..... المبحث الرابع ظهور وضعی صیغه امر در وجوب
- ۴۱۲ ..... المبحث الخامس واجب تعبدی و توصلی
- ۴۳۴ ..... المبحث السادس ظهور فعل امر در وجوب نفسی و ...
- ۴۳۷ ..... المبحث السابع امر عقیب حظر
- ۴۴۲ ..... درباره مرکز



## شرح کفایه الاصول جلد ۱

## مشخصات کتاب

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

عنوان و نام پدیدآور: شرح کفایه الاصول / نویسنده علی محمدی خراسانی.

مشخصات نشر: قم: الامام الحسن بن علی علیه السلام، ۱۳۷۹-

مشخصات ظاهری: ۵ ج.

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

شابک: ۶۵۰۰۰ ریال: دوره: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۴-۷؛ ۱۰۰۰۰۰ ریال (دوره، چاپ چهارم)؛ ج. ۱: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۶-۰؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۱، چاپ دوم)؛ ج. ۱، چاپ پنجم ۹۶۴-۹۷۸-۷۶۸۶-۱۹-۸؛ ج. ۲: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۷-۱؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۲، چاپ دوم)؛ ج. ۲، چاپ پنجم ۹۶۴-۹۷۸-۷۶۸۶-۲۰-۴؛ ج. ۳: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۸-X؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۳، چاپ دوم)؛ ج. ۳، چاپ چهارم: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۶-۳؛ ج. ۳، چاپ پنجم ۹۶۴-۹۷۸-۷۶۸۶-۲۱-۱؛ ج. ۴: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۴-۷؛ ج. ۴، چاپ چهارم)؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۵، چاپ دوم)؛ ج. ۵، چاپ چهارم: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۶-۳

یادداشت: ج. ۱ - ۵ (چاپ دوم: ۱۳۸۲).

یادداشت: ج. ۲ - ۵ (چاپ چهارم: ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۱ - ۳ (چاپ پنجم: ۱۳۸۸) (فیا).

یادداشت: کتابنامه.

عنوان قراردادی: کفایه الاصول. شرح

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

موضوع: اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴ ق.

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/۳۳ک ۷۰۲۱۷۶ ۱۳۷۹

سرشناسه: محمدی، علی، ۱۳۳۷-

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۰-۲۳۶۲۶

ص: ۱

**فهرست مطالب جلد اول**

مقدمه اول ۱

موضوع علم ۲

مبانی علم ۶

مسائل علم ۷

موضوع علم اصول ۱۲

تعریف علم اصول ۱۹

مسائل علم اصول ۲۴

مقدمه دوم (وضع) ۲۵

الف) رابطه لفظ و معنی ۲۵

ب) واضع کیست؟ ۲۵

ج) وضع چیست؟ ۲۶

د) اقسام وضع ۲۷

ه) وضع حروف ۳۴

مقدمه سوم (استعمال) ۵۱

مقدمه چهارم (اطلاق لفظ بر لفظ) ۵۵

مقدمه پنجم (تبعیت دلالت از اراده) ۶۷

مقدمه ششم (وضع مرکبات) ۷۵

مقدمه هفتم (علائم حقیقت و مجاز) ۷۹

۱- تبادل ۸۱

۲- صحت حمل یا عدم صحت سلب ۸۶

۳- اطراد ۹۱

مقدمه هشتم (تعارض احوال) ۹۶

مقدمه نهم (حقیقت شرعیه) ۹۹

مقدمه دهم (صحیح و اعم) ۱۱۴

مقدمات بحث ۱۱۵

ب) معنای صحت و فساد ۱۱۹

ج) تصویر جامع ۱۲۱

د) وضع الفاظ عبادات ۱۴۱

ه) ثمره بحث صحیح و اعم ۱۴۳

مباحث اصلی صحیح و اعم ۱۴۹

ص: ۲

و اما باب معاملات ۱۶۹

مقدمه یازدهم (اشتراک لفظی) ۱۸۱

مقدمه دوازدهم (استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد) ۱۹۱

مقدمه سیزدهم (مبحث مشتق) ۲۰۶

مقدمات مبحث مشتق ۲۰۸

الف) مقدمه اول ۲۰۸

ب) مقدمه دوم ۲۱۸

ج) مقدمه سوم ۲۲۲

د) مقدمه چهارم ۲۳۷

ه) مقدمه پنجم ۲۳۹

و) مقدمه ششم ۲۴۶

مباحث اصلی مشتق ۲۴۹

مباحث پایانی مشتق ۲۸۲

الف) امر اول ۲۸۲

ب) امر دوم ۳۰۲

ج) امر سوم ۳۰۶

د) امر چهارم ۳۰۹

ه) امر پنجم ۳۱۲

و) امر ششم ۳۲۲

المقصد الاول (فی الاوامر) ۳۲۶

فصل اوّل (مادّه امر) ۳۲۸

الجهه الاولى ۳۲۸

الجهه الثانيه ۳۳۹

الجهه الثالثه ۳۴۳

الجهه الرابعه (طلب و اراده) ۳۵۱

فصل دوّم (مباحث هیئت امر یا صیغه افعال) ۳۷۶

المبحث الأوّل ۳۷۶

المبحث الثاني (ظهور فعل امر در وجوب) ۳۸۱

المبحث الثالث (جمله خبریه در مقام انشاء) ۳۸۷

المبحث الرابع (ظهور وضعی صیغه امر در وجوب) ۳۹۲

المبحث الخامس (واجب تعبدی و توصلی) ۳۹۵

المبحث السادس (ظهور فعل امر در وجوب نفسی) ۴۱۷

المبحث السابع (امر عقیب حظر) ۴۲۰

ص: ۳

**پیشگفتار**

الحمد لله رب العالمین که به این کمترین شاگرد مکتب حضرت امام به حق ناطق جعفر بن محمد الصادق علیهما السلام آن توفیق را عنایت فرمود که توانستم به مدد او یک دوره کامل، کتاب بی بدیل کفایه الاصول را شرح نمایم و در اختیار محققان حوزه و دانشگاه قرار دهم. در اینجا چهار سخن دارم:

\* سخنی درباره علم اصول:

بر اهل فن پوشیده نیست که زنده و بالنده بودن مکتب اسلام ناب و پاسخگو بودن آن به تمام مسائل در جمیع اعصار و قرون در گرو اجتهاد و جهاد علمی و عملی فرزندگان این مکتب است. و اجتهاد در گرو دانشهای متعددی از قبیل ادبیات عرب، تفسیر، رجال، حدیث، اصول و ... می باشد. و در این میان بیشترین سهم متعلق به دانش اصول فقه است تا آنجا که نام آن به اصول فقه یعنی ریشه ها و مبانی استنباط احکام شریعت معروف گشته است.

\* سخنی پیرامون محقق اعظم مرحوم آخوند خراسانی خالق اثر جاوید کفایه الاصول:

همان گونه که خورشید بر تارک منظومه شمسی می درخشد، خورشید وجود مرحوم آخوند نیز در آسمان رفیع اصول و فقه می درخشد. در عظمت او همین بس که استاد تمام عالمان و فقیهان بزرگ حوزه های علمیه جهان تشیع پس از خویش است. و همه نام آوران عرصه فقه و اصول در کنار سفره پربرکت اصولی او نشسته اند. و مستقیم یا غیر مستقیم شاگردان مکتب این

ص: ۴

شخصیت کم نظیر می باشند.

\* سخنی راجع به کتاب گرانسنگ کفایه الاصول:

در میان همه کتب درسی رشته اصول فقه در حوزات علمیه، این کتاب تنها کتابی است که مشتمل بر یک دوره کامل مباحث اصولی است. و با عباراتی موجز و دقیق، معانی و مطالب بلند و عمیقی را ارائه نموده است. در عظمت این کتاب همین بس که در عالی ترین مرحله از سطح و به عنوان پایان بخش این دوره خواننده می شود و در دوره های تخصصی و اجتهادی خارج اصول نیز محور اصلی مباحث فقیهان و محققان است. و از مهم ترین ویژگیهای کتاب آن است که جدیدترین آراء اصول آن عصر یعنی آراء شیخ اعظم انصاری را به نقد و بررسی نشسته است.

\* سخنی در مورد شرح کفایه الاصول:

شرح کفایه الاصول پس از سه دوره کامل تدریس کفایه از بام بسم الله تا تاء تمت، به رشته تحریر درآمده است و تمام کوشش مؤلف این بوده که مباحث سنگین کفایه الاصول را در قالبهایی بریزد که تا حد امکان خواننده گرامی را تا اعماق دریای ژرف کفایه پیش برد و از آن حد اکثر استفاده را ببرند و گوهرهای گرانبهایی استخراج کنند. در پایان امیدوارم طلاب علوم دینیه و دانشجویان دانشگاهها از این شرح نهایت بهره برداری را بنمایند و از هر گونه تذکر و انتقاد عالمانه فرهیختگان حوزه و دانشگاه استقبال نموده و پیشاپیش تقدیر و سپاس خود را اعلام می دارم.

قم المقدسه

علی محمدی خراسانی

پنجم شوال المکرم یک هزار و چهارصد و بیست و یک هجری قمری.

ص: ۱

[دیباچه]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين.

مرحوم آخوند، کتاب گرانسنگ «کفایه الاصول» خویش را براساس یک مقدمه و هشت مقصد اصلی و یک خاتمه «اجتهاد و تقلید» مرتب و دسته بندی نموده است.

مقدمه کتاب مشتمل بر سیزده امر می باشد که در آن، به پاره ای از مباحث مهم لغوی و ادبی و منطقی و غیره پرداخته شده است، و نقش مؤثری در فهم مطالب اصلی علم دارد.

[مقدمه کتاب که مشتمل بر ۱۳ امر می باشد]

مقدمه اول



## اشاره

متقدمین در آغاز کتاب خویش، هشت امر را به عنوان رئوس ثمانیه (وجه تسمیه به رئوس آنست که این هشت امر بطور مجمل و سربسته به مقاصد علم اشاره دارند و لذا گویا این ها رأس و اصل مقاصد علم اند.) عنوان می کردند، ولی متأخرین به سه امر اکتفا می کنند که عبارتند از:

۱- تعریف علم

۲- موضوع علم

۳- فایده علم

مرحوم آخوند امر اول و دوم را ذکر فرموده اند، ایشان ابتدا راجع به موضوع علم بحث

ص: ۲

می کنند و قبل از ورود به بیان موضوع علم اصول، یک بحث کلی راجع به موضوع مطلق علم دارند، چه اینکه دیگران هم چنین کرده اند.

(در شرح شمسیه می خوانیم: و لَمَّا كَانَ مَوْضُوعَ الْمَنْطِقِ اخَصَ مِنْ مَطْلُوقِ الْمَوْضُوعِ وَ الْعِلْمِ بِالْخَاصِّ مَسْبُوقٌ بِالْعِلْمِ بِالْعَامِّ وَ جَبَّ أَوَّلًا تَعْرِيفَ مَطْلُوقِ مَوْضُوعِ الْعِلْمِ حَتَّى يَحْصُلَ مَعْرِفَهُ مَوْضُوعَ الْمَنْطِقِ) (۱)

«و در حاشیه محمد علی بر حاشیه ملا عبد الله می خوانیم: انما تصدی المحشی اولاً تعریف موضوع مطلق العلم دون علم المنطق خاصه ليحصل بذلك قاعده کلیه منطبقه علی جزئیاتها حتی یسهل الامر فی تعیین موضوع العلم فیکون امراً محققاً ثابتاً بالدلیل و ترتیب القیاس، کأن یقال مثلاً: المعلوم التصوری و التصدیقی یبحث فی المنطق عن العوارض الذاتیه لهما و کل ما یبحث فیہ عن العوارض الذاتیه فهو موضوعه...» (۲)

بطور کلی مناطقه گفته اند: هر علمی از سه جزء تشکیل شده است:

۱- موضوع العلم

۲- مبادی علم

۳- مسائل علم

### موضوع علم

مشهور در تعریف آن گفته اند:

«موضوع کل علم ما یبحث فیہ عن عوارضه الذاتیه»

یعنی موضوع هر علمی، عبارتست از آن چیزی که در علم از احوالات و عوارض ذاتیه آن بحث می شود. یعنی محور مباحث علم و نقطه مرکزی مسائل علم می باشد، و هر مسئله ای از مسائل علم به زاویه ای از زوایا و ابعاد آن می پردازد.

مثلاً در علم نحو از احوالات کلمه و کلام گفتگو می شود. پس موضوع علم نحو، کلمه و

۱- شرح شمسیه، ص ۱۴.

۲- الحاشیه علی تهذیب المنطق للمولی عبد الله، چاپ جامعه مدرسین، ص ۱۸۴، حاشیه ۷۲.

ص: ۳

کلام است. در علم منطق از احوالات معرف و حجت یا تصور موصل و تصدیق موصل بحث می شود پس موضوع منطق، معرف و حجت است. و ...

در اینجا جمله مذکور «عوارض ذاتیه» باید قدری تحلیل شود:

عوارض جمع عارض است، و در مقابل ذاتی باب ایساغوجی است و به قول قطب الدین رازی: المحمول علی الشیء الخارج عنه (۱). و به عبارت دیگر:

مطلق چیزی که خارج از ذات و ذاتیات شیء «جنس و فصل» است و بر آن شیء حمل می شود.

ذاتیه: این کلمه معانی مختلفی دارد که مرحوم مظفر در بحث برهان به پنج معنا برای ذاتی اشاره کرده اند (۲) و از نظر مشهور، ذاتی در مقابل غریب است، ولی از نظر آخوند معنای دیگری دارد.

بیان مطلب: مشهور برای عرض به معنای مذکور هفت قسم ذکر کرده اند:

۱- عرضی که بدون هیچ واسطه ای بر معروض عارض می شود. مانند لوازم ذات و ماهیت از قبیل: زوجیت برای اربعه، فردیت برای ثلاثه ... که خود ذات اقتضای این عوارض را دارد و چیزی واسطه در این عروض و اتصاف و حمل نیست.

۲- عرضی که به واسطه امر مساوی داخلی (مساوی با معروض و داخل در ذات معروض باشد) بر معروض عارض می شود، مانند تکلم که به سبب ناطق بودن بر انسان حمل می شود و انسان به علت ناطق بودن متکلم است.

۳- عرضی که به واسطه امر اعم داخلی بر معروض عارض می شود، مانند مشی که به سبب حیوان بودن بر انسان حمل می شود و انسان چون حیوان است، ماشی است.

(شق دیگری که واسطه یک امر اخص داخلی باشد وجود ندارد، زیرا امر داخلی یا جنس است که اعم از معروض می باشد و یا فصل است که مساوی با معروض می باشد و نه اخص از آن)

۴- عرضی که به واسطه امر مساوی خارجی بر معروض حمل می شود، مانند ضحک که

۱- شرح مطالع، ص ۱۸.

۲- المنطق، ص ۳۶۶.

ص: ۴

به سبب متعجب بودن بر انسان حمل می شود. و الانسان ضاحك لكونه متعجبا.

۵- عرضی که به واسطه امر اعم خارجی بر شیئی حمل می شود، همانند تعب و رنجی که به سبب مشی و راه رفتن بر انسان عارض می شود.

۶- عرضی که به سبب امر خارجی اخص بر معروض حمل می شود، مانند ضحك که به سبب ناطق بودن بر حیوان حمل می شود و می گوئیم بعض الحیوان ضاحك لكونه ناطقا

۷- عرضی که به سبب امر مباین با معروض، بر معروض عارض می شود. مانند حرارت که به سبب نار یا شمس بر آب عارض می شود.

حال از نظر مشهور، قسم ۱ و ۲ و ۴ به اتفاق کلمه از عوارض ذاتیه هستند. (لاستنادها الی ذات المعروض اما العارض للذات فظاهر و اما العارض للجزء فلان الجزء داخل فی الذات و المستند الی ما فی الذات مستند الی الذات فی الجملة و اما العارض للامر المساوی فلان المساوی یکون مستندا الی ذات المعروض و العارض مستند الی المساوی الخارج و المستند الی المستند الی الشئ ۱) مستند الی ذلك الشئ ۱ فیکون العارض ایضا مستندا الی الذات (۱)

و قسم ۵ و ۶ و ۷ به اتفاق کلمه از عوارض غریبه اند.

[لما فیها من الغرابه بالقیاس الی ذات المعروض لانها و ان كانت عارضه لذات المعروض الا- انها لیست مستندا الیها و فیها غرابه بالقیاس الی ذات المعروض فلم ینسب الیها بل سمیت اعراضا غریبه] (۲)

و قسم سوم مورد اختلاف است: قدما آن را از أعراض غریبه و متأخرین از أعراض ذاتیه دانسته اند. اما از دیدگاه مصنف تمام این اقسام سبعة از عوارض ذاتیه هستند و ذاتیه در مقابل غریبه نیست بلکه در مقابل واسطه در عروض است.

بیان مطلب مقدمه:

واسطه از یک نظر به سه نوع تقسیم می شود:

۱- شرح شمسیه، ص ۱۵.

۲- شرح شمسیه متن و حاشیه میر سید شریف، ص ۱۵.

ص: ۵

(۱- واسطه در ثبوت ۲- واسطه در اثبات ۳- واسطه در عروض)

اما واسطه در ثبوت که همان علت وجود و ثبوت چیزی باشد، آنست که عرض حقیقتا منسوب به ذی الواسطه باشد. مانند سیاهی که به صورت نسبت داده می شود، ولی به واسطه تابش خورشید به وجود آمده است.

و اما واسطه در اثبات یا علم یا تصدیق، آنست که چیزی واسطه برای علم ما به چیز دیگری باشد. مانند مشاهده دود که واسطه علم ما به وجود آتش است.

و اما واسطه در عروض یعنی در مجرد اسناد و حمل و مجازی، یعنی عرض حقیقتا مال واسطه است، و مجازا به ذی الواسطه مستند می شود. مانند اسناد جریان به میزاب به واسطه آب، اسناد حرکت به جالس سفینه به سبب حرکت خود سفینه و ... با این مقدمه می گوئیم:

عرض که عارض بر معروض می شود یا بلاواسطه است و یا با واسطه در ثبوت است که شش قسم از اقسام هفتگانه مشهور را شامل می شود، و یا با واسطه در عروض است. از نظر مرحوم آخوند عرض ذاتی آنست که واسطه در عروض نداشته باشد (چه واسطه در ثبوت داشته باشد و چه نداشته باشد) پس تمام اقسام مذکور از عوارض ذاتیه اند.

[مرحوم مشکینی در حاشیه دلیلی هم به نفع مرحوم آخوند آورده اند، و آن اینکه: اگر عوارض ذاتیه را در سه قسم مشهور منحصر سازیم، لازمه اش خروج عمده مسائل هر علمی از آن علم است و این قابل التزام نیست. بیان ذلک:

ما در علم فقه از عوارض افعال مکلفین بحث می کنیم، مثل وجوب و حرمت و صحت و فساد و ... که بر صوم و صلاه و بیع و خمر و ... عارض می شود، و واسطه در عروض این احکام بر آن افعال، عبارتست از: تشریح مولی و ملاکات احکام یعنی مصالح و مفاسد واقعی، و بلاشک این واسطه مباین با معروض است. زیرا که فعل مکلف که همان تشریح نیست یا همان ملاک نیست و این دو بر یکدیگر قابل حمل نیستند. و طبق مسلک مشهور این قبیل اعراض از اعراض غریبه هستند نه ذاتیه و ما در علم از اعراض ذاتیه موضوع بحث می کنیم نه غریبه، پس تمام مباحث فقه از مسئله علم فقه بودن خارج می شود، و لا

ص: ۶

یلتزم به احد].

قوله: هو نفس: تعریفی که تا به حال از موضوع العلم عرضه شده، در حقیقت به عنوان جمله معترضه در میان بحث مطرح شد و هدف اصلی مرحوم آخوند، پاسخ دادن به این سؤال است که:

رابطه موضوع العلم با موضوعات مسائل علم چه رابطه ای است؟

از نظر مشهور شش قسم رابطه بیان شده و در خاتمه حاشیه مولی عبد الله ذکر شده است که خلاصه اش اینست:

گاهی موضوع مسئله، با موضوع علم یکی است و گاهی هم مغایرت و مابینت دارد.

ولی مرحوم آخوند در اینجا هم مخالفت کرده و می فرماید: رابطه آن دو با یکدیگر از قبیل رابطه کل طبیعی با افراد در مصادیق خود می باشد.

بیان ذلک: رابطه کلی طبیعی (از قبیل انسان با افراد دیگر از قبیل زید و خالد) این گونه است که مفهوما و به حمل اولی متغایرنند؛ یعنی مفهوم انسان «حیوان ناطق» غیر از مفهوم زید «هیكل خارجی» است، ولی مصداقا و به حمل شایع اتحاد دارند، و بر یکدیگر قابل حمل می باشند و می گوئیم: زید انسان و ... و اساسا کلی طبیعی در خارج وجود مجزای از افراد و مصادیق خود ندارد. بلکه به عین وجود افرادش موجود می باشد.

موضوع العلم هم با موضوعات مسائل همین رابطه را دارد. یعنی مفهوما کلمه و کلام که موضوع علم نحو است، با فاعل و مبتدا و ... که موضوع مسائل علم اند، متباین است. ولی مصداقا اتحاد دارند، و اساسا کلمه بدون یکی از این ها تحقیقی ندارد.

(باز مرحوم مشکینی در حاشیه دو دلیل آورده است که به یکی اشاره می کنیم: اگر موضوع مسئله با موضوع علم مغایر و مابین باشد، لازمه اش آنست که موضوع مسئله از عوارض ذاتیه موضوع علم نباشد و بحث از آن بحث از عوارض ذاتیه نباشد. درحالی که شما در تعریف موضوع العلم گفتید: ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه.)

## مبادی علم

مشهور آنست که هر علمی، دو دسته مبادی دارد:

ص: ۷

۱- مبادی تصویری

۲- مبادی تصدیقی

مبادی تصویری عبارتند از کلیه تعریفاتی که در یک علم انجام می‌پذیرد، از قبیل: تعریف موضوع علم، تعریف موضوعات مسائل، محمولات مسائل و ... و این‌ها را بدان جهت مبادی تصویری گویند که این تعاریف، سبب شناخت و تصور موضوع و ... می‌گردند.

مبادی تصدیقی عبارتند از کلیه قضایا و تصدیقاتی که مسائل یک علم بر آنها متوقف است.

به بیان دیگر مجموعه استدلالها و صغریات و کبریات هر مسئله‌ای را مبادی تصدیقی آن مسئله یا علم گویند. و وجه تسمیه مبادی تصدیقی آنست که: این امور موجب تصدیق به ثبوت محمول برای موضوع می‌شوند.

البته علاوه بر مبادی مذکور سه نوع مبادی دیگر برای علم اصول فقه ذکر کرده‌اند که عبارتند از:

۱- مبادی احکامی: مسائلی که از ماهیت حکم و اقسام و احوالات آن بحث می‌کند.

۲- مبادی لغوی: مسائلی از قبیل: حقیقت و مجاز، مشترک، منقول، علائم آنها و ...

۳- مبادی منطقی: مباحثی از قبیل: جزئی و کلی، جنس و فصل، قضیه شرطیه و ...

### مسائل علم

عبارتند از یک سلسله قضایای مختلف و متنوع و پراکنده‌ای که چه بسا موضوعات آنها یا محمولاتشان و یا هر دو متفاوت بوده و ارتباطی بهم نداشته باشد (فی المثل الفاعل مرفوع، المفعول منصوب و ... در علم نحو، یا الامر ظاهر فی الوجوب، الخبر الواحد حجه و ... در علم اصول و ...) و مع ذلک جزء مسائل یک علم به حساب می‌آیند.

سؤال: با اینکه قضایای مذکور هیچ ارتباطی بهم ندارند، چه عاملی باعث شده که از مسائل یک علم محسوب شده، در تحت لوای یک علم داخل گردند؟ رشته پیوند و اتصال این مسائل چیست؟

ص: ۸

جواب: عامل پیوند این پراکنده‌ها، اشتراک آنها در غرض اصلی علم است.

بیان مطلب: بی تردید هر علمی برای هدفی تدوین می‌شود و مؤسسين آن غرضی را دنبال می‌کند، فی‌المثل علم نحو به منظور صیانت زبان از اشتباه در گفتار تدوین شده، علم منطق به منظور مصون نگه داشتن فکر از اشتباه در اندیشه بوجود آمده و ... آنگاه هر مسئله‌ای که در تأمین این مهم سهیم و نقش آفرین باشد، از مسائل آن علم محسوب می‌شود.

(نکته: مسائل علم را مباحث و مطالب و نتایج نیز می‌گویند و هر کدام به لحاظی است و به فرموده قطب الدین رازی: فهی من حیث يقع البحث فیها یسمی مباحث و من حیث یسأل عنها مسائل و من حیث یطلب حصولها مطالب و من حیث یستخرج من البراهین نتایج فالمسمی واحد و ان اختلفت العبارات بحسب اختلاف الاعتبارات.) (۱)

قوله: و لذا قد يتداخل: بر همین اساس که قدر جامع پراکنده‌ها اشتراک آنها در غرض واحد شد، نتیجه می‌گیریم که پاره‌ای از علوم و دانشها در برخی از مسائل با یکدیگر تداخل می‌کنند. یعنی مسئله‌ای، هم از مسائل این علم است و هم از مطالب علم دیگر، و سرّ مطلب آنست که هر کدام از دو علم برای هدفی تدوین شده است و این مسئله غرض از هر دو علم را تأمین می‌کند و لذا از مسائل هر دو علم به شمار می‌آید. چون غرض این علم را که همان اقتدار بر استنباط حکم شرعی از ادله باشد، تأمین می‌کند و هم از مسائل علم لغت است زیرا غرض آن علم را که همان تحصیل معنای لغوی الفاظ باشد، تأمین می‌کند.

و شاید در عالم علمی نداشته باشیم که صددرصد مسائل آن از مسائل علوم دیگر جدا باشد، و حتی در یک مسئله هم تداخل نداشته باشند.

قوله: لا یقال: مقدمه: هنگامی که ما غرض از یک علم را با غرض از علم دیگر مقایسه می‌کنیم از چند حال خارج نیست و غرضها با یکدیگر یکی از این نسبتها را دارند:

۱- یا میان اغراض نسبت تباین کلی حاکم است و هیچ تصادقی ندارند. مثل علم نحو و منطق که غرض از نحو صون اللسان است، و غرض از منطق صیانه الفکر از خطا



ص: ۹

است.

۲- و یا نسبت عموم و خصوص من وجه است، و دارای ماده اجتماع و افتراق می باشند.

۳- و یا نسبت عموم و خصوص مطلق است، مانند علم طب که برای حفظ صحت تمام بدن است و علم چشم پزشکی که برای حفظ صحت بخشی از آن است.

۴- و یا نسبت تلازم است، یعنی دو غرض با یکدیگر متلازمان می باشند و بر هر مسئله ای که یکی از آن دو مترتب شود بر دیگری هم مترتب می شود.

با این مقدمه مستشکل می گوید: چرا شما به صورت موجهه جزئیه گفتید: قد يتداخل بعض العلوم فی بعض المسائل؟ ما فرض می کنیم که دو غرض متلازمان باشند و بر هر مسئله ای که یکی مترتب شد، دیگری هم بشود. با این فرض آیا می توانیم بگوییم: گاهی برخی از علوم در تمام مسائل تداخل می کنند و با اینکه دو علم هستند، ولی در جمیع مسائل اشتراک مساعی دارند؟

قوله: فانه يقال: مرحوم آخوند در این مورد دو جواب می دهند:

۱- چنین فرضی که دو علم در جمیع مسائل تداخل بکنند، بسیار بعید بلکه از محالات عادی است. (اگرچه عقلا ممکن باشد) کجا می توان یافت دو علمی را که در عین دوگانگی تداخل صددرصد داشته باشند؟ (در معظم مسائل هم تداخل بعید است تا چه رسد به جمیع مسائل)

۲- بر فرض وجود چنین تداخلی، می گوییم: از نظر عقلاء قبیح است که در اینجا دو علم تأسیس شود، دو کتاب مستقل تدوین شود، دو اسم و عنوان برای آن گذاشته شود، چون کار عبث و بی فایده ای است. و باید که در چنین فرضی یک علم و کتاب تدوین کرده و سپس یادآور شویم که مسائل این کتاب می تواند هر کدام از دو هدف متلازم را تأمین کند.

هرکس به منظور فلان هدف حرکت می کند این مطالب را بخواند، و هرکس به هدف دیگر می خواهد برسد، باز این مطلب برای او کافی است. و به همین صورت هرکس بدنبال هر دو غرض می باشد، باز همین مسائل برای او بس است.

ص: ۱۰

قوله: و هذا بخلاف: این فرضی بود که مستشکل داشت و به دو بیان رد کردیم، و در پایان می گوئیم: قیاس مع الفارق است و کسی نمی تواند فرض تداخل بعض علوم در بعض مسائل را به فرض تداخل بعض علوم در جمیع مسائل قیاس کند، و بگوید پس این فرض هم باطل است، از نظر عقلا، اگر دو علم داشته باشیم که هر کدام دارای هدفی باشند و هر یک تعداد زیادی مسئله مخصوص به خود داشته باشند و تنها در میان این همه مسئله یک یا چند مورد هم در هر دو علم مشترک باشد، این کاملاً منطقی است و تدوین دو علم در این فرض کاملاً عقلانی است.

قوله: و قد انقدح: بی تردید امروزه علوم و دانشهای فراوانی در جهان وجود دارد، که هر کدام با نام و نشان و مباحث خاصی مطرح است.

سؤال اینست که: تمایز علوم از یکدیگر به چیست؟ چه عاملی باعث شده که مثلاً علم منطقی از علم اصول جدا بوده، هر کدام یک علم مستقلی گردد؟

جواب: پنج احتمال مختلف می تواند مطرح شود:

۱- تمایز علوم از یکدیگر، به موضوعات آنها می باشد. مثلاً علم طب که از علم کلام جداست بدان جهت است که موضوع یکی تن آدمی، و موضوع دیگری مبدأ و معاد است.

۲- تمایز علوم به اغراض است که چون هر علمی غرضی را دنبال می کند، پس از علم دیگر متمایز است.

۳- تمایز علوم به موضوعات مسائل است مثلاً موضوع مسائل نحوی، فاعل و مفعول و ... است و موضوع مسائل فقهی، صلاه و صوم و ... می باشد.

۴- تمایز علوم به محمولات مسائل است مثلاً محمولات مسائل نحوی، مرفوع و منصوب و ... است و محمولات مسائل فقه، واجب و حرام و صحیح و باطل و ... است.

۵- تمایز علوم به خود مسائل، یعنی مجموعه موضوعات و محمولات می باشد مثلاً علم نحو به این دلیل از علم فقه متمایز است که مسائل آن عبارتند از: الفاعل مرفوع، المفعول منصوب، و ... ولی مسائل علم فقه عبارتند از: الصلاه واجبه، البیع حلال و ...

از این احتمالات، احتمال پنجم اولاً قائل ندارد، ثانیاً مسائل، جدای از موضوعات و

ص: ۱۱

محمولات نیست، و ثالثاً همان گونه که قبلاً گفتیم، گاهی بعضی علوم در بعض مسائل تداخل می کنند، پس احتمال پنجم باطل است. احتمال چهارم هم اولاً قائل ندارد و ثانیاً به بیانی که بعداً از زبان آخوند «رحمه الله» خواهیم آورد، باطل است.

احتمال سوم هم مثل احتمال چهارم است تنها احتمال اول و دوم می ماند.

جمهور مناطق بر آنند که، تمایز علوم از یکدیگر به موضوعات است، از آنجا که هر علمی موضوعی دارد که در آن علم از احوالات این موضوع بحث می شود، این علم از علوم دیگر جدا می شود. فی المثل موضوع علم نحو، کلمه و کلام است و موضوع علم کلام مبدأ و معاد و ... می باشد. و جناب شیخ الرئیس فصلی را در این رابطه منعقد کرده و در آغاز آن تصریح دارند که: نقول ان اختلاف العلوم الحقیقیه هو بسبب موضوعات. (۱)

مرحوم آخوند و جمعی دیگر بر آنند که تمایز علوم از یکدیگر به اغراض و اهداف است نه به موضوعات. و دلیلی می آورند که مبتنی بر مبنای قبلی ایشان است، قبلاً فرمودند، موضوع علم، نفس موضوعات مسائل است و چیزی غیر از موضوعات مسائل نیست بر این اساس می گوئیم: اگر تمایز علوم از یکدیگر به موضوعات یا محمولات باشد، تالی فاسد دارد و آن اینکه، لازم می شود هر بابی از ابواب علم (باب مرفوعات، باب منصوبات و ...) بلکه هر مسئله ای از مسائل یک باب (مسئله الفاعل مرفوع، المبتدأ مرفوع و ...) یک علم جداگانه ای محسوب شوند و در نتیجه علم نحو یک علم نباشد بلکه هزاران علم باشد و هکذا ... هیچیک از دانشمندان به این امر ملتزم نیست.

در نتیجه موضوعات و محمولات نقشی در تعدد علوم ندارند، نه تعدد موضوع (فاعل، مبتدا و ...) و نه تعدد محمول (مرفوع، منصوب) موجب تعدد علوم است (وگرنه همان محذور را خواهد داشت) و نه اتحاد و وحدت موضوع و محمول (الامر دال علی الوجوب و ...) موجب وحدت علم می گردد. پس آنکه نقش دارد و سبب وحدت یا تعدد علوم می باشد اغراض و اهداف است.

۱- برهان شفاء، مقاله دوم، فصل هفتم، ص ۱۶۲.

ص: ۱۲

## موضوع علم اصول

قوله: ثم إنّه: تا به حال سخن از موضوع مطلق العلم بود از اینجا برای بیان موضوع علم اصول زمینه سازی می کنند.

قبلا گفتیم که موضوع هر علمی عبارتست از یک سلسله مفاهیم کلی و طبیعی که با موضوعات مسائل آن علم اتحاد دارد و، خارجا به یک وجود موجودند.

حال سؤال اینست که: آیا آن مفاهیم کلی و طبیعی اسم خاص هم دارد و هر علمی باید عنوان مخصوصی داشته باشد؟ (یا اسم خاص نیست)، و لفظی که به تفصیل بر آن موضوع دلالت کند لازم نداریم، کافی است با یک عنوان کلی و اجمالی به آن موضوع اشاره کنیم.

فی المثل بگوییم: هر آنچه که ما را در فلان هدف یاری می کند و ... پس تعیین اسم لازم نیست، زیرا غرض از علم بر ذات موضوع و واقع و نفس الامر آن مترتب است نه بر عنوان و اسم آن، در نتیجه دانستن یا ندانستن اسم مهم نیست.

قوله: و قد انقدح: از اینجا وارد بیان موضوع علم اصول می شویم،

سؤال: موضوع علم اصول چیست؟ در علم اصول از احوالات چه چیزی بحث می شود؟

در مجموع چهار نظریه در این باره مطرح است:

۱- گروهی از متأخرین از جمله مرحوم مظفر (۱) می گویند: علم اصول موضوع معینی ندارد، (و اصولا- لازم نیست که هر علمی دارای موضوعی باشد و در آن علم از عوارض ذاتیه این موضوع گفتگو شود) بلکه علم اصول عبارتست از یک سلسله مسائل مختلف و متشکست که همه آنها در استنباط حکم شرعی فرعی دخیل می باشند، و بیش از این لازم نداریم. و در واقع طبق این نظر باید گفت: موضوع علم، نفس موضوعات مسائل آن است.

۲- به عقیده مرحوم آخوند موضوع علم اصول نام و نشان مخصوصی ندارد، بلکه با یک عنوان اجمالی بدان اشاره می شود، یعنی می گوییم: آن مفهوم کلی که بر موضوعات

۱- اصول فقه، ج ۱، ص ۶.

ص: ۱۳

مسائل اصول منطبق است، یا می‌گوییم: «کل ما يصلح ان يكون حجه و دليلا على الحكم الشرعي»؛ یا می‌گوییم: هر آن چیزی که در طریق استنباط حکم شرعی واقع شود، یا هر چیزی که کبرای کلی قیاس استنباط واقع شود، یا هر چیزی که جزء اخیر علت تامه استنباط واقع شود و ... که این‌ها ملاکهای اصولی بودن یک مسئله است. و علم تفصیلی به موضوع علم اصول نداریم، و لازم هم نیست.

۳- مشهور و از جمله محقق قمی (۱) فرموده‌اند: موضوع علم اصول ادله اربعه (کتاب و سنت و اجماع و حکم عقل) است. آنهم با وصف دلالت و حجیت یعنی موضوع مقید و موصوف به وصفی با وصفش و حیثیت تقییدیه اش، مثلاً- «الكتاب الذی هو دلیل» موضوع است «السنة التي هي حجة» موضوع است و ...

اشکال این نظریه آنست که، طبق این نظر لازم می‌آید ۱/۴ مباحث اصولی از مسئله اصولی بودن خارج و در مبادی تصدیقیه علم اصول داخل شوند. و لا يلتزم به احد، بیان ذلک:

اگر مثل مرحوم مظفر در اصول فقه، مباحث علم اصول را ۴ جزء کنیم، یکی از اجزاء مهم آن مباحث حجت است که در آن از حجیت و دلالت بحث می‌شود، مثلاً- بحث می‌کنیم که آیا ظواهر کتاب حجت است؟ آیا خبر واحد ثقه حجت است؟ آیا اجماع حجت است و ... که همه جا سخن از حجیت است. حال اگر موضوع علم اصول را ادله اربعه با وصف دلالت قرار دهیم، وصف مذکور جزء موضوع خواهد بود، آنگاه بحث از حجیت، بحث از اصل ثبوت موضوع می‌شود، (و تازه می‌خواهیم موضوع را اثبات کنیم) و بحث از اصل تحقق موضوع، بحث از مبادی تصدیقیه علم است. پس مباحث حجت از مسائل اصول خارج می‌گردد. و هیچ اصولی منصفی بدان راضی و ملتزم نیست و نمی‌تواند باشد

۴- مرحوم صاحب فصول (۲) براساس همین اشکال از رأی مشهور عدول کرده و فرموده است: موضوع علم اصول ادله اربعه است، اما نه با وصف دلالت بلکه بما هی یعنی ذوات الأدله الأربعة با قطع نظر از وصف حجیت، یعنی ذات الكتاب، ذات السنة و ...

۱- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۹.

۲- الفصول الغرویّه، ص ۱۱.

ص: ۱۴

موضوعیت دارد، آنگاه بحث از حجیت این ها بحث از عوارض موضوع است نه از اصل ثبوت موضوع، و در نتیجه اشکال وارد بر مشهور مرتفع می شود و مباحث حجت داخل در مسائل اصول می گردد.

مرحوم آخوند به هر دو نظریه اعتراض دارند و می فرمایند: موضوع علم اصول نه ادله اربعه با وصف دلالت است و نه ذوات ادله، و اصولاً- نباید موضوع را به ادله اربعه منحصر کرد و گرنه مستلزم آنست که بسیاری از مسائل مهم اصولی، از مسئله اصولی بودن خارج شده و طرح آنها در علم اصول استطرادی و به مناسبت باشد، واحدی نمی تواند به چنین امری ملتزم شود.

بیان ذلک: یکی از ادله اربعه سنت است و دارای دو اصطلاح است:

۱- سنت به معنای اخص که عبارتست از: نفس قول و فعل و تقریر معصوم، و اصطلاح اصلی و اولی و رایج در معنای سنت همین است.

۲- سنت به معنی اعم که عبارتست از نفس قول و فعل و تقریر معصوم و خبر واحد یا سنت حاکیه که در واقع قول زراره است نه قول امام «ع»

حال اگر مراد شما از سنت معنای اخص آن یعنی نفس قول و فعل و تقریر معصوم «ع» باشد، و این را از ادله اربعه می شمارید، اشکال ما این است که: لازم می آید دو مسئله بسیار مهم اصولی از مسئله اصولی بودن خارج شود و استطرادی الذکر باشند:

۱- یکی از مباحث اساسی اصولی، بحث تعادل و ترجیح است، و عمده مباحث آن مربوط به تعارض خبرین است. (این تعبیر برای آن است که: بخشی از مباحث آن هم مربوط به تعارض دو قرائت، دو ظاهر آیه، یک ظاهر با یک اظهار، یا دو سنت واقعی و متواتر است) در آنجا بحث می شود که: کدامیک از متعارضین حجت و کدام لا حجت است؟ حال آیا بحث از حجیت احد المتعارضین از عوارض کتاب است؟ خیر ربطی به کتاب ندارد. آیا از عوارض سنت است؟ خیر، زیرا فرض اینست که فعلاً مراد از سنت نفس قول معصوم است نه نقل و حکایت آن. آیا از عوارض اجماع و حکم عقل است؟ خیر، پس مبحث تعادل و ترجیح نباید از مسائل اصولی باشد چونکه در آن از عوارض ادله

ص: ۱۵

اربعه بحث نمی شود.

۲- یکی دیگر از مسائل مهم اصولی (و بقول آخوند: ان هذه المسأله من اهم المسائل الأصولیه (۱)) مسئله حجیت خبر واحد است (که معظم الفقه از طهارت تا دیات بر حجیت خبر واحد ثقه مبتنی است).

و در آن بحث می شود از اینکه: خبر الواحد حجه ام لا؟- حال آیا بحث مذکور از عوارض کتاب است؟ خیر، از عوارض سنت است؟ با توجه به فرض مذکور جواب منفی است، و هکذا از عوارض اجماع و عقل هم نیست، و خلاصه از عوارض هیچ کدام از ادله اربعه نیست، پس این بحث هم باید استطرادی باشد. و لا يلتزم به احد.

نتیجه تا اینجا: اگر موضوع علم اصول را در ادله اربعه منحصر کنیم (با وصف دلالت یا بدون آن) لازمه اش خروج دو مسئله مذکور از علم اصول است و این قابل التزام نیست.

قوله: و رجوع: مرحوم شیخ در رسائل در مبحث حجیت خبر واحد (۲) از مشهور طرفداری کرده است و موضوع علم اصول را ادله اربعه بما هی ادله دانسته و درصدد، دفاع از مشهور و دفع اشکال مذکور برآمده و فرموده است:

اگر ما عنوان مسئله را مثل مشهور قرار دهیم که: «خبر الواحد حجه ام لا؟» اشکال وارد است. ولی ما عنوان بحث را تغییر داده و می گوئیم: بحث از حجیت خبر واحد در واقع برمی گردد به اینکه: «السنه هل تثبت بالخبر الواحد ام لا؟» یعنی سنت به وسیله خبر متواتر و واحد مع القرینه ثابت می شود ولی آیا به سبب خبر واحد هم ثابت می شود یا نه؟ اگر چنین بحث کردیم، موضوع مسئله سنت می شود و بحث از ثبوت و عدم ثبوت، بحث از عوارض سنت است و این بحث داخل در علم اصول می شود. چون از عوارض یکی از ادله اربعه گفتگو می کند. در نتیجه اشکال رفع می شود

مرحوم آخوند در تکمیل دعوی شیخ اعظم می فرماید: به همین شکل در رابطه با متعارضین هم می توان توجیه کرد، عنوان بحث اینست که: ای المتعارضین حجه ولی ما می گوئیم: السنه هل تثبت بای المتعارضین ام لا؟ باز موضوع مسئله سنت است و از

۱- کفایه الاصول، ج ۲، ص ۷۸.

۲- رسائل شیخ اعظم، ص ۶۷.

ص: ۱۶

عوارض آن بحث می شود.

قوله: غیر مفید: مرحوم آخوند می فرماید: توجیه مرحوم شیخ و ارجاع بحث به عنوان مذکور هم فایده ای نبخشیده و اشکال را برطرف نمی کند.

بیان ذلک: مقدمه: در ابیات خواندیم که کان دو قسم است:

۱- تامه که نیاز به خبر ندارد و با اسم تنها معنایش تام است و بر اصل ثبوت شیء دلالت می کند و به وسیله آن از اصل وجود اخبار می شود، مثل کان زید ای وجد و ثبت و ...

۲- ناقصه که نیاز به خبر دارد و بدون خبر معنایش ناقص است و بر ثبوت شیء لشیء و به عبارت دیگر بر وصفی از اوصاف موضوع دلالت دارد، مثل کان زید قائما.

و در منطق خواندیم که هر دو قسم است:

۱- هل بسیطه که به واسطه آن از اصل وجود و تحقق چیزی سؤال می شود مثل هل زید موجود و ... ۲- هل مرکبه که به وسیله آن از عرضی از اعراض و صفتی از صفات شیء سؤال می شود مثل هل زید کاتب و ...

و در فلسفه خواندیم که وجود دو قسم است: ۱- وجود محمولی که اصل وجود بر چیزی حمل می شود و محمول اولی هم گفته می شود، چونکه اولین چیزی است که خارج از ذات ماهیت است و بر ماهیت حمل می شود و بعد از «ما هو» نوبت به «هل هو» می رسد. مثل: الانسان موجود و ...

۲- وجود نعتی که نعتی از نعوت و وصفی از اوصاف وجود بر آن حمل می شود. مثل زید قائم و ...

با این مقدمه می گوئیم: طبق تغییر عنوان، شما بحث از ثبوت سنت به خبر واحد کردید، و بحث از اصل ثبوت سنت، در واقع بحث از اصل وجود شیئی و مفاد کان تامه است، و بحث از اصل ثبوت شیئی، از مبادی تصدیقه علم است، نه از مسائل آن. آری بحث از مفاد کان ناقصه، بحث از عوارض بود. و از مسائل علم محسوب می شود. پس اشکال کماکان باقی است که دو مسئله مذکور از مسائل اصولی خارج می شوند.

قوله: لا یقال: گویا کسی به حمایت از مرحوم شیخ به جناب آخوند (ره) اشکال وارد



ص: ۱۷

کرده و می‌گوید: ثبوتی که در کلام شیخ بود دو گونه است:

۱- ثبوت واقعی و تکوینی: یعنی وقوع قول امام به سبب خبر واحد، مثلاً تا «زراره» گفت: امام «ع» چنین فرموده، بلافاصله و بدنبال قول «زراره» قول امام و سنت در خارج حقیقتاً محقق شود و خبر زراره علت تامه وقوع سنت مصطلح باشد.

۲- وقوع تعبدی و تنزیلی: یعنی بنا را بر وقوع بگذاریم یعنی قول زراره وجوب عمل دارد و حجت است و باید متابعت شود، نه اینکه وجدانا سنتی محقق شود.

حال اگر مراد شیخ از ثبوت و وقوع، ثبوت حقیقی و واقعی بود، اشکال آخوند (ره) وارد بود که بحث از اصل ثبوت و تحقق چیزی، بحث از عوارض نخواهد بود... ولی مراد شیخ ثبوت تعبدی است چه اینکه موضوع مهم در مباحث اصولی هم همین ثبوت تعبدی و حجیت است، نه ثبوت واقعی، و اگر مراد این شد می‌گوییم: بحث از چنین ثبوتی در واقع بحث از عوارض و مفاد کان ناقصه است. پس اعتراض آخوند بر شیخ وارد نیست.

قوله: فانه يقال: مرحوم آخوند در جواب اشکال می‌فرماید: ما هم قبول داریم که باید ثبوت تعبدی مراد باشد. زیرا ثبوت واقعی معقول نیست، مگر قول زراره علت تکوینی و خارجی قول امام است که تا زراره گفت: قال الامام «ع» کذا و کذا، خارجاً هم قول امام محقق شود؟ خیر قول زراره حاکی و کاشف است. ولی اشکال ما اینست که آیا ثبوت تعبدی از عوارض سنت به معنای خاص کلمه است؟ یا از عوارض خبر واحد و سنت حاکیه؟ بلا اشکال از عوارض سنت حقیقی نیست. زیرا که حجیت سنت واقعی ربطی به اصول ندارد و در علم کلام و مباحث عقیدتی ثابت شده که کلام معصوم حجت است «و ما ينطق عن الهوى...»

پس ثبوت تعبدی، یعنی حجیت و وجوب عمل از عوارض خبر واحد است نه سنت.

آنگاه بحث از ثبوت تعبدی هم مثل بحث از حجیت مربوط به سنت نیست و از عوارض ادله اربعه نیست و اشکال کماکان به قوت خود باقی است که دو مسئله مهم خبر واحد و تعادل و تراجیح از مسائل اصولی خارج می‌شوند.

قوله: و بالجمله: ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد یعنی ثبوت واقعی اگر مراد باشد که از

ص: ۱۸

عوارض نیست. و ثبوت تعبدی هم اگرچه از عوارض است، ولی از عوارض سنت نیست تا اشکال رفع شود بلکه از عوارض خبر واحد است. (در جلد دوم کفایه جواب دیگری هم از ثبوت تعبدی داده اند (۱))

قوله: و اما اذا كان: شق دوم اشکال: اگر مراد از سنت به عنوان یکی از ادله اربعه اعم از سنت محکیه (قول و فعل و تقریر امام) و سنت حاکیه (خبر واحد حاکی از قول امام است) باشد، در این صورت اشکال قبلی مرتفع می شود یعنی بحث از حجیت خبر واحد یا ثبوت تعبدی آن و بحث از حجیت یکی از دو خبر معارض، بحث از عوارض سنت خواهد بود که یکی از ادله اربعه است و دو مسئله مذکور داخل در مباحث اصولی خواهند بود. و لکن اشکال دیگری داریم و آن اینکه اگر موضوع علم اصول را در ادله اربعه منحصر کنیم (چه با وصف دلالت و چه ذوات الادله، چه سنت را به معنای خاص آن بگیریم و چه به معنای عام) لازم می آید غیر واحدی از مسائل اصولی، از عنوان مسئله اصولی بودن خارج شوند و طرح آنها در اصول استطرادی باشد.

بیان ذلك: بسیاری از مباحث اصولی اختصاص به ادله اربعه ندارد و از عوارض ذاتیه آنها نیست بلکه تعمیم دارد و بر غیر ادله اربعه نیز عارض می شود. فی المثل در مباحث الفاظ از این گفتگو می شود که آیا امر ظهور در وجوب دارد یا نه؟ الفاظ عموم ظهور در عموم دارند یا نه؟ مشتقات ظهور در فعلیت دارند یا نه؟ جملات شرطیه و ... مفهوم دارند یا نه؟ و ... و تردیدی نیست که این بحثها اختصاص به کلمات وارده در کتاب و سنت ندارد.

بلکه در هر کلامی که باشند، همین مباحث را دارند. یا مثلا در مباحث ملازمات یا استلزامات سخن از وجود ملازمه میان وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه آن است، مربوط به حکم شارع باشد یا نه، از عوارض ادله اربعه باشد یا نه و ... البته هدف اصلی اصولی از این مباحث آنست که وضع او امر و نواهی و ... را در کتاب و سنت و ادله اربعه روشن کند تا بتواند از آنها استنباط حکم نماید. ولی بحثها کلی است.

و به قول مرحوم مظفر: «المقصود من مباحث الالفاظ من ناحیه عامه (۲)»

۱- کفایه الاصول، ج ۲، ص ۷۹.

۲- اصول الفقه، ج ۱، ص ۴۵، المقصد الاول.

ص: ۱۹

حال اگر موضوع علم اصول ادله اربعه باشد و در علم اصول تنها از عوارض ادله اربعه بحث کنیم، باید مباحث الفاظ و مانند آن از مسائل اصول خارج و ذکر آنها در این علم استطرادی باشد و این قابل التزام نیست.

نتیجه: تمام مشکلات به علت تضییق موضوع است: یعنی اگر موضوع علم اصول ادله اربعه باشد، مبتلا به اشکالات مذکور خواهیم بود. درحالی که موضوع علم اصول وسیع تر از ادله اربعه است و هرآن چیزی که در طریق استنباط باشد، مربوط به علم اصول است.

قوله: و یؤید: در پایان تأییدی از خود کلام مشهور بر مدعای خود می آورند و آن اینکه مشهور در تعریف علم اصول گفته اند:

«هو العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحکام الشرعیة (۱)»

وجه التأیید: القواعد جمع با الف و لام و مفید عموم است ای کل قاعده مهتد ...

در این تعریف، خبری از ادله اربعه نیست و نفرمودند: قواعدی که در چارچوب ادله اربعه و مرتبط به آن باشد. بلکه بصورت کلی فرمودند: هر قاعده ای که به منظور استنباط احکام تمهید شده است که شامل شهرت، سیره عقلاء و ... نیز می گردد.

سؤال: چرا این تعریف را مؤید قرار دادند؟ چرا نفرمودند: و یدل علیه؟

جواب: برای اینکه شاید تعریف مذکور چون لفظی و شرح الاسمی است تعریف به اعم باشد. و شاید هم الف و لام القواعد برای عهد ذهنی باشد. یعنی اشاره به قواعدی دارد که در ذهن مشهور بوده و آن قواعد در اطراف ادله اربعه بوده. لاغیر، و لذا تعریف مذکور دلیل نیست، آری مؤید است.

### تعریف علم اصول

قوله: و ان كان الاصولی: به مناسبت مؤید آوردن تعریف مشهور، به مطلب دوم در امر اول منتقل شده و در مقام بیان تعریف علم اصول برمی آیند.

۱- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۵، سطر ۴ و ۵؛ الفصول الغرویة، ص ۹، سطر ۴۰-۳۹؛ هدایه المسترشدين، ص ۱۲، سطر ۲۶.

ص: ۲۰

دو تعریف برای اصول ذکر شده:

۱- تعریف مشهور: که چند سطر قبل عنوان شد.

۲- تعریف آخوند: هو صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام، او التي ينتهي اليها في مقام العمل. یعنی دانش اصول عبارتست از صناعت و فنی که به توسط آن دو دسته قواعد شناسائی می شود.

۱- قواعدی که در طریق استنباط و استخراج احکام شرعیه واقع می شوند.

۲- قواعدی که مجتهد در مقام عمل به آنها منتهی و پناهنده می شود، و لو در طریق استنباط نباشند.

تفاوت میان تعریف مشهور و مرحوم آخوند در سه امر است:

۱- مشهور گفتند: هو العلم ... ولی آخوند فرمودند: هو صناعه ... و صناعت یا فن، مرحله ای بالاتر از علم است. چون علم مجرد ادراک را گویند ولی صناعت مجرد دانستن نیست بلکه آن دانستنی است که به دنبالش عمل کردن و بکار بستن و توانائی بهره برداری باشد. فی المثل به هر کس زر گر نمی گویند، زرگری صنعتی است و به کسی می گویند که بتواند ریخته گری کند و از معدن طلا، طلای ناب با شکلها و قالبهای مختلف بریزد. و اساسا علوم آلی از قبیل: ادبیات، منطق، اصول و ... صناعت می باشند: علم نحو صنعتی است که توسط آن توانمندی حفظ لسان از خطاء مقالی حاصل شود، و در منطق تمکن حفظ فکر از خطاء در تفکر حاصل شود و در اصول، تمکن از استنباط، و اصولی کسی است که مثل هنرمند ماهر بتواند مطالب را زیر و رو کند و براساس قواعد به حکم شرعی دست یازد.

(و به قول امام خمینی: و لعل التعبير بالصناعه للاشارة الى ان الاصول علم آلی بالنسبه الى الفقه كالمنطق بالنسبه الى العلوم العقلية (۱))

۲- مشهور گفتند: الممهده، ولی آخوند فرمود: التي يمكن ان ... فرق در این است که الممهده مشتق است و ظهور در فعلیت دارد و ظاهرش اینست که علم اصول علم به قواعدی است که در عصر تعریف (مثلا اگر هزار سال پیش تعریف شده، قواعدی که در

۱- مناهج الوصول الى علم الاصول، ج ۱، ص ۴۷، سطر سوم.

ص: ۲۱

همان زمان بوده) آماده و تمهید و ساخته و پرداخته شده است. و شامل قواعدی که در آینده استکشاف و ضمیمه می شود، نمی گردد. ولی «یمكن ان تقع ...» هم قواعد عصر آخوند و هم قواعدی را که احیاناً دیگران و آیندگان بدان می رسند شامل می گردد و از این حیث کمبودی ندارد.

۳- تفاوت عمده که همین تفاوت باعث عدول آخوند از تعریف مشهور گردیده و بر همین اساس تعریف جدید را آورده اند. آنست که: طبق تعریف مشهور که ضمیمه ای نداشت لازم می آید برخی از مسائل مهم اصولی از مسئله بودن خارج و طرح آنها استطرادی باشد و این قابل التزام نیست. ولی طبق ضمیمه ای که آخوند داشتند (او التی ینتهی ...) آن مسائل هم داخل در علم اصول می گردند و تعریف جامع افراد است.

بیان مطلب: یکی از مسائل اصولی، مسئله حجیت الظن علی الحکومه است:

بیان اجمالی مسئله: چنانچه در جای خود خواهد آمد عده ای از اصولیین، انسدادی هستند و می گویند: ما در عصری زندگی می کنیم که باب علم و علمی به احکام شرعیه بر روی ما مسدود است و به ناچار به حکم مقدمات دلیل انسداد می گوئیم:

مطلق الظن یعنی هر ظن به حکمی از هر راهی که حاصل شود (به جز راههای ممنوعه مثل ظن حاصل از راه قیاس و ...) چه پشتوانه خاص داشته باشد و چه نداشته باشد، در حق ما حجت است.

خود انسدادیون دو گروه شده اند: ۱- طرفداران کشف ۲- طرفداران حکومت

کشف آنست که: برفرض تمامیت دلیل انسداد شارع مقدس مطلق ظن را در حق ما حجت و طریق به سوی احکامش قرار داده است بنابراین مبنا که روشن است که مسئله حجیت ظن مطلق از مسائل اصول است و نتیجه اش در طریق استنباط حکم شرعی واقع می گردد.

حکومت آنست که: برفرض تمامیت مقدمات انسداد خود عقل مستقلاً حاکم به حجیت ظن مطلق است و ربطی به شارع ندارد. حال بر مبنای حکومت اگر ما تعریف مشهور را بگیریم باید بگوئیم: این مسئله از علم اصول خارج است و تعریف شامل او

نیست ولی اگر تعریف آخوند را بگیریم، این مسئله را نیز شامل می‌شود زیرا حجیت ظن مطلق علی‌الحکومه هم از قواعدی است که مجتهد انسدادی در مقام عمل و تعیین وظیفه خود و مقلدینش بدان مراجعه می‌کند.

و نیز یکی از مسائل مهم اصولی که ۱/۴ علم اصول را اشغال کرده، مباحث اصول عملیه است، این اصول گاهی در شبهات موضوعیه (که شبهه در یک امر جزئی است و منشأ شبهه امور خارجیه است و رفع شبهه هم بدست شارع نیست. مثلاً فلان مایع معین آیا حلال است یا حرام؟) جاری می‌شود.

مثلاً اصالة الحلیه در مثال مذکور، که مربوط به علم فقه است و ربطی به اصول ندارد و لذا شیخ اعظم در رسائل تصریح داشتند که ذکر این مبحث استطرادی است. و آخوند هم در کفایه اصلاً این بحث را نیاورده‌اند. و گاهی در شبهات حکمیه (که شبهه در حکم کلی الهی است و منشأ شبهه هم یا فقدان نص است یا اجمال نص و یا تعارض نصین و رفع شبهه هم به دست شارع است مثل شک در حرمت شرب توتون و وجوب اقامه در نماز و ...) جاری می‌شود. باز اصول جاریه در شبهات حکمیه هم دو قسم است:

۱- اصول عقلی مثل براءت عقلی که به مناط قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود و نتیجه آن صرفاً ترخیص و رفع المنع و اذن در فعل است و اما اینکه دلالت بر یک حکم شرعی داشته باشد و در مورد آن حکم شرعی جعل شود، چنین نیست. باز این اصول هم از تعریف مشهور بیرونند. چون در طریق استنباط حکم نیستند.

۲- اصول شرعی مثل براءت شرعی به حکم رفع ما لا یعلمون و ... در خود اصول شرعیه هم دو مبنا وجود دارد:

الف) مفاد ادله این اصول، مثل حکم عقل مجرد ترخیص و رفع المنع است نه جعل حکم. که باز در طریق استنباط نیستند و تعریف مشهور آنها را شامل نمی‌شود.

ب) مفاد این ها جعل حکم شرعی ظاهری است از قبیل اباحه ظاهریه، طهارت ظاهریه، وجوب ظاهری و ... باز هم تعریف مشهور این ها را شامل نمی‌شود. زیرا مفاد این اصول قواعدی نیست که در طریق استنباط حکم شرعی باشد. و مع الواسطه به حکم برسیم بلکه

ص: ۲۳

این ها خود حکم شرعی هستند.

بیان ذلک: یک وقت می گوئیم: اقیما فعل امر است، «صغری» و امر ظهور در وجوب دارد «کبری» پس اقیما ظهور در وجوب دارد «نتیجه» و هر ظاهری هم حجت است «کبری» پس ظهور اقیما در وجوب، حجت است «نتیجه» پس صلاه واجب است. این وجوب صلاه بر دو کبری کلی مترتب شد.

ولی گاهی می گوئیم: هذا مشکوک الحلیه «صغری» و کل مشکوک الحلیه حلال ظاهرا یا کل شیء لک حلال ... «کبری» فهدا حلال «نتیجه».

در اینجا کبری کلی در طریق استنباط نیست، بلکه خود حکم شرعی است. پس تعریف مشهور اصول عملیه را هم شامل نمی شود ولی تعریف آخوند این ها را شامل می شود چون این اصول علمیه هم قواعدی هستند که مجتهد در مقام عمل و برای خروج خود و مقلدینش از حیرت، بدانها پناه می برد و حق هم همین است زیرا که دلیلی بر خروج این مسائل از علم اصول و استطرادی بودن آنها نداریم

نکته: چرا فرمود: «و ان كان الاولى...» و تعبیر به اولی کرد. با اینکه به عقیده آخوند تعریف مشهور ناتمام است و باید معینا ذکر می کرد؟ وجه تعبیر دو گونه ذکر شده است.

۱- چون به عقیده آخوند تمام تعریفات علم اصول، لفظی و شرح الاسمی است و لذا جامع افراد نبودن مهم نیست پس تعریف مشهور هم خوب است ولی تعریف ما خوب تر است.

۲- اولویت مذکور از نوع اولویت تعیینی می باشد. همانند «و اولو الارحام بعضهم اولی ببعض» که تعیینی است. یعنی معینا باید تعریف ما را بگیرد تا مبتلا به اشکال نگردد.

در خاتمه اشاره ای به بیان مبادی علم اصول و مسائل و فوائد آن داریم:

مبادی: تعریفهای علم اصول از اول تا آخر، مبادی تصویری آن است. و مقدمات سیزده گانه ای که در اول کتاب آورده اند، به اضافه مقدماتی که در لابلای مباحث می آورند، و استدلالات و صغریات و کبریات مختلف در هر مسئله، مبادی تصدیقی آن است.

**مسائل علم اصول**

مسائل: مجموعه مطالبی که در علم اصول از اول تا آخر مورد نفی و اثبات و اختلاف آراء واقع شده، مسائل اصولی است مثلاً «الامر ظاهر فی الوجوب»، «النهی دال علی التحريم» و ...

فائده: معظم مسائل و احکام شرعیه نظری و استدلالی هستند و نیاز به اثبات دارند، و علم اصول، تنها علمی است که به منظور کمک به امر مذکور تدوین شده است، پس فائده آن اقتدار بر استنباط احکام است. منتها استنباط حکم، معلول علت مرکبه ای است که از چند جزء تشکیل شده است. از قبیل ادبیات عرب، منطق، رجال و ... و یکی از اجزاء علت تامه و جزء اخیر علت تامه استنباط، همین قواعد اصولی است. همان طوری که در عالم تکوین، اگر کتابت بخواهد محقق شود نیاز به عواملی از قبیل دست، قلم، کاغذ و ... دارد که جزء اخیر علت تامه تحقق کتابت در خارج اراده شخص کاتب است.



ص: ۲۵

**مقدمه دوم «وضع»****اشاره**

امر دوم از مجموع سیزده امری که در مقدمه کتاب مطرح شده، درباره وضع است و در آن مباحثی به ترتیب زیر مطرح است:

**الف) رابطه لفظ و معنی**

تردیدی نیست که میان الفاظ و معانی آنها ارتباط و پیوند مستحکمی وجود دارد.

بگونه ای که از شنیدن هر لفظی، به معنای مخصوص منتقل می شویم و چنان نیست که از استماع هر لفظی به هر معنایی بتوان منتقل شد. ولی سؤال اینجاست که آیا این پیوند، یک پیوند ذاتی و طبیعی است و از قبیل رابطه شمس و ضیاء، نار و حرارت و ... می باشد؟

یا یک علقه جعلی و اعتباری و قراردادی است؟ در این مورد سه نظریه مطرح است:

۱- ارتباط مذکور ذاتی و طبیعی است

۲- ارتباط مذکور جعلی و وضعی است

۳- ارتباط مذکور هم ذاتی و هم جعلی است

و حق قول دوم است که در اصول الفقه آمده و مرحوم آخوند این بحث را در کفایه نیاورده اند.

**ب) واضع کیست؟**

حال که ارتباط مذکور جعلی و قراردادی شد، سؤال اینست که من الواضع؟ جاعل کیست؟ ایجادکننده این پیوند چه کسی است؟ آیا خداوند است؟ یا فرد معینی در هر لغت

ص: ۲۶

است؟ و یا واضح فرد خاصی نیست بلکه همگان هستند؟ این بحث نیز در اصول فقه آمده و در کفایه نیامده است.

### ج) وضع چیست؟

حقیقت وضع: حال که ارتباط مذکور، وضعی و جعلی شد سؤال اینست که الوضع ما هو؟ وضع چیست؟

در جواب باید گفت: کلمه وضع دو معنا دارد:

۱- معنای مصدری یعنی قرار دادن، اختصاص دادن، نهادن، اعتبار کردن و ... که فعل فاعل است و جهت صدور از فاعل در آن منظور شده و جنبه ارتباط داشتن به فاعل مطرح است.

۲- معنای اسم مصدری و استقلالی، یعنی نفس علقه و ارتباط و پیوندی که فعلا میان لفظ و معنی وجود دارد و قطع نظر از اینکه جاعل و واضعی این علقه را ایجاد بکند یا نه، مشهور اصولیین وضع را به معنای مصدری آن تفسیر کرده و فرموده اند:

«الوضع جعل اللفظ بازاء المعنى و تخصيص اللفظ بالمعنى»

یعنی وضع عبارتست از قرار دادن لفظ در مقابل معنی و اختصاص دادن لفظ به معنی ولی مرحوم آخوند از این تعریف عدول نموده و معنای اسم مصدری آن را لحاظ کرده و فرموده اند:

«الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بینهما».

یعنی وضع عبارتست از نوع خاصی از اختصاص لفظی به معنایی و به عبارت دیگر، ارتباط و پیوند خاصی که میان لفظ و معنا وجود دارد و از شنیدن لفظ به معنی منتقل می شویم.

سؤال: این پیوند از کجا پیدا شده؟ و منشأش چیست؟

جواب: در بعض موارد از تخصیص و تعیین و تسمیه و جعل فرد یا گروه معینی سرچشمه گرفته است. که نامش «وضع تعینی» است. فی المثل، مصنفین، مؤلفین یا

ص: ۲۷

نویسندگان، کتاب یا مقاله ای نوشته و برای آن نامی انتخاب می کنند و می گویند: ما این کتاب را به نام فلان نامگذاری کردیم. یا مخترعین و مبتکرین و مکتشفین چیزی را اختراع می کنند و نامی برای مخترع و مصنوع خویش برمی گزینند و ... و بدنبال این تسمیه، میان آن اسم و این مسمی ارتباطی محقق می شود و آنها که علم به وضع دارند از شنیدن لفظ به آن معنا منتقل می شوند.

در بعض موارد هم این علقه مخصوص از کثرت استعمال سرچشمه می گیرد، یعنی روز اول و دهم و صدم فلان لفظ در فلان معنا بطور مجازی و با رعایت قرینه استعمال می شد ولی کم کم در اثر کثرت استعمال به پایه ای رسید که ذهن انسان با آن معنا انس و الفت گرفت، بگونه ای که از شنیدن لفظ عند الاطلاق و بدون آوردن قرینه هم همان معنا به ذهن تبادر می کند. مانند الفاظ صلاه و صوم و حج و ... که وضع تعیینی ندارد و در تاریخ از زبان شارع مقدس اسلام و پیامبر مکرم «ص» نقل نشده که فرموده باشند: انی سمیت هذه العباده بالصلاه و ... ولی وضع تعیینی داشته اند.

قوله: و بهذا المعنی: سؤال: چرا مصنف از تعریف مشهور عدول کرد و وضع را به معنای اسم مصدری گرفت؟

جواب: از تقسیمات مسلم وضع آنست که، وضع یا تعیینی است و یا تعیینی (به بیانی که در فراز قبلی گذشت). حال اگر ما مثل مشهور وضع را به معنای مصدری گرفته و بگوییم:

الوضع جعل اللفظ ... در این صورت تقسیم مذکور صحیح نمی باشد، زیرا به این معنا تنها قسم اول یعنی وضع تعیینی را شامل می شود و قسم ثانی را شامل نیست. چون در وضع تعیینی که جعل و تخصیص و تعیینی وجود ندارد و چیزی نیست که به جاعلی منتسب شود. و این لازم قابل التزام نیست ولی طبق تعریف آخوند «ره» هر دو قسم را شامل است.

زیرا، وضع آن علقه ویژه ایست که میان لفظ و معنا وجود دارد چه منشأ و علت آن وضع واضح باشد و چه کثرت استعمال. پس تعریف مرحوم آخوند جامع و صحیح است.

## د) اقسام وضع

قوله: ثم ان: (این مطالب مخصوص وضع تعیینی است)

ص: ۲۸

مقدمه: به طور کلی هر واضعی که می‌خواهد لفظی را برای معنایی وضع کند و در این صدد برمی‌آید، ابتدا باید لفظ را لحاظ و تصور نماید و به ذهن بیاورد، چه اینکه معنا را هم باید لحاظ و تصور کند. همان طوری که هر مستعملی در هنگام استعمال، نخست باید هریک از لفظ و معنا را لحاظ کند، و لحاظهای مذکور شرط وضع و استعمال و مصحح آن دو است. (و فعلا بحث ما در باب وضع است و راجع به استعمال در قسمتهای بعدی بحث خواهیم کرد.) هریک از لحاظ لفظ و معنی دو گونه است:

۱- بنفسه یعنی خود همان لفظ معین یا معنای معین را لحاظ می‌کند. مثلا خود واژه ضرب را یا خود هیکل زید را تصور می‌کند نه چیز دیگری را که به سبب آن به این امور اشاره داشته باشد.

۲- بوجهه و عنوانه یعنی خود لفظ یا معنا را با خصوصیات تصور نکرده بلکه آنها را در تحت یک عنوان کلی لحاظ می‌کند این عنوان کلی مرآت و وجه و عنوان برای افراد و مصادیق خود است. مثلا می‌گوید: هر آنچه که بر وزن فعل باشد، برای دلالت بر فعل ماضی وضع کردم که این عنوان کلی بر ضرب، کتب، نصر، منع و ... صادق است. و با آن عنوان کلی به این افراد اشاره شده و آن را مرآت این افراد قرار داده است. در اینجا افراد و مصادیق وزن فعل جدا جدا و بنفسها تصور نشده اند بلکه اجمالا و بوجهها تصور شده اند.

یا مثلا مفهوم ابتداء سیر یا کتابت و ... را جدا جدا و با خصوصیات و بنفسها لحاظ نکرده بلکه به وجه و عنوانشان و در تحت مفهوم کلی ابتدائیت لحاظ کرده است و این عنوان کلی را مرآت آنها قرار داده است. حال آنچه در باب وضع مهم است، اصل لحاظ و تصور لفظ و معنا است و اینکه این دو نباید مجهول مطلق باشند. اما از لحاظ بنفسه بودن لازم نیست، لحاظ بوجهه هم کفایت می‌کند.

با این مقدمه می‌گوییم: (راجع به لفظ ملحوظ در حال وضع، در مقدمات بعدی بحث خواهیم کرد) معنایی که در هنگام وضع ملحوظ واقع می‌شود و واضح آن را لحاظ می‌کند، از دو حال خارج نیست:

۱- یا یک معنای عام و کلی است، یعنی قابل صدق بر کثیرین است مثل مفهوم کلی انسان، فرس، رجل و ...

۲- و یا یک معنای خاص و جزئی است یعنی از صدق بر کثیرین ابا و امتناع دارد مثل مفهوم زید، هذه المدرسه و ... و هریک از دو صورت فوق خود دارای دو بخش است که در مجموع چهار قسم تصور می شود، بیان ذلک:

۱- آنجا که معنای متصور عام و کلی باشد یا اینست که واضع لفظ را هم برای خود همان معنای کلی قرار می دهد که نامش وضع عام و موضوع له عام است. وضع عام، یعنی معنای ملحوظ کلی است (اسناد عمومیت به خود وضع از باب وصف بحال متعلق است). و موضوع له عام یعنی لفظ هم برای نفس کلی وضع شده است. همانند اسماء اجناس و ماهیات از قبیل: انسان، حیوان، فرس، رجل، مرئه، عالم، جاهل و ...

۲- و یا لفظ را برای افراد و مصادیق آن کلی وضع می کند نه خود کلی که نامش وضع عام و موضوع له خاص است. مانند حروف بر مبنای مشهور که واضع در هنگام وضع مفهوم کلی ابتدائیت را لحاظ کرده سپس کلمه من را برای مصادیق آن یعنی ابتداء سیر از بصره، ابتداء کتابت و ... وضع کرده است.

۳- و آنجا که معنای متصور خاص باشد، باز به حسب مقام تصور یا اینست که: واضع لفظ را در برابر نفس همان معنای خاص و جزئی قرار می دهد که نامش وضع خاص و موضوع له خاص است. همانند اعلام اشخاص از قبیل: زید، بکر، هذا الكتاب، هذه المدرسه و ...

۴- و یا اینست که لفظ را برای حالت کلی و عام آن معنای متصور و جزئی قرار می دهد که نامش وضع خاص و موضوع له عام است. مثلاً- هیکل زید را بما هو زید لحاظ می کند که دارای خصوصیات فردیه است ولی لفظ زید یا هر لفظ دیگر را در مقابل کلی آن یعنی انسان بما هو انسان یا حیوان ناطق بما هو حیوان ناطق، قرار می دهد.

در رابطه با این چهار قسم در دو مقام بحث می شود: ۱- مقام امکان ۲- مقام وقوع

اما مقام امکان: کدامیک از اقسام اربعه ممکن و معقول و کدامیک ناممکن و غیر معقول

ص: ۳۰

است؟

قسم اول (وضع عام و موضوع له عام) بالاجماع ممکن است، و «ادل دلیل علی امکان شیء وقوعه» و خوشبختانه این قسم در خارج واقع شده و مثال دارد که همان اسماء اجناس باشد.

قسم سوم: (وضع خاص و موضوع له خاص) نیز مثل قسم اول است و مثالش اعلام شخصیه است و بحثی ندارد.

قسم دوم (وضع عام و موضوع له خاص) نیز معقول و ممکن است. زیرا گرچه در این قسم موضوع له یعنی جزئیات و افراد جداگانه و بنفسها تصور نشده اند ولی بوجهها و عنوانها که کلی باشد تصور شده اند و مجهول مطلق نیستند. پس باز هم وضع ممکن است.

سؤال: مگر کلی وجه و عنوان افرادش می باشد؟

جواب: آری هر عامی بما هو عام و هر کلی بما هو کلی دو گونه ملاحظه می شود:

۱- خود کلی و طبیعی و مفهوم منظور نظر باشد، و نظر استقلالی به آن بیفکنیم و بقول منطقه: ما فیه ینظر باشد. این قسم در قضیه طبیعی و حمل اولی ذاتی مطرح است. مثل الانسان حیوان ناطق

۲- خود کلی مد نظر نیست و به آن نظر استقلالی نداریم بلکه نظر آلی داریم یعنی کلی ما به ینظر است و به وسیله آن به افراد اشاره می کنیم و آن را آئینه و پل برای بیان حکم افراد قرار می دهیم. مثل الانسان لفی خسر ای زید و عمر و بکر و ... لفی خسر، اکرم العلماء ای اکرم زیدا و بکرا و ... که در واقع حکم مذکور از آن افراد است نه از آن مفهوم کلی انسان، و عام مذکور به تعداد افراد منحل می شود و در واقع صدها و هزاران قضیه است نه یک قضیه، ولی با یک عبارت عام به همه این ها اجمالا اشاره شده است. با این حساب هر عبارت عام و کلی می تواند مرآت برای دیدن افراد، آلت برای رسیدن به افراد و عنوان مشیر برای اشاره به افراد باشد و در ضمن آن، افراد بطور مجمل لحاظ شوند و این عبارت کلی، قابل انطباق بر هر کدام هست. و لذا این قسم هم معقول است و معنای موضوع له یعنی افراد و مصادیق بوجهها تصور شده اند و تصور وجه و عنوان یک شیئی فی الجمله و

بالاجمال معرفت خود آن شیء هم هست.

و اما قسم چهارم: از نظر مشهور، وضع خاص و موضوع له عام اصلا معقول نیست یعنی اینکه واضع در هنگام وضع معنای خاص را لحاظ کند ولی لفظ را برای کلی آن وضع کند و معنای کلی موضوع له باشد، معقول به نظر نمی‌رسد.

و وجه عدم معقولیت آنست که: معنای موضوع له یعنی کلی در این فرض مجهول مطلق است و به هیچ وجه تصور نشده است و (حکم بر مجهول مطلق صحیح نیست) نه بنفسه و نه بوجهه، دلیل اینکه بنفسه تصور نشده به خاطر فرض ماست که ملحوظ حال الوضع جزئی است نه کلی و علت اینکه بوجهه تصور نشده این است که کلی بما هو کلی وجه و عنوان و مرآت برای افراد است و لذا قسم ثانی ممکن می‌شود ولی جزئی بما هو جزئی نه وجه و عنوان برای جزئی دیگر است و نه وجه برای کلی خودش. اما وجه جزئی دیگر نیست. چون جزئی با جزئی دیگر مباین هستند و هیچ جزئی معرف و نشانگر جزئی دیگر نیست. نه این آن است و نه آن این، و اما وجه کلی بما هو کلی نیست برای اینکه جزئی بما هو جزئی و با خصوصیات، بشرط شیء است و کلی بما هو کلی طبیعت، لا بشرط است و اعتبار بشرط شیء و لا بشرط، قسیم یکدیگر هستند و هرگز یکی مرآت دیگری و عنوان مشیر به دیگری نیست. و لذا نمی‌توان گفت: الانسان زید، طبیعت انسان که زید نیست طبیعت انسان زید و عمر و بکر و ... است و بر همه صادق است. اینست که قسم چهارم اصلا معقول نیست.

قوله: نعم: گفتیم خاص بما هو خاص مرآتیت ندارد حال می‌گوییم به یک صورت می‌توان قسم چهارم را تصحیح کرد و آن اینکه اول افراد و جزئیات بما هی جزئیات از قبیل زید، بکر و ... را لحاظ کردیم حال به سبب آنها و بدنال آنها خود کلی انسان را بنفسه تصور کنیم، به این صورت که خصوصیات فردیه را از افراد منها کرده و تجرید کنیم و تنها به جهت جامع و قدر مشترک آنها یعنی انسان بودن نظر کنیم و انسان بودن را تصور کنیم و سپس لفظ را برای خود همین کلی متصور، بنفسه قرار دهیم. چنین فرضی معقول است، زیرا معنای موضوع له بنفسه تصور شده و تنها اشکالش اینست که: بدنال تصور جزئیات آمده، ولی

ص: ۳۲

اینکه ایراد نیست، مهم اصل تصور شیئی است، چه ابتدائاً و چه مع الواسطه و بدنبال چیزی، ولی این فرض هم ربطی به قسم رابع ندارد، بلکه به قسم اولی برمی گردد و از مصادیق آن باب است که وضع عام موضوع له عام باشد. اینست که می فرماید: اقسام وضع سه تا است که همان اقسام معقول وضع می باشد.

قوله: و هذا بخلاف: این فراز جواب از اشکال مقدر است:

اما اشکال: چه مانعی دارد ما نظیر مطلبی را که در فراز قبلی (نعم ربما ...) درباره قسم

چهارم از اقسام وضع گفتیم (که گاهی بدنبال تصور خاص و به سبب آن خود کلی را تصور می کنیم ...) در رابطه با قسم ثانی از اقسام وضع (وضع عام و موضوع له خاص) هم بگوئیم، به این صورت که، ابتدا واضح کلی را تصور کرده «و لذا وضع عام است» ولی به دنبال تصوّر کلی و به سبب آن، خود جزئیات و افراد را بنفسها تصور کرده. و لفظ را برای آنها قرار داده در نتیجه قسم ثانی هم قسم علی حده ای نبوده و به قسم سوم بر گردد که وضع خاص و موضوع له خاص بود و اقسام وضع دو قسم بشود و نه سه قسم، حال این مطلب چه اشکال دارد؟

و اما جواب: این مطلب قیاس مع الفارق است، زیرا در قسم چهارم که اول خاص و جزئی را تصور کردیم، به سبب آن می توانیم خود کلی را هم تصور کنیم، زیرا که وقتی زید را تجزیه و تحلیل می کنیم، به یک سلسله مفاهیم ذاتی و عرضی می رسیم که از جمله آنها همان انسانیت یا حیوان ناطق بودن است و این کلی از متن خود جزئی با تجرید و تعمیم بدست آمد. پس تصور جزئی می تواند سبب تصور کلی بشود. اما وقتی ما در قسم دوم کلی را تصور کردیم هرگز به سبب آن نمی توانیم خود جزئی را بنفسه تصور کنیم، چرا که از تحلیل کلی و تحصیل اجناس و فصول آن هرگز به جزئی بما هو جزئی نمی رسیم و در ذات کلی این خصوصیات نیست. مثلاً انسان حیوان ناطق است ولی زید یا بکر و ... مفهوما حیوان ناطق نیستند و لو مصداقا با آنها متحد باشند. اینست که در قسم دوم افراد و مصادیق هرگز بنفسها تصور نشده اند بلکه بوجهها و عنوانها تصور شده اند. و در نتیجه قسم دوم به قسم سوم بر نمی گردد و اقسام معقول وضع سه تا است نه دو تا، و فرق روشنی است میان



ص: ۳۳

معرفت و تصور شیئی به وجه و عنوان آن (که در قسم ثانی بود ولی در قسم رابع نبود) با تصور شیئی بنفسه (که در قسم رابع بعد از نعم ... بود ولی در قسم ثانی فرض نشد.) حال تصور شیئی بنفسه ابتداء و استقلالا باشد چنانچه در قسم اول و سوم بود، و یا مع الواسطه و به سبب امر دیگر باشد که در قسم چهارم فرض شد.

قوله: و لعل: تنها کسی که در قسم رابع با مشهور مخالفت کرده و طرفدار امکان آن گردیده است جناب میرزا حبیب الله قوچانی رشتی (از تلامیذ بزرگ شیخ اعظم انصاری و صاحب کتاب ارزشمند بدائع الافکار) است (۱) و در کتابش چنین آورده:

(و الحاصل انه لا- بد من تریع الاقسام بل تخمیسه ... که ظاهرا قائل به امکان قسم رابع بلکه لزوم تقسیم رباعی و یا حتی خماسی هستند.)

مرحوم آخوند می فرماید: شاید سبب این توهم آنست که ایشان میان تصور الشیء بنفسه (که تفصیلی است) و تصور شیئی بوجهه (که اجمالی است.) و خلاصه میان قبل از نعم و بعد از نعم که هر دو مربوط به قسم رابع بود، فرق نگذاشته است و یا میان قسم ثانی و رابع فرقی نگذاشته که دومی را به اولی قیاس کرده ولی دیدیم که قیاس مع الفارق است، تا اینجا مقام امکان تمام شد و اقسام معقول و ممکن سه قسم شد.

قوله: ثم إنه: و اما مقام وقوع: چنین نیست که وجود هر چیزی در عالم ممکن بود، واقع هم شده باشد. برای مثال بسیاری از امور از قبیل: عنقاء، غول، دریائی از جیوه و کوهی از یاقوت و ... از ممکناتند ولی وقوع خارجی ندارند، و لذا جا دارد از سه قسم معقول و ممکن بحث کنیم. که در باب وضع کدامها به مرحله ثبوت و تحقق رسیده و جامه هستی پوشیده اند و مثال دارند؟ و کدامها ندارند؟

اما قسم سوم یعنی وضع خاص و موضوع له خاص، بی تردید واقع هم شده و این نوع از وضع داریم و احدی در آن مخالفت نکرده و مثال آن عبارتست از: اعلام اشخاص از قبیل: زید، بکر، حسن و ...، عناوین و الفاظی که در علم هیئت، رجال، تاریخ، جغرافیا و ... مطرح است، نوعا از این قبیل می باشند.

ص: ۳۴

و اما قسم اول یعنی وضع عام و موضوع له عام: این نیز بدون کمترین تردیدی واقع شده و مثال آن اسماء اجناس و طبایع و ماهیات و حقایق است از قبیل: انسان، فرس، شجر، رجل، مرثه و ...

## ه) وضع حروف

انما الکلام در قسم دوم (یعنی وضع عام و موضوع له خاص) است که آیا این قسم هم مثال دارد یا خیر؟

آیا در عالم الفاظ و کلماتی داریم که وضع آنها عام و موضوع له آنها خاص باشد؟ یا چنین چیزی وجود ندارد؟

مشهور فرموده اند: آری این قسم هم واقع شده و مثال آن عبارتست از حروف (من-الی-علی-فی و ...) و اسمائی را هم که شبیه حروف بوده و ملحق به حروف شده اند. از قبیل:

اسماء اشاره، ضمائر، موصولات و کلاً اسماء مبهمات، [و شباهت افتقاری است زیرا همان طوری که حروف افتقار به غیر دارند و بدون غیر معنای آنها تمام نیست، اسماء مذکور هم چنین اند] به عنوان مثال: واضع در هنگام وضع لفظ من مفهوم کلی ابتدائیت یا نسبت ابتدائیه را منظور کرده و به ذهن آورده و سپس واژه من را برای نفس آن کلی قرار نداده بلکه برای مصادیق و افراد آن یعنی نسبتهای ابتدائیه جزئیه قرار داده است.

مرحوم آخوند تحقیق عمیقی کرده و عقیده خود را تثبیت می کنند و می فرمایند: در رابطه با حروف و معانی آنها و نحوه وضع آنها سه نظریه مطرح است: (البته نظریات بیش از این ها است ولی مرحوم آخوند این سه را آورده)

۱- رأی مشهور و محقق شریف سید میر شریف جرجانی: حروف وضعشان عام است ولی موضوع له آنها خاص است (قبلاً مثال زدیم) مثل لفظ من که برای ابتداهای جزئی و خاص وضع شده است.

۲- نظریه محقق تفتازانی: حروف وضعشان عام، موضوع له آنها نیز عام است ولی مستعمل فیه آنها خاص و جزئی است. یعنی واضع در هنگام وضع کلمه من، معنای کلی

ص: ۳۵

ابتدائیت را لحاظ کرده و لفظ من را هم برای خود همان معنای کلی قرار داده ولی مستعملین که بعدا می آیند و این کلمه را استعمال می کنند در جزئیات و مصادیق آن بکار می برند که سیر از بصره تا کوفه و ... باشد.

۳- نظریه مرحوم آخوند: حروف با اسماء هم جنس و هم سنخ خودشان (من با الابتداء، الی با الانتهاء و علی با الاستعلاء و ...) بدین گونه هستند که وضع هر دو عام، موضوع له هر دو عام، مستعمل فیه هر دو عام است و از این جهات فرقی ندارند. (فرق آنها در جهات دیگری است که خواهد آمد).

قوله: و ذلک: در مقام استدلال بگونه ای اقامه دلیل می کند که هم دو نظریه مخالف را ابطال کنند و هم نظریه خود را اثبات نمایند. بطور کلی همیشه و همه جا تشخص و خصوصیت و جزئیت ملازم با وجود است و از آن قابل انفکاک نیست و بلکه عین او است لذا در فلسفه گفته اند: «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد»، ولی همان طور که می دانیم وجود حقیقی (در قبال اعتباری از قبیل کتبی، لفظی) دو قسم است: ۱- وجود خارجی ۲- وجود ذهنی، همچنین تشخص و تخصص هم دو نوع است و تشخص هر وجودی متناسب با خود او است، تشخص در وجودهای خارجی کاملاً روشن است که هر وجود خارجی یک فرد و شخص معینی است غیر از وجود خارجی دیگر با یکدیگر مابین هستند. ولی تشخص و تعیین در وجودهای ذهنی به لحاظ و توجه ذهن است یعنی اگر شما نسبت به معنای امری یک بار توجه کنید و آن را در ذهن تصور کنید، یک وجود ذهنی محقق می شود و اگر بار دیگر به آن توجه کردید وجود ذهنی دیگری محقق می شود و هكذا ... و لا- فرق که معنای ملحوظ و مورد توجه شما از قبیل مفاد زید باشد که جزئی حقیقی است یا از قبیل انسان باشد که فی نفسه کلی است ولی به ملا-حظه اینکه معلوم و متصور شما است و آن را لحاظ کرده اید یک وجود ذهنی شخصی است و تعدد آن به تعدد لحاظ است، چه از یک لحاظ، مثل اینکه شما در طول روز صد بار کلمه ای را شنیده و ذهنتان به معنای آن متوجه می شود و هر کدام یک وجود ذهنی است. و چه از چند لحاظ باشد مثل اینکه در آن واحد صد نفر معنای انسان را در ذهن تصور کنند که باز صد وجود ذهنی و علم و لحاظ بوجود

ص: ۳۶

می آید.

با توجه به این مقدمه می‌پرسیم: شما می‌گویید که موضوع له حروف یا مستعمل فیه آن خاص است مرادتان از این خصوصیت و تشخیص و جزئیت آیا جزئیت خارجی است یعنی واضح کلمه من را برای افراد خارجی ابتدائیت وضع کرده (مصادیق خارجی از قبیل ابتداء سیر زید در خارج از بصره به کوفه، ابتداء شروع زید به کتابت فلان امر و ...) یا مستعمل این کلمه را در مصادیق خارجی ابتدا استعمال کرده؟ یا اینکه مراد جزئیت ذهنتیه است. یعنی واضح کلمه من را برای مصادیق ذهنی ابتدائیت (ابتدائیهای ملحوظ که خواهد آمد.) وضع کرده یا مستعمل در آن استعمال نموده؟

شقّ اول اشکال: اگر مرادتان جزئیت خارجی باشد اشکال ما این است که در بسیاری از موارد مستعمل فیه حروف جزئی خارجی نیست. بلکه کلی و قابل صدق بر کثیرین است.

مثلا در انشائیات وقتی مولایی به عبدش می‌گوید: سر من البصره الی الکوفه، کلمه من را در ابتداء کلی استعمال کرده زیرا سیر از بصره می‌تواند. از هر نقطه ای از نقاط آن آغاز شود و نقطه معینی در نظر نیست. و نیز در اخبار از آینده می‌گوییم: سوف اسیر من البصره باز هم کلمه «من» در ابتداء کلی بکار رفته زیرا معین نکرده که از چه نقطه ای سیر می‌کنم و هزار نقطه را برای مبدأ مسیر او می‌شود فرض کرد. آری آنجا که از گذشته خبر می‌دهد و می‌گوید: «سرت من البصره» می‌توان گفت که من را در ابتداء خاص بکار برده چون سیر دیروز او از نقطه خاصی از بصره بوده نه کلی. پس خیلی جاها مستعمل فیه کلی است. نه جزئی و این نقض بر تفتازانی است که می‌گفت: مستعمل فیه خاص است. و نیز نقض بر مشهور هم هست که موضوع له را خاص می‌دانستند زیرا وقتی مستعمل فیه عام بود موضوع له هم عام خواهد بود نه خاص

(چون ملازمه است. یعنی کسانی هستند که موضوع له را عام بدانند و مستعمل فیه را خاص ولی از این طرف کسی نیست که مستعمل فیه را عام بدانند و موضوع له را خاص بلکه هر کس مستعمل فیه را عام دانسته موضوع له را هم عام می‌داند تا مجازیتی پیش نیاید.)

ص: ۳۷

قوله: و لذا: جناب صاحب فصول (۱) و برادرش صاحب الحاشیه بر معالم (۲) و صاحب معالم «ره» (۳) متوجه این اشکال بر مشهور شده و به زعم خود در صدد دفع آن برآمده اند مقدمه: در منطق خواندیم که جزئی، یا جزئی حقیقی است که به هیچ وجه بر کثیرین صدق نمی کند و یا جزئی اضافی است یعنی مفهومی که وقتی او را با مفهوم برتر و بالاتر و کلی تر مقایسه می کنیم نسبت به آن جزئی و داخل در تحت آن است چه فی نفسه و قطع نظر از مقایسه هم واقعا جزئی باشد مثل زید نسبت به انسان که هم جزئی حقیقی است و هم اضافی و چه فی نفسه کلی و قابل صدق بر کثیرین باشد مانند انسان نسبت به حیوان. با این مقدمه، صاحب فصول فرموده حق با مشهور است و موضوع له خاص است ولی در مثالهایی که شما زدید (از انشاء و اخبار از مستقبل) جزئی اضافی است نه حقیقی و گرنه کلی نیست.

مرحوم آخوند می فرماید: و هو کما تری، یعنی توجیه صاحب فصول باطل است. زیرا که جزئی اضافی صرفا یک عنوان انتزاعی است و واقع را عوض نمی کند واقع مطلب در موارد مذکور مستعمل فیه و موضوع له عام و کلی است. حال شما نام آن را کلی بگذارید یا جزئی اضافی. ما دنبال اسم که نیستیم. دنبال حقیقت و مسئی هستیم.

قوله: و ان کانت: شق دوم اشکال: و اگر مرادتان از خاص بودن موضوع له یا مستعمل فیه، خصوصیت به لحاظ وجود ذهنی باشد یعنی معنای حروف را جزئی ذهنی و مصادیق ذهنی ابتداء و انتهاء و ظرفیت و استعلاء و مانند آن می دانید:

اول از شما سؤالاتی می کنیم وقتی که جواب دادید آنگاه وارد محاسبه و بیان اعتراضات می شویم.

منظورتان از خصوصیت و جزئیت ذهنیه چیست؟ چنین چیزی چگونه حاصل می شود؟ تعدد و تکثر ذهنی چگونه است؟ و این خصوصیت از کجا آمده و منشأش

۱- الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیه، ص ۱۹.

۲- هدایه المسترشدین فی شرح معالم الدین، ص ۳۰.

۳- معالم الاصول، ص ۱۲۷.

ص: ۳۸

چیست؟

مراد از خصوصیت ذهنیه در ما نحن فیه همان لحاظ و تصور ذهنی است و معنا جزئی ذهنی است. یعنی معنای کلمه من ابتدائیت ملحوظ است. معنای فی ظرفیت متصوره است و ... و این لحاظ به سبب توجه ذهن حاصل می شود و هر بار که توجه ذهن تجدید شود لحاظ و تصور و وجود ذهنی جدیدی بوجود می آید و کثرت در وجود ذهنی به همین است. هر لحاظی غیر از لحاظ دیگر است و ملحوظات ذهنیه همانند وجودات خارجیه متعدد و متکثر و متباین هستند. و منشأ این خصوصیت و آوردن لحاظ در معنای موضوع له یا مستعمل فیه، عبارتست از تعریف نحوین از اسم و حرف:

آنها در تعریف اسم گفته اند: «الاسم ما دلّ علی معنی فی نفسه و لا یكون المعنی اسمیا الا اذا لوحظ مستقلا»

و در تعریف حرف گفته اند: «الحرف ما دلّ علی معنی فی غیره و لا- یكون المعنی حرفیا الا- اذا لوحظ حاله و آله لغیره و من خصوصیات القائمه به» یعنی معنای حرفی معنای حرفی نخواهد بود مگر در صورتی که به عنوان حالتی و آلتی برای غیر لحاظ شود مثل «فی» که بیانگر ظرفیت دار برای زید است و و من که مبین ابتداء سیر است و ... حال لحاظ را از این تعبیر نحوی گرفته اند.

تنظیر: مثل معنای اسمی و حرفی در نظام معانی و صور ذهنیه مثل جوهر و عرض در وجودات خارجی است،

و همان طور که در نظام خارج جوهر عبارتست از: «ما اذا وجد وجد لا فی الموضوع» یعنی استقلال دارد و وجودش لنفسه است، و عرض عبارتست از: «ما اذا وجد فی الخارج وجد فی الموضوع» یعنی وجودش تبعی و لغیره است مانند بیاض که للجسم است.

در ذهن هم معنای اسمی یک معنایی است که لحاظ استقلالی به آن تعلق می گیرد و معنای حرفی معنایی است که لحاظ آلی بدان تعلق می گیرد.

با توجه به پاسخ سؤالات و روشن شدن مواضع خود می گوئیم:

اگر مرادتان از خصوصیت، خصوصیت ذهنی و لحاظ ... باشد در این صورت اشکال

ص: ۳۹

شق قبلی وارد نیست چرا که معنای موضوع له یا مستعمل فیه با قید لحاظ پیوسته جزئی است بگونه ای که حتی خودش با خودش هم مابین است. یعنی یک معنا را (حیوان ناطق مثلا) اگر دو بار لحاظ کنی بار دوم غیر از بار اول است و هر کدام جزئی هستند چه لحاظکننده یک نفر، باشد و چه صد نفر هر ملحوظی در هر ذهنی با ملحوظ در اذهان دیگران فرق دارد. ولی چهار اشکال اساسی به این شق از احتمال وارد است:

قوله: الا ان: اشکال اول: بی تردید استعمال لفظ در معنا از سوی مستعمل یک امر اختیاری است چرا که مستعمل مقصدی در دل و مطلبی در ما فی الضمیر دارد که با گفتن این کلام و بکار بردن آن، مراد باطنی خویش را تفهیم می کند و این به اختیار او است. کسی او را مجبور به تفهیم و القاء کلام به مخاطب نکرده، و هر کار اختیاری مسبوق به اختیار و اراده و قصد است و هر قصد و اراده ای هم مسبوق به علم و لحاظ و تصور است. پس مستعمل در مقام استعمال ناگزیر از لحاظ معنای مستعمل فیه است. اما این لحاظ بیرون از معنا است و چنین نیست که جزء معنا باشد. فی المثل شما وقتی قضیه درست می کنید و می گوئید: «زید قائم» تا زید را که موضوع و قائم را که محمول است تصور و لحاظ نکنید هرگز نمی توانید بگوئید: «زید قائم». اما چنان نیست که تصور و لحاظ شما داخل موضوع و محمول باشد یعنی زید متصور موضوع و قائم ملحوظ محمول باشد. بلکه ذات زید و ذات قیام موضوع و محمول است. پس لحاظ و تصور چه نقشی دارد؟ لحاظ بیرون از دایره معنا و شرط استعمال و مجوز و مصحح آن است یعنی تا لحاظ نکنید و لفظ و معنا را در ذهن حاضر نکنید استعمال معقول نیست. همین محاسبات در وضع هم وجود دارد یعنی وضع نیز فعل اختیاری واضح است که به حکمت افاده مرادات انجام می گیرد و ...

با این مقدمه می گوئیم: اگر لحاظ داخل در مستعمل فیه بشود و آن را جزئی ذهنی کند مستلزم آنست که هر مستعملی در مقام استعمال لفظی در معنایی نسبت به معنی دو لحاظ داشته باشد:

۱- لحاظ اولی همان است که جزء معنا و داخل موضوع له یا مستعمل فیه است که المعنی الملحوظ باشد مثلا ابتدائیت ملحوظه در ما نحن فیه و ...

ص: ۴۰

۲- لحاظ دوم همان است که در مقام استعمال از آن ناگزیر است و در مقدمه آوردیم، آنگاه این طور می شود که: من تصور و لحاظ می کنم ابتدائیتی را که ملحوظ و متصور است و به عبارت دیگر تصور می کنم ابتدائیتی را که تصور می کنم و سپس لفظ را در آن استعمال می کنم. پس دو لحاظ پیش می آید. و چنین چیزی بالبداهه باطل است و به قول مرحوم آخوند: و هو کما تری، یعنی وجدانا چنین نیست و مستعمل دو لحاظ ندارد. و یک لحاظ استعمالی و در مقام استعمال و شرط آن است که به ذات المعنی تعلق می گیرد نه به معنای ملحوظ

قوله: مع أنه: اشکال دوم و سوم: این فراز در واقع دو اشکال دارد که مرحوم آخوند ممزوجا به صورت یک اشکال آورده و ما هر کدام را جداگانه طرح می کنیم:

اشکال دوم: مقدمه: در منطق آموختیم که قضیه به لحاظ وجود موضوع سه قسم می شود:

۱- قضیه ذهنیه که موضوع آن فقط در ذهن یافت می شود و در خارج ممتنع الوجود است مثل شریک الباری

۲- قضیه خارجی که موضوع آن در خارج یافت می شود و حکم بار شده بر افرادی که بالفعل و محققه الوجود هستند مانند: «کل ما فی الصندوق نهب»، «کل من فی العسکر قتل» و ...

۳- قضیه حقیقه که حکم در آن بر افراد موضوع بار شده چه افرادی که هم اکنون موجودند و چه افرادی که مقدره الوجود هستند مثل «الانسان ضعیف» «ای کل ما وجد او یوجد فی الخارج و یتصف بالإنسانیه فهو متصف بالضعف» و ...

با این مقدمه می گوئیم: که اگر موضوع له یا مستعمل فیه، مقید به قید لحاظ ذهنی شود لازمه اش آنست که اصلا قضیه خارجی و حقیقه نداشته باشیم و کلیه قضایای ما ذهنی باشند. چرا که موضوع و محمول در آنها مقید به قید لحاظ است و لحاظ یک امر ذهنی است و مقید به قید ذهنی فقط در ذهن است. و اگر بخواهیم قضیه ما خارجی شود و بر خارجیات و مصادیق خارجی صدق کند باید الغاء خصوصیت کرده و موضوع و محمول را



ص: ۴۱

از خصوصیت ملحوظ بودن تجرید کنیم و مرتکب مجاز شویم که این لازم قابل التزام نیست. زیرا که بالبداهه ما قضایای خارجی و حقیقه داریم. و نوع قضایا در انواع علوم از این قسم است ضمنا وجدانا تجرید و الغاء خصوصیتی هم نیست. و گرنه در همه این قضایا باید مجاز گوئی کرده باشیم که این نیز قابل قبول نیست.

اشکال سوم: مقدمه: ظرف امثال تکالیف در خارج است نه در ذهن یعنی ما باید سیر از بصره تا کوفه را یا کون علی السطح را یا صوم و صلاه و ... را در خارج بجا آوریم. و شرب خمر و غیبت و ... را در خارج ترک کنیم، و مصالح و مفاسدی هم که در متعلقات احکام یعنی در افعال مکلفین هست بر وجود خارجی آنها مترتب است یعنی نماز خارجی است که ملاک و مصلحت ملزمه دارد و ذکر الله است. شرب خمر خارجی است که مسکر است نه وجود ذهنی و تصویری آنها با این مقدمه می گوئیم:

اگر قید لحاظ داخل در موضوع له یا مستعمل فیه شد مستلزم آنست که بر خارج و افراد خارجی صدق نکند (چرا که لحاظ فقط در ذهن است و معنای مقید به قید ذهنی هم فقط در ذهن یافت می شود و جای دیگری ندارد.) در نتیجه لازمه اش آنست که در مواردی که مولی ما را امر می کند و می گوید: «سر من البصره الی الکوفه یا کن علی السطح یا اجعل الذهب فی الصندوق و ...»

امثال این تکالیف محال و ممتنع باشد. چون ظرف امثال خارج است و این معانی با قید لحاظی که در معنای من و الی و فی و علی و ... مطرح شد فقط در ذهن یافت می شوند.

پس در خارج قابل امثال نیستند مگر به یک صورت که الغاء خصوصیت کرده و حروف را از قید ذهنی بودن معنای آنها تجرید کنیم و مرتکب مجاز شویم و نه آن لازم قابل التزام است که امثال ممتنع باشد، خیر امثال ممکن است. و نه این تجرد و الغاء خصوصیت قابل قبول است.

نکته: مرحوم آخوند فرموده لامتناع صدق الکلی العقلی و تعبیر به کلی عقلی کرده و محشین فرموده اند: این از باب مسامحه در تعبیر است زیرا که در منطق خواندیم که کلی از یک نظر سه قسم است:

ص: ۴۲

۱- کلی طبیعی که ذات المعروض مثلا انسان باشد.

۲- کلی منطقی که ذات العارض یعنی کلیت باشد.

۳- کلی عقلی که مجموع عارض و معروض یعنی انسان به وصف کلیت باشد.

حال در ما نحن فیه از ابتدائیت ملحوظ و هر معنای ملحوظ به قید ملحوظ بودن به کلی تعبیر شده درحالی که عارض کلیت نیست. بلکه قید ملحوظ بودن است پس تعبیر به کلی عقلی مسامحه دارد و منظور آخوند اینست که: همان طور که کلی عقلی فقط در ذهن یافت می شود و در خارج ممتنع الوجود است هکذا معنا با قید لحاظ هم فقط در ذهن یافت می شود نه در خارج. مرحوم آخوند از این موارد در کفایه زیاد دارند کما سیأتی

قوله: مع آنه: اشکال چهارم یا اشکال نقضی شما قید لحاظ را در معنای حرفی از کجا آوردید؟ از اینجا که در نحو گفته اند: «لا یکون المعنی حرفیا الا اذا لوحظ آلیا...»

می گوئیم: اگر به این دلیل معنای حرفی جزئی و مقید به قید لحاظ است، پس باید به همین دلیل معنای اسمی هم جزئی و مقید به قید لحاظ باشد چون نحویون در مورد معنای اسمی هم گفته اند: «لا یکون المعنی اسمیا الا اذا لوحظ استقلالا»، پس در مورد اسماء هم بگوئید: معنای آنها مقید به قید لحاظ و جزئیت ذهنیه است یعنی انسان وضع شده برای حیوان ناطق ملحوظ، در نتیجه همیشه و همه جا موضوع له جزئی است حتی در اسماء اجناس و در نتیجه وضع عام و موضوع له عام نداریم و ... ولی شما لحاظ را در معنای اسم دخیل نمی دانید، می گوئیم: دلیل آن چیست؟ چرا در اسم این حرف را نمی زنید؟ هر جوابی در اسم دادید ما هم در حرف می دهیم.

قوله: و بالجمله: حاصل کلام به عقیده ما بعد از اشکالاتی که به مشهور و تفتازانی کردیم، این است که معنای کلمه من و کلمه الابداء هر دو ابتدائیت است و هر دو هم در همین استعمال می شود «و در نحو هم می گفتند: من للابداء» علی للاستعلاء، فی للظرفیه» و ... نه اینکه بگویند: «من للابداء الملحوظ»، «علی للاستعلاء المتصور» و ... و لحاظ المعنی چه به لحاظ آلی که در حروف بود و چه به لحاظ استقلالی که در اسماء بود، بیرون از معنای اسماء و حروف است و شرط وضع و استعمال است و چنانکه در اسم لحاظ معنی

ص: ۴۳

سبب جزئیت آن نشد و وضع عام و موضوع له عام داشتیم هکذا در حرف هم لحاظ معنی سبب جزئیت آن نمی شود.

پس حروف و اسماء مسانخ و مجانس آنها در هر دو وضع و موضوع له و مستعمل فیه عام است.

قوله: ان قلت: نتیجه ای که مرحوم آخوند از تحقیقات خود درباره معنای حرفی گرفتند این است که حروف با اسماء مسانخ و مجانس خود متحد المعنی هستند حال در همین رابطه اشکالی مطرح است و آن اینکه اگر حرف و اسم (مثلا من با الابتداء، علی با الاستعلاء و ...) از لحاظ اصل معنی با یکدیگر فرقی ندارند و دارای یک معنی هستند پس باید مترادفان (دو یا چند لفظ و یک معنی) باشند، از قبیل: انسان و بشر، اسد و لیث و غضنفر و ... و اگر مترادف شدند پس باید هر کدام را بتوانیم بجای دیگری استعمال کنیم، زیرا قانون مترادفین آنست که هریک از الفاظ به جای دیگری بکار می رود، پس باید بتوانیم آنجا که جای کلمه من است از الابتداء استفاده کنیم و ... درحالی که این تبادل و استعمال جابه جایی بالضروره و بالبداهه باطل است و ما نمی توانیم حرف را بجای اسم و بالعکس بکار ببریم و اساسا گاهی جابه جایی مضحک می شود.

مثلا اگر بگوییم: «الابتداء خیر» «اسهل من الانتهاء» کاملا صحیح و معنی دار است ولی اگر بجای آن بگوییم: «من خیر» او «اسهل من الی» کاملا بی معنی می شود. متقابلا اگر بگوییم: زید فی الدار کاملا مفید معنی است ولی اگر بگوییم: «زید ظرفیه الدار» کاملا خنده دار است پس اگر حرف و اسم هم معنی بودند، مترادف می شدند و اگر مترادف بودند باید استعمال جابه جایی صحیح بود، درحالی که قطعاً صحیح نیست: پس این دو مترادف نیستند، پس متحد المعنی نیستند. در نتیجه نظریه آخوند «ره» رد می شود.

قوله: قلت: مرحوم آخوند در جواب می فرماید:

تفاوت میان اسم و حرف در اصل معنی و موضوع له یا مستعمل فیه نیست بلکه مربوط به کیفیت استعمال و از اطوار و شئون و توابع آن است و مربوط به مقام استعمال است، مربوط به هدف مستعمل و غرض استعمالی است، دواعی و انگیزه ها مختلف است.

بیان ذلک: تردیدی نیست در اینکه پاره ای از معانی چندمنظوره هستند و از آنها به جهات گوناگون و برای اهداف و مقاصد مختلف بهره برداری می شود کما اینکه مستعملین هم نیازهای مختلفی دارند و از حیثیات و زوایای گوناگون به معنی کار دارند. فی المثل مفهوم کلی ابتدائیت یک مفهوم است ولی گاهی منظور مستعمل از تعبیر به آن افاده خود آن معنا است و به آن معنا بنفسه و بما هو هو نگاه می کند و در مقام تفهیم خود آن معنی است مع قطع النظر عن الغیر،

و گاهی درصدد بیان خصوصیتی از خصوصیات معنای دیگر است و به این مفهوم نظر آلی دارد و آن را حالت و آلت برای غیر ملاحظه می کند و در مقام این است که از آن معنی پلی ساخته و ویژگی ای را در معنای دیگر برساند و بفهماند. فی المثل گاهی می خواهد بگوید: آغاز بهتر از انجام است که به خود آغاز و انجام کار دارد ولی گاهی می گوید: آغاز سیر، تحصیل، تجارت، جنگ، صلح و ... فلان زمان است.

آنگاه واضح هم که خود از انسانها است و نیازهای مذکور را وجدان می کند و از روز اول وضع توجه به این مطلب داشته و لذا از اول گویا به مستعملین گفته: ایها المستعملین من با شما سخنی دارم: هرگاه در مقام افاده معنی بنفسه و بما هو هو برآمدید و داعی شما بر استعمال این جهت بود و بدین منظور در مقام تعبیر و عبارت آوردن برآمدید، از اسم استفاده کنید و بگویید: «الابتداء کذا و کذا» و هرگاه خواستید آن معنای واحد را غیر مستقل و حاله لغیره ببینید و اراده شما به این امر تعلق گرفت آنجا از حرف مدد بگیرید و بگویید: «سرت من البصره ...» و اینکه استعمال جابجایی صحیح نبود برای این بود که شما با شرط واضح و سخن او مخالفت کردید. و گرنه اصل معنی یکی است. و کرارا گفتیم که کیفیت اراده معنی و نحوه قصد آنکه گاهی آلیا مراد مستعمل واقع می شود عند لحاظ المعنی آلیا و گاهی استقلالا، «یا فی حالکونه آله لغیره او مستقلا» و ... در معنی دخالتی ندارد و از خصوصیات و قیود و مقومات معنا نیست.

(نظیر آنچه در باب صیغه افعال مطرح است که مشهور گفته اند: گاهی فعل امر در طلب حقیقی بکار می رود و گاهی در تهدید و گاهی تعجیز و ... ولی مرحوم آخوند در باب اوامر

ص: ۴۵

مدعی هستند که: فعل امر یک معنا بیشتر ندارد و آن طلب انشائی است و همه جا هم در همین معنا بکار می رود منتها دواعی و انگیزه ها فرق دارد، گاهی به داعی طلب حقیقی انشاء طلب می کند و گاهی به داعی تهدید و ... دلیلی نداریم که معانی را متعدد و متکثر سازیم)

ضمنا این نکته که واضع اسم را به این منظور و حرف را به آن منظور وضع کرده و با مستعمل شرط کرده و ... مطلبی است که از سوی محشین و مقرّین و متأخرین از آخوند، برداشتهای مختلف و لااقل احتمالات مختلف درباره آن داده شده و مورد مناقشه واقع شده است که فعلا در صدد بیان آن نیستیم.

قوله: ثم إنّه: مطلب دیگری که در امر ثانی مطرح می کنند آنست که: باب خبر و باب انشاء هم مثل باب حرف و اسم است و در اصل معنا فرقی ندارند و اختلاف در کیفیت و نحوه و طرز استعمال است.

بیان مطلب: به طور کلی جملات از نظر اخباری و انشائی بودن سه دسته هستند:

۱- برخی از جملات صددرصد اخباری هستند و تنها به منظور حکایت از ثبوت امری و در این مقام به کار می روند مانند: ضرب زید بکرا، جاء المسافر، قدم الحاج و ...

۲- بخشی از جمله ها صددرصد انشائی هستند و در مقام انشاء و ایجاد معنا به کار می روند مانند: اقيموا الصلاة، اعملوا کذا و کذا، سارعوا الی مغفره من ربکم و ...

۳- قسمتی از جمله ها هم دو چهره دارند و در هر دو مقام قابل استفاده هستند و کاربرد دارند، گاهی در مقام انشاء به کار می آیند و گاهی در مقام اخبار، مانند جمیع صیغ عقود، و ایقاعات مثلا کلمه «بعث» که به معنای «فروختم» می باشد هم حالت انشائی دارد و هم اخباری بعنوان مثال ده روز قبل اتومبیل را فروخته ای و الآن می گوئی: بعث سیارتی این اخبار است ولی گاهی هم اکنون در بنگاه معاملات ماشین نشسته و با مشتری معامله می کنی و در این مقام می گویی بعثک سیارتی که این انشاء است.

حال آیا واژه بعث دو معنا دارد؟ خیر یک معنی دارد که فروختم باشد ولی به دو منظور از آن استفاده می شود.

ص: ۴۶

۱- گاهی برای خبر دادن و حکایت کردن از وقوع امری در گذشته آن را استعمال می‌کنیم و می‌گوییم «بعث» این اخبار است.

۲- و گاهی در مقام انشاء و ایجاد معنی به نفس این لفظ برآمده و به این منظور آن را بکار می‌بریم که این انشاء است. پس انشاء و اخبار و یا به تعبیر بهتر بعث انشائی با بعث اخباری از لحاظ معنا و مستعمل فیہ متفق و متحدند و تفاوت مذکور مربوط است به غرض مستعمل و مقام استعمال و اینکه به چه منظوری بکار ببرد نه در اصل معنا.

قوله: فتأمل: وجه تأمل از سوی محشین بزرگوار گوناگون ذکر شده و شاید اشاره شده باشد به اینکه:

به قول مرحوم مشکینی: عبارت قبلی آخوند مسامحه واضحی دارد که فرمود:

لیستعمل فی حکایه ... و باید می‌گفت: لیستعمل فی مقام حکایت و نیز لیستعمل فی قصد تحققه گفت و باید می‌فرمود: لیستعمل فی مقام قصد تحققه.

و شاید اشاره شده باشد به یک اشکال و جواب:

اما اشکال: چرا در باب حروف قاطعانه گفتید: معنای حرف و اسم یکی است و اختلاف و تعدد را رد کردید و نامعقول دانستید ولی در باب خبر و انشاء گفتید: لا یبعد ... یعنی چنین چیزی بعید نیست هرچند ممکن است خود اخبار و انشاء داخل معنی باشد و این هم محال است.

و اما جواب: آن محالاتی که آنجا لازم می‌آمد، اینجا نیست.

زیرا که آنجا سخن از تعدد لحاظ در مقام استعمال بود ولی اینجا نیست چون بر فرض که اخبار و انشاء داخل در معنی باشند مستعمل همین فروختم انشائی یا اخباری را لحاظ کرده و لفظ را در آن استعمال می‌کند و دو لحاظ مطرح نیست. و نیز آنجا سخن از ذهنی شدن قضایا و ... بود چون مقید به لحاظ می‌شد که قید ذهنی است ولی در اخبار و انشاء این هم وجود ندارد. و لذا محال نیست که خود انشاء و اخبار جزء معنا بلکه تمام معنای هیئت بعث باشد.

قوله: ثم إنّه: تا به حال راجع به حروف بحث شد و اینک راجع به اسمائی که به حروف

ص: ۴۷

ملحق شده اند گفتگو می کنیم از تحقیقات ما راجع به معنای حرفی وضع اسماء اشاره و ضمائر و موصولات و ... نیز روشن می شود. یعنی در رابطه با این اسماء هم برخلاف مشهور که موضوع له را خاص می دانند و برخلاف تفتازانی که مستعمل فیه را خاص می داند ما می گوئیم: همه این ها عام اند و در اصل معنی خصوصیت و تشخیصی دخیل نیست.

بیان ذلک: اما اسم اشاره: به نظر ما واضح وقتی کلمه هذا را مثلا می خواسته وضع کند مفهوم کلی مفرد مذکر را منظور کرده و سپس لفظ هذا را برای نفس همان کلی جعل کرده و سپس استعمال کنندگان هم لفظ هذا را در همان معنای کلی استعمال می کنند، می پرسیم پس این خصوصیت و تشخیص که با هذا به فرد معین خارجی اشاره می کنیم از کجا آمده؟

در جواب می گوئیم: از ناحیه کیفیت و نحوه استعمال پیدا شده یعنی واضح کلمه هذا را برای مفرد مذکر وضع کرده به منظور اینکه با آن به این معانی اشاره شود، و این اشاره است که جزئیت می آورد چون مشارالیه معین و محسوسی را می طلبد در واقع وقتی تحلیل می کنیم در اینجا دو چیز وجود دارد یکی لفظ هذا که از زبان بیرون می آید و دیگری اشاره با دست و پا و چشم و ابرو و عصا و ... و هرکدام چیزی را می فهمانند، «هذا» مفرد مذکر را و «اشاره» تشخیص را. این از باب تعدد دال و مدلول است. نظیر آنچه مبسوط در باب عام و خاص و مطلق و مقید خواهد آمد که تقیید و تخصیص سبب مجازیت نیست بلکه تعدد دال و مدلول مطرح است.

(در ادامه سه شاهد بر مدعای آخوند می آوریم:)

۱- ابن مالک در الفیه فرموده:

بذا لمفرد مذکر اشر بذي و ذه تي تا على الاثني اقتصر (۱)

یعنی با کلمه هذا به مفرد مذکر اشاره کن و لا شك که مفرد مذکر کلی است. آری اشاره جزئی است

۲- در کلام امیر «ع» آمده: «اعجبوا لهذا الانسان يبصر بشحم و ينطق بلحم و يسمع بعظم...» (۲)

۱- سیوطی اول، مبحث اسماء اشاره.

۲- نهج البلاغه، کلمات قصار، حکمت ۸.

ص: ۴۸

که کلمه هذا را در اشاره به انسان به کار برده و انسان کلی است و هذا الانسان در کلی استعمال شده در تعبیرات فارسی هم می گوئیم این انسان موجود ناشناخته ای است و ... که «این» همان «هذا» است و به کلی اشاره دارد.

۳- مرحوم مشکینی در حاشیه فرموده: فیکون الاشارة بلفظ هذا كالإشارة بالحصاه او بالید فی مقام استعمال اسماء الاجناس فکما اذا اطلقت کلمه رجل و اشیر الیه بالید لا توجب هذه الاشارة کون الموضوع له او المستعمل فیه فی لفظ رجل خاصًا كذلك الاشارة بلفظ هذا (۱)

قوله: و کذا بعض: از جمله اسمهای ملحق به حروف، ضمائر هستند ضمیر دو قسم است:

۱- ضمیر غایب، مانند: هو، هی، اياه و ..

۲- ضمیر حاضر، مانند: انت، انت، ایاک و ...

اما ضمیر غایب همانند اسم اشاره و بلکه مصداقی از مصادیق آن است و همان حکم را دارد یعنی واضح کلمه هو را برای مفرد مذکر غایب وضع کرده و در مقام استعمال هم در همین معنا بکار می رود پس وضع و موضوع له و مستعمل فیه هر سه عمومیت دارند، و تشخیص در اصل معنا دخیل نیست و از آنجا که در مقام استعمال این کلمه، به اشاره خارجی یا ذهنی به یک فرد معین اشاره می شود و بدین منظور بکار می رود لذا اشاره سبب تشخیص و جزئیت آن می گردد. (تعدد دال و مدلول)

و اما ضمیر حاضر: این ضمیر نیز برای مفرد مذکر حاضر وضع شده و معنای آن کلی است ولی دو حیثیت در آن وجود دارد که سبب تشخیص و جزئیت آن معنا می شود:

۱- در همین جا نیز اشاره وجود دارد و هنگام استعمال انت اشاره هم می کنیم و اشاره سبب جزئیت و تشخیص می گردد:

۲- خطاب و مخاطبه و مخاطب: در این مقام از «انت» استفاده می کنیم و واضح است که مخاطب بدون مخاطب معین خارجی معنی ندارد و این امر سبب خصوصیت می گردد.

۱- حاشیه مرحوم مشکینی، ص ۱۷، کفایه الاصول.



ص: ۴۹

قوله: فدعوی: با محاسباتی که کردیم می گوئیم: گرچه باب اسماء اشاره و ضمائر با باب حروف این فرق را دارند که: در معنای حرف دخالت خصوصیت امکان پذیر نشد (چه جزئیت خارجی و چه ذهنیه) و تالی فاسدهائی داشت و در اسم اشاره یا ضمیر این محذورات نیست و می تواند نفس اشاره به جزئی خارجی یا خطاب به فرد معین داخل موضوع له باشد

در عین حال می گوئیم: این ادعا که در همین موارد هم تشخیص و جزئیت مربوط به مقام استعمال و کیفیت استعمال و از شئون آن است نه دخیل در اصل معنی، ادعای گزافی نخواهد بود.

قوله: فتلخص: از مجموع تحقیقات ما از اول معنای حرفی تا اینجا به این نتیجه می رسیم که:

حروف، اسماء اشاره، ضمائر و ... تماما وضعشان عام و موضوع له و مستعمل فیه آنها نیز عام است و تشخیص یا خصوصیت و جزئیت (چه جزئیت خارجی که در اسماء اشاره و ضمائر بود و چه خصوصیت ذهنیه که در اسماء اجناس و حروف و مانند آن بود که لحاظ المعنی موجب خصوصیت می شود) خارج از دایره معنا و از ناحیه استعمالات مستعملین سرچشمه می گیرد و مربوط به نحوه استعمال و نیت مستعمل است، یا مربوط به شرط وضع و استعمال است یا مربوط به هدف و غرض و داعی مستعمل است و ... و چنین امری نمی تواند قید معنا و مستعمل فیه و موجب تشخیص آن گردد (وگرنه دور پیش می آید که در ادامه خواهیم آورد) مجددا سخن خویش را تکرار کرده و می گوئیم: در اینکه تشخیص و خصوصیت داخل در معنا نیست، هیچ فرقی میان اسماء اجناس و حروف نیست. و تفاوت در لحاظ است که بیرون از اصل معنی است.

قوله و لذا: در خاتمه مؤیدی هم برای مطلب خویش می آورند:

در آثار قدماء هرچه بگردید از تشخیص و جزئیت معنای حروف هیچ خبری نیست. «لا- عین و لا- اثر» یعنی نه کلامی دارند که بالمطابقه دال بر این مطلب باشد و نه کلامی که بالملازمه آن را برساند. بلکه آنچه هست اینکه: من للابتداء، فی للظرفیه و ... که معنای کلی

ص: ۵۰

مطرح است و اگر خصوصیت در اصل معنا مدخلیتی داشت حتما حضرات متعرض می شدند. نوبت به متأخرین (از قبیل: میر شریف جرجانی، ملا- سعد تفتازانی و ...) که رسیده سخن از خصوصیت مطرح شده و برخی مثل مشهور ادعا کرده اند که در حروف موضوع له خاص است و برخی هم مثل تفتازانی مدعی شده که مستعمل فیه خاص است.

به خاطر اینکه: لحاظ المعنی آلیا در باب حروف و استقلالیا در باب اسماء در اصل معنا دخیل است و از شئون معنا است و لحاظ هم که جزئیت می آورد. پس معنای حروف جزئی است غافل از اینکه لحاظ المعنی با همه انواعش (آلی- استقلاللی، خبری، و انشائی و ...) امکان ندارد که از شئون معنا و در اصل معنی دخیل باشد.

(به همان بیاناتی که قبلا در معنای حرفی گفته شده و در اینجا به یکی از آنها اشاره شده که اشکال نقضی بود و آن اینکه: اگر در حروف لحاظ به عنوان آلت و حالتی برای غیر، جزء معنی یا قید آن باشد پس در اسماء هم باید لحاظ المعنی فی نفسه و مستقلا قید معنا باشد و ... که خود این ها هم بدان ملتزم نیستند.

و علاوه بر آن اشکال دور مطرح می شود: این خصوصیات متوقف بر استعمال اند زیرا که از استعمال نشأت می گیرند و لا شک در اینکه استعمال رتبه اش متأخر از اصل معنی و از خصوصیات دخیل در آن است، پس اگر این خصوصیات دخیل در اصل معنا باشد لازم می آید که معنی متوقف بر استعمال باشد درحالی که استعمال هم متأخر از معنی و متوقف بر آن است در نتیجه معنا متوقف بر استعمال و استعمال متوقف بر معنی بوده و این دور است.)

پس حق آنست که این خصوصیات خارج از محدوده معنا است و اصل معانی حروف عام و کلی هستند.

مطلب دقیق وضع حروف و معنای حرفی در اینجا به اتمام رسید، ولی جای تأمل و دقت دارد و از مواردی است که قلمها و قدمهای محققین و مدققین در آنجا می لغزد خداوند ما را از لغزشها مصون بدارد.

ص: ۵۱

## مقدمه سوم «استعمال»

اصولا غیر از امر اول که پیرامون علم و تعریف آن بود و از مبادی تصدیقیه علم اصول است. و بیان شد باقیمانده از دوازده امر دیگر تماما به نوعی و از جنبه ای یا مربوط به وضع است و یا مربوط به استعمال. مطالبی که در امر ثانی عنوان شد در رابطه با وضع بود، و مطالبی که در امر ثالث مطرح است مربوط به استعمال است.

قبل از ورود به بحث دو مطلب را به عنوان مقدمه می آوریم:

## الف) اقسام استعمال

استعمال لفظی در معنایی در یک تقسیم سه قسم می گردد:

۱- استعمال حقیقی که عبارتست از: استعمال لفظ در معنای موضوع له خودش، مانند اسد در حیوان مفترس، انسان در حیوان ناطق، ماء در جسم سیال بارد بالطبع، و ...

۲- استعمال مجازی که عبارتست از: استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له ولی غیری که با معنای موضوع له دارای مناسبت و ارتباط و علاقه باشد و بیگانه از یکدیگر نباشند.

مثل: اسد در رجل شجاع به علاقه مشابهت در شجاعت، گرگ در انسان خونخوار، روباه در رجل مکار، حمار در رجل بلید، حاتم در انسان بخشنده، ابن سینا در انسان نابغه و ...

۳- استعمال غلط که عبارتست از: بکار بردن لفظ در معنای غیر موضوع له آن هم غیری که هیچ تناسبی با معنای اصلی ندارد و کاملا از یکدیگر بیگانه اند. مثل: اسد در دیوار، کتاب در فرش، آسمان در ریسمان، ماست در دروازه.

## ب) وضع شخصی و نوعی

یکی از تقسیمات وضع که به لحاظ خود لفظ موضوع انجام می گیرد آنست که وضع یا شخصی است یا نوعی.

ص: ۵۲

برای بیان مطلب می‌گوئیم: گاهی واضع در هنگام وضع ماده معین و هیئت مشخص را در نظر می‌گیرد و آن را برای معنایی قرار می‌دهد. مثل باب اسماء اجناس و اعلام اشخاص، مثلا کلمه انسان را که دارای حروف معینی است (ا-ن-س-ا-ن) و دارای هیئت معینی است، برای حیوان ناطق قرار داده. یا لفظ زید را که دارای ماده مشخص (ز-ی-د) و هیئت معینی است برای آن موجود خارجی وضع کرده و ... این قسم را وضع شخصی گویند، زیرا لفظ آن از حیث هیئت و ماده صددرصد معین و مشخص است.

گاهی واضع در مقام وضع، ماده معینی را در نظر می‌گیرد. در ضمن هر هیئتی که باشد.

مثلا می‌گوید: من ماده ض-ر-ب را برای دلالت بر حدث معین یعنی زدن وضع کردم چه این ماده در ضمن هیئت ضرب باشد و چه یضرب و ضارب و ... این قسم مورد اختلاف است که آیا وضع شخصی دارد یا نوعی؟ بلحاظ ماده وضع شخصی دارد ولی به لحاظ هیئت وضع نوعی دارد.

و گاهی واضع در هنگام وضع هیئت معینی را در نظر می‌گیرد و آن را برای معنایی وضع می‌کند در ضمن هر ماده ای که باشد مثلا می‌گوید: من هیئت فعل را برای دلالت بر زمان گذشته وضع کردم چه در ضمن ضرب باشد و چه کتب و منع و ... این قسم هم مورد اختلاف است که وضع شخصی دارد یا نوعی؟

گاهی واضع در هنگام وضع نه ماده معینی را منظور می‌کند و نه هیئت معینی را بلکه صددرصد نظر به کلی و جامع است مثلا می‌گوید: در کلیه مواردی که میان دو شیء علاقه مشابَهت باشد من اجازه دادم که شما احدهما را بجای دیگری بکار ببرید. یا هر جا سبب و مسببی باشد شما مجازید که الفاظ دال بر سبب را در مسبب و بالعکس استعمال کنید. و هکذا علاقه حالّ و محلّ، علاقه کلّ و جزء، علاقه کلیّ و جزئی و ... که مصادیق آنها را اصلا مشخص نکرده، نام این وضع نوعی است.

با حفظ این دو نکته می‌گوئیم: بی تردید در هر زبانی یک سلسله استعمالهای مجازی وجود دارد تا آنجا که برخی مدعی شده‌اند که استعمال مجازی از حقیقی بیشتر است. و نیز بی تردید این استعمالات صحیح و بایسته و پسندیده است، و کسی این معنا را انکار

ص: ۵۳

نکرده بلکه مجاز را نمک کلام دانسته اند.

ج) حسن استعمال مجازی بالطبع است

انما الکلام در اینست که: آیا این صحت و حسن استعمالات مجازی وضعی و تابع وضع است؟ یعنی واضح باید اذن و رخصت دهد تا ما حق چنین استعمالی را داشته باشیم؟ یا طبعی و تابع طبع انسان است؟

در مسئله دو وجه و بلکه دو قول (نه تنها احتمالی است دارای دلیل و قابل استدلال، بلکه قائل و طرفدار هم دارد). است:

۱- مشهور بر آنند که حسن استعمالات مجازی بالوضع است یعنی تابع اذن و ترخیص واضح است در آنجا که واضح استعمال را تجویز کرده آن استعمال بجا است و هر جا که ممانعت کرده آن استعمال نابجا است. و بدنبال آن شروع کرده اند در استقراء و تتبع موارد اذن و ترخیص واضح و در حدود ۲۵ علاقه و قرینه برای استعمالات مجازی جسته اند. و مدعی شده اند که این ها دارای وضع نوعی هستند. (و به قول صاحب معالم: فان المجازات الحادئه عربیه و ان لم یصرح العرب بأحادها، لدلاله الاستقراء علی تجویزهم نوعها (۱))

۲- مرحوم آخوند می فرماید: اظهر آن است که حسن استعمال مجازی تابع وضع نیست بلکه تابع طبع است یعنی هر استعمال مجازی که طبع آدمی از آن استقبال کند و خوشش بیاید و مطبوع و دلنشین و دلپذیر باشد، آن استعمال صحیح است. چه واضح اجازه بدهد و چه اجازه ندهد و هر استعمال مجازی که طبع از آن متنفر باشد و بدان ادبار کند و بدش بیاید چنین استعمالی ناصحیح خواهد بود. چه واضح ممانعت بکند یا نه.

دلیل مرحوم آخوند: مراجعه به وجدان بهترین شاهد مطلب است. بیان ذلک: وقتی ما استعمالات مجازی را بررسی می کنیم، برخی از آنها زیبا است و در همه دنیا چنین استعمالی رایج است کسی اجازه بدهد یا نه. کما اینکه در هر زبانی از رجل شجاع به اسد تعبیر می شود. از آدم مکار به شیطان تعبیر می شود. از انسان زیبا به ماه تعبیر می شود و سخن از حال مه رویان به میان می آید. و پاره ای از استعمالات هم خنک و بی مزه و نامناسب

ص: ۵۴

با طبع است. واضح اجازه بدهد یا نه. مثلاً شیر دو صفت دارد: یکی شجاعت که در آن ضرب المثل است و دیگری ابخر الفم بودن، حال کسی از شیر فقط بخر الفم بودن را به ارث برده است. ولی از سایه خود هم وحشت دارد. اگر به او بگوئیم: فلانی مثل شیر است.

همه ناراحت می شوند و به ریش این استعمال کننده می خندند. یا مثلاً حاتم طائی هم در بخشندگی ضرب المثل است و هم آدمی قدبلند است. حال کسی که صرفاً طویل بودن را از حاتم ارث برده درحالی که در بذل و بخشش صفر است و آدمی به بخل و امساک و خسیس بودن او کسی ندیده اگر بگوئیم: فلانی حاتم طائی شده، همه می خندند.

نتیجه: به طور کلی: هر استعمال مجازی که مطبوع باشد، صحیح است. و هر استعمال مجازی نامطبوع باشد، قبیح می باشد.

قوله: و الظاهر: به عقیده ما اطلاق و اراده نوع آن یا صنف آن یا مثل آن هم صحیح است و صحتش بالطبع است نه بالوضع به بیانی که مبسوطاً در امر رابع خواهد آمد.

### مقدمه چهارم اطلاق لفظ بر لفظ

امر چهارم از اموری که در مقدمه کتاب بیان می کنند، درباره اینست که:

گاهی لفظی اطلاق می شود و از آن معنایی اراده می گردد. نام این اطلاق استعمال است که در امر ثالث بحث شد. ولی گاهی لفظی اطلاق می شود، و از آن لفظی اراده می شود و در این اطلاق اصولاً- کاری به معنی نداریم. و تمام نظر به خود لفظ یا الفاظ است. (نظیر کلیه بحثهای زبان شناسی و دستور زبان و قواعد و ادبیات عرب و ... که بدنبال اصطلاح و ترمیم ساختار لفظ هستند و با معنا سروکار ندارند.) و اطلاق لفظ بر لفظ به چهار نحو متصور است:

۱- گاهی لفظی را اطلاق کرده و از آن نوع و کلی آن لفظ اراده می شود، بعنوان مثال:

الف) شما می گوئید: زید لفظ است، منظورتان شخص همین لفظ زید که از زبان شما صادر شده نیست، منظورتان نوع زید است، یعنی هر زیدی از هر گوینده ای در هر زمانی و مکانی و به هر مناسبتی و در هر کجای کلام (اول- وسط- آخر- جمله فعلیه- جمله اسمیه و ...) که باشد و صادر بشود تمام آنها لفظ هستند. ویژگی این مثال آنست که: حتی خود این لفظ زید را که شما گفتید هم شامل است.

ب) شخصی می گوید: ضرب (از باب مثال است شما می توانید بجای آن بگوئید: نصر، منع و ...) فعل ماضی است منظور قائل شخص همین ضرب که از قائل صدور یافته که نیست، چون شخص این ضرب اساساً فعل ماضی نیست بلکه معنای اسمی دارد و مبتدا است و اسمی است که عنوان مشیر به افراد واقع شده است، منظور نوع ضرب ها است.

ص: ۵۶

یعنی هر ضرب از هر متکلمی در هر زمانی و مکانی و به هر مناسبتی که صادر شود و در هر کجای کلام که باشد تماما فعل هستند و ویژگی این مثال هم روشن شد، که خود را شامل نیست. ضمنا رمز دو مثال آوردن و تفاوت آن دو واضح است.

۲- گاهی لفظ را اطلاق کرده و از آن صنف همان لفظ را اراده می کنیم (نوع آن کلی ای است که اصنافی در تحت پوشش آن هستند. ولی صنف آن کلی است که زیرمجموعه آن افراد هستند). دو مثال:

الف) گاهی گفته می شود: «زید اذا وقع فی اول الجملة الاسمیه مبتداء» منظور از این زید شخص همین زید در این جمله نیست، بلکه منظور صنف زیدهای کذائی است یعنی هر زیدی از هر متکلمی در هر زمانی و مکانی و به هر مناسبتی، اگر در اول جمله اسمیه بود مبتدا است اما زیدهایی را که در وسط یا آخر جمله واقع می شوند شامل نیست چون آنها یا فاعل یا مفعول یا خبر و ... هستند ویژگی این مثال آنست که حتی خود زید در همین جمله را هم شامل است و این هم مبتدا است.

ب) و گاهی گفته می شود زید در ضرب زید فاعل است باز منظور شخص این زید اول کلام نیست چون این زید در اول جمله اسمیه است و مبتدا است نه فاعل، بلکه منظور صنف زیدهایی است که از هر متکلمی در هر زمان و مکانی بدنبال ضرب واقع می شوند اما زیدهای دیگر که مثلا در ضربت زیدا است ... را شامل نیست. ضمنا وجه دو مثال آوردن روشن شد. در اولی خود این زید را هم شامل می شود ولی در دومی خود این زید در مثال را شامل نمی شود.

۳- و گاهی لفظی اطلاق می شود و از آن مثل این لفظ (فرد دیگری که مثل او است نه نوع یا صنف او) اراده می شود.

مثلا شخصی از شما می پرسد جمله ضرب زید بکرا را که فلانی گفته است برای من ترکیب کنید، شما می گوئید: این ضرب که او گفت فعل ماضی است و زیدی که او گفت فاعل است و بکرا که او گفت مفعول است. و از لفظ ضرب و زید و بکر که بدان تلفظ می کنید، مثل آنها یعنی - ضرب و زید و بکر آن گوینده را- اراده می کنید. و در واقع لفظ



ص: ۵۷

ضرب خودتان را حاکی از ضرب در کلام او قرار داده و زید خود را در زید او استعمال کرده اید... این سه قسم از اطلاق بلااشکال هم ممکن هستند و هیچ تالی فاسدی ندارند و هم واقع شده اند و نوع بحثهای ادیبانی و دستوری از این قبیل اطلاق است. پس بی تردید این اطلاق صحیح و پسندیده است.

ولی سخن در اینست که: آیا صحت و حسن این اطلاق بالوضع است یعنی تابع اذن و ترخیص واضح است؟ یا بالطبع است یعنی تابع طبع انسان مطلق و مستعمل است، واضح ترخیص کند یا منع نماید و ربطی به او ندارد؟

مرحوم آخوند می فرماید: در پایان امر ثالث هم قبلا اشاره کردیم که حسن این اطلاق بالطبع است و دلیل این مطلب همان مراجعه به وجدان است و علاوه بر آن، دلیل دیگری هم در اینجا می آوریم و آن عبارتست از اینکه:

بلااشکال ما در هر لغتی الفظی داریم که مهمل و غیر موضوع هستند، و واضح آنها را برای چیز خاصی وضع نکرده است. مانند لفظ: دیز، بیز، جسق و ... در لغت عرب، و مانند:

پاخت، مسن، و ... که می گوئیم: ساخت و پاخت، حسن مسن، در مر و ... در فارسی. و بلا اشکال اطلاق مذکور (اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف یا مثل) در الفاظ مهمل نیز صحیح است. مثلا- بگوئیم دیز لفظ است و از آن اراده کنیم نوع دیزها یا صنف خاصی از آن یا مثل آن را. آنگاه اگر این اطلاقها بالوضع باشد لازمه اش آنست که الفاظ مهمل هم در عالم دارای وضع باشند و برای دلالت بر چیزی وضع شده باشند. و این لازم باطل است و بقول مرحوم آخوند: و هو کما تری زیرا که مهمل اسمش با خودش است، و از آن چیزی اراده نمی شود، و نیز خلف فرض لازم می آید. یعنی لازم می شود لفظی را که فرض کرده ایم مهمل است، مهمل نباشد. (و نیز وضعی بودن اطلاقهای مذکور مستلزم اشتراک لفظی در الفاظ موضوع و مستعمل و معنی دار است فی المثل لفظ زید یک بار برای هیکل خارجی و یک بار برای اراده نوع و صنف و ... وضع شده است و احدی به این اشتراک ملتزم نیست.) پس صحت اطلاق مذکور وضعی و قراردادی نیست بلکه طبعی است.

۴- قوله: و اما اطلاقه: گاهی لفظی اطلاق می شود و از آن نفس شخص همین لفظ

ص: ۵۸

صادره از متکلم اراده می شود نه مثل یا صنف یا نوع مثلاً می گوئیم: زید لفظ و منظورمان از زید خود همین زیدی است که بدان تلفظ کرده ایم نه اینکه منظور چیز دیگری باشد و این لفظ را حاکی از آن قرار داده باشیم. در رابطه با صحت و معقولیت چنین اطلاقی اختلاف نظرهایی وجود دارد: مرحوم صاحب فصول به این اطلاق اشکال کرده و مدعی شده است که بدون تأویل و توجیه و تصرف صحیح نیست (۱).

بیان مطلب: اشکال ایشان دو بخش دارد و هر بخشی مقدمه ای می طلبد که در آغاز به این دو مقدمه می پردازیم:

مقدمه اول: در منطق خواندیم که در باب دلالت سه چیز مطرح است: ۱- دال ۲- مدلول ۳- دلالت

دال عبارتست از چیزی که از چیز دیگر حکایت می کند و مرآتیت برای چیز دیگر دارد.

و مدلول همان چیزی است که به وسیله دال حکایت می شود و به عبارتی محکی است. و دلالت هم که حکایت و کشف است، و همیشه حاکی و دال، فانی در محکی و مدلول است و به حاکی نظر آلی و به محکی نظر استقلال می شود و جمع میان این دو نظر صحیح نیست.

مقدمه دوم: می دانیم که وجود چهار قسم دارد که عبارتند از: خارجی، ذهنی، لفظی، و کتبی، همچنین، قضیه هم از این چهار وجود برخوردار است:

وجود لفظی قضیه، همان الفاظ زید قائم است که به زبان می آید و تلفظ می شود و نامش قضیه لفظیه یا ملفوظ است.

وجود کتبی قضیه هم همه قضیاتی است که در کتب نوشته شده است.

و وجود خارجی آن هم رابطه ای است که در خارج میان زید و قیام وجود دارد

وجود ذهنی آن هم همان تعقل شما از زید و قیام و رابطه است که در ذهن مجسم می کنید و نامش قضیه معقوله یا محکیه است و در تمام این اقسام باید هر قضیه ای دارای سه جزء باشد. ۱- موضوع ۲- محمول ۳- نسبت میان آن و هر کدام که نباشد قضیه ناقص

است و ما قضیه دو جزئی یا یک جزئی نداریم.

با این دو مقدمه به ادامه بحث می پردازیم: صاحب فصول می گوید: شما که قضیه درست می کنید و می گوئید زید لفظ و از زید نفس شخص همین زید ملفوظ را اراده کنید آیا حیثیت دلالت آن و حکایت آن از خودش را هم لحاظ می کنید و معتبر می دانید؟ و مع الدلاله و الحکایه آن را موضوع قرار می دهید؟ یا این حیثیت را لحاظ نمی کنید و بدون دلالت یا حکایت آن را موضوع قرار می دهید؟ هر کدام که باشد اشکال دارد.

اگر با عنوان دلالت و حکایت موضوع واقع شود لازمه اش اتحاد دال و مدلول و حاکی و محکی است زیرا لفظ زید خودش هم حاکی و هم محکی است و چنانچه در مقدمه آوردیم این اتحاد محال است و اگر بدون عنوان مذکور موضوع واقع بشود اگرچه قضیه لفظیه و حاکیه ما سه جزء دارد و زید هم به زبان آمده.

ولی قضیه معقوله و محکیه ما مرکب از دو جزء می باشد چون موضوع یعنی زید وجودش کالعدم است و از چیزی حکایت نمی کند پس محکی و معقول و صورت ذهنیه ای هم ندارد. باقی می ماند نسبت حکمیه و محمول که محکی دارند. و قضیه ما از دو جزء ترکیب می شود درحالی که چنین چیزی از محالات است زیرا نسبت بدون طرفین امکان ندارد پس اطلاق لفظ و اراده شخص آن یکی از دو محذور را دارد و قابل قبول نیست. مگر اینکه توجیهی مرتکب شویم.

[و به قول آقای حکیم «ره» بگوئیم: موضوع اصلی خود زید نیست بلکه موضوع در تقدیر است و در واقع چنین بوده: زید هذا اللفظ که هذا اللفظ موضوع واقعی است و با آن به زید اشاره شده است (۱)] ولی این هم فایده این ندارد چون با توجیه مذکور از فرض بحث خارج می شویم و از باب اطلاق لفظ و اراده شخص او نیست بلکه لفظ هذا اللفظ را بر زید اطلاق کرده ایم و از خود زید چیزی اراده نشده است فما قصد لم و ما و یقع لم یقصد.

قوله: قلت: مرحوم آخوند در جواب می فرماید: ما می توانیم هریک از دو شق و احتمال را اختیار کرده و اشکال شما را جواب دهیم و ثابت کنیم که این نوع از اطلاق هم معقول

ص: ۶۰

است:

در قدم اول شق اول را برگزیده و می‌گوییم: زید به عنوان اینکه حاکی و دال است موضوع واقع شده است شما گفتید: لازمه اش اتحاد دال و مدلول است و هو محال ... ما می‌گوئیم: کبرای کلی را قبول داریم که حاکی و محکی باید متعدد و متغیر باشند و اصولاً دال و مدلول متضایفان بوده و از اقسام متقابلان هستند و متقابلان هم از اقسام متباینان یا متغیران هستند (در منطق مظفر تبیین شده (۱))

ولی سخن ما اینست که: مغایرت میان دو چیز دو گونه است و ما دو نوع تغایر داریم:

۱- تغایر حقیقی و واقعی: دو چیز واقعا و در خارج و نفس الامر از یکدیگر جدا و ممتاز بوده و دو چیز باشند مانند علت و معلول، واجب و ممکن، بایع و مشتری و ...

۲- تغایر اعتباری: دو چیز از نظر ذات با یکدیگر اتحاد دارند و یکی هستند ولی از جهت اعتبار و حیثیت متفاوتند و از دو زاویه می‌توان به آن شیء واحد نظر کرد مانند عالمیت و معلومیت: شما وقتی به ذات خویشتن عالمید آیا عالم غیر از معلوم است؟ خیر اینجا وادی اتحاد عالم و معلوم است؟ هم عالم و هم معلوم خودتان هستید. ولی به اعتبار اینکه شما خود مدرک هستید، عالم صدق می‌کند و به اعتبار اینکه خود مدرک هستید معلوم گفته می‌شد. و مثل موجب و قابل که چه بسا شخص واحدی هم موجب باشد و هم قابل ولی هر کدام به اعتباری.

حال در ما نحن فیه میان دال و مدلول باید مغایرت باشد ولی لزومی ندارد که همه جا تغایر حقیقی باشد مثل لفظ و معنی زیرا لزوم چنین تغایری نه برهانی است و نه دلیل نقلی دارد آنچه لازم است این است که لااقل تغایر اعتباری باشد و این امر در مورد بحث وجود دارد یعنی شخص لفظ زید به دو اعتبار هم دال است هم مدلول به اعتبار اینکه لفظی است که از لافظی صادر می‌شود، دال نامیده می‌شود و به اعتبار اینکه خود همین لفظ فی نفسه و بشخصه اراده شده، نامش مدلول است.

در قدم دوم شق دوم را اختیار کرده می‌گوئیم لفظ بدون عنوان حکایت و دلالت

ص: ۶۱

موضوع واقع شده است، شما گفتید این امر مستلزم ترکیب قضیه معقوله از دو جزء است و هو محال، ما می گوئیم کبرای کلی را قبول داریم که هر قضیه ای باید دارای سه جزء باشد و از جمله موضوع داشته باشد و گرنه یلزم ترکیب آن از دو جزء که محال است زیرا نسبت بدون منتسبین نخواهد بود اما اینکه حتما موضوع قضیه ملفوظه یا حاکیه با موضوع قضیه معقوله یا محکیه دو چیز باشد، نه برهانی است و نه قرآنی.

آری در نوع قضایا، موضوعها متعدد است. یعنی موضوع واقعی یا محکی یا معقول، چیزی است و موضوع ظاهری و ملفوظ چیز دیگری است مثلا «زید قائم یا بکر جالس»، موضوع ملفوظ لفظ زید یا بکر است که از کیفیات مسموعه هستند و قرع سمع می کنند ولی موضوع محکی و معقول معنای زید و بکر است که آن وجود خارجی جوهری یا صورت ذهنیه علمی می باشد که از کیفیات نفسانیه است و از آنجا که احضار نفس معنی مستقیما ممکن نیست لفظ را حاکی از آن و طریق به آن و مرآت برای آن قرار داده اند و گرنه موضوع حقیقی قیام که متّصف به این صفت باشد معنای زید است نه لفظ آن، چون لفظ که قیام و قعود ندارد و در قضایای متعارفه لفظ به عنوان اینکه حاکی از معنی است موضوع یا محمول واقع شده ولی گاهی هم لفظ به عنوان نفس و شخص لفظ و نه به عنوان حکایتگری از معنای موضوع واقع می شود و ما نحن فیه از این قبیل است که در زید لفظ خود زید موضوع واقع شده و حاکی از چیزی نیست آنگاه هم قضیه ملفوظه ما موضوع دارد چون تلفظ به لفظ زید شده است و هم قضیه معقوله ما موضوع دارد که باز هم همان لفظ زید می باشد پس لفظ زید متصور شده و لفظ زید به زبان آمده است بدون اینکه آن را حاکی از معنی یا حاکی از نوع و صنف و مثل و یا حتی حاکی از خودش قرار دهیم. در نتیجه قضیه ما سه جزئی است و کمبودی ندارد پس اشکال فصول مرتفع شده و صورت چهارم هم کاملا معقول و ممکن است

قوله: و علی هذا: مقدمه: اطلاق چیست؟ و استعمال کدام است؟ اطلاق دارای معنای وسیع تری است که هم بر اطلاق لفظ بر معنا صدق می کند مثلا می گوئیم لفظ اسد عند الإطلاق ای «عند استعماله مجردا عن کل قرینه» بر حیوان مفترس دلالت می کند و هم بر

ص: ۶۲

اطلاق کلی بر فرد و یا حمل فرد بر کلی صدق می کند هم در باب لفظ و معنی که حمل اولی و اتحاد مفهومی دارند و هم در باب کلی و فرد که حمل شایع و اتحاد وجودی دارند اطلاق می شود ولی استعمال اخص است و در خصوص لفظ و معنی و به کار بردن لفظ در معنا و اراده کردن معنی از لفظ گفته می شود و می گوئیم فلانی مقصد و مطلبی و ما فی الضمیری داشت و نمی توانست خود آن را مستقیماً احضار و تفهیم کند به لفظ متوسل شد و آن را واسطه و پل قرار داد و به واسطه لفظ از معنا حکایت کرد ولی در کلی و فرد چنین نیست شما کلمه انسان را در معنای حیوان ناطق بکار می برید که مستعمل فیه یک معنای کلی است ولی چون این معنا کلی و قابل صدق بر کثیرین است لذا بر هر فردی از افرادش منطبق می شود و صدق می کند و اطلاق می گردد و این به حکم عقل است نه از باب استعمال

با این مقدمه می گوئیم: اطلاق لفظ بر لفظ چهار صورت دارد حال آیا بر این اطلاقات استعمال هم صدق می کند یا خیر؟ بر کدامها صادق است؟ و در کجا صادق نیست؟ به ترتیب کتاب پیش می رویم اول از قسم چهارم شروع می کنند، بعد بحث را به قسم اول و دوم تعدیه می دهند و سپس در اثناء محاسبات این دو قسم، تکلیف قسم سوم را معلوم می کنند:

قسم چهارم: این قسم از باب استعمال لفظ نیست. چون معنایی نیست که لفظ در آن استعمال شده باشد تا استعمال صدق کند. (خوب بود تفصیل بدهند: اگر شق اول را در نظر بگیریم که لفظ بما هو حاک و دال موضوع واقع شده، به این اعتبار استعمال صدق می کند زیرا لفظ را حاکی از خودش قرار دادیم و استعمال هم یعنی «جعل اللفظ مرآتا و وجهها و عنوانا للمعنی و فانیاً فی المعنی و ایجاد اللفظ بالمعنی» و سیأتی مبسوطاً در امر دوازدهم از مقدمه، و اگر اشکال کنید که این مستلزم آنست که مستعمل و مستعمل فیه یا حاکی و محکی یکی شوند، جوابش همان است که گفتیم، و اگر شق ثانی را منظور کنیم که لفظ نه به عنوان حکایتگری موضوع واقع شده اینجا استعمال صدق نمی کند چون محکی و مدلول و معنایی در بین نیست. و منظور آخوند هم همین است)

ص: ۶۳

قسم اول و دوم: اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف: در این رابطه چهار محاسبه دارند:

۱- قوله: بل یمكن ... ۲- قوله: اللهم الا ان یقال: ۳- قول: و بالجمله ... ۴- و لكن

مرحله اول: همان طوری که قسم چهارم از باب استعمال نبود، هکذا این دو قسم هم از استعمال لفظ در معنا محسوب نمی شوند زیرا که مسئله، لفظ و معنی و استعمال لفظ در معنی نیست در واقع لفظ نقش واسطه را بازی می کند و موضوع حقیقی همان معنی است و در نوع قضایای متعارفه چنین است یعنی در «زید قائم» شما لفظ زید را بما هو حاک از معنای زید موضوع قرار دادید. بلکه مسئله کلی و فرد است و در «زید لفظ» یا «ضرب فعل ماض» و مانند آن، در واقع زید و ضرب یک فرد از کلی زیدها و ضربها است و اتحاد مصداقی و حمل شایع دارند و موضوع در این قضایا ظاهرا و باطنا خود لفظ زید و ضرب است نه اینکه موضوع حقیقی قضیه، نوع یا صنف این ها باشد ولی شما با لفظ زید و ضرب از آن حکایت می کنید و این را واسطه آن ها قرار می دهید بلکه خود لفظ زید و ضرب موضوع است و حکم هم بر خود آن بار شده و موضوع واقعی هم خود آن است. منتها وقتی فردی را موضوع قرار می دهیم و حکمی بر آن بار می کنیم دو گونه است:

۱- فرد با خصوصیات فردیه موضوع واقع می شود، یعنی همین زید صادره از من در فلان مکان و زمان و ... در اینجا حکم مخصوص این فرد است و قابل توسعه نیست.

۲- فرد بدون خصوصیات فردیه و به عنوان اینکه فردی از کلی است و خصوصیات از آن الغاء شده، موضوع واقع می شود و به این عنوان قابل توسعه است و در این حکم افراد دیگر کلی هم شرکت دارند و اختصاصی نیست. و ما نحن فیه از این قبیل است. پس چنین نیست که استعمالی و حکایتی صورت پذیرفته باشد. بلکه اطلاق و انطباق و صدق است.

(این بیان ناقص است زیرا که برای هر یک از نوع و صنف دو مثال زدیم و در یک مثال این تحلیل درست است ولی در مثال دیگر مسئله کلی و فرد نبود و در آخر امر چهارم ذیل «و لكن الاطلاقات» این مطلب روشن تر خواهد شد.)

قوله: نعم: و اما قسم سوم: اطلاق لفظ و اراده مثل آن، بطور قطع استعمال نامیده می شود زیرا که شما لفظ ضرب یا زید را که به زبان می آورید، آن را از ضرب یا زیدی که دیگری

ص: ۶۴

تکلم کرده بود حاکی قرار می دهید و می گوئید: زیدی که فلانی گفت فاعل است، و ... و استعمال هم غیر از جعل لفظ حاکی از معنی و آینه معنی چیز دیگری نیست. و در اینجا قطعاً مسئله کلی و فرد مطرح نیست زیرا که مماثل با مماثل هیچ کدام فرد دیگری نبوده بلکه هر دو جزئی و مصداق برای کلی دیگری بوده و با یکدیگر متباین اند. ضمناً لازم نیست که معنی همیشه از مقوله جواهر و اعراض باشد.

قوله: اللهم الان و اما مرحله دوم: اگرچه در مرحله اول ادعا کردیم که قسم اول و دوم از قسم اطلاق و کلی فرد می باشند و بر آنها استعمال صدق نمی کند. ولی حالا می خواهیم بگوئیم: صدق استعمال بر این ها بسته به قصد و نظر و لحاظ متکلم است.

بیان ذلک: درست است که خود زید هم فردی از کلی و نوع یا صنف است، ولی گاهی به عنوان اینکه فردی از کلی است موضوع واقع می شود و استعمال صدق نمی کند. و گاهی قصد و منظور متکلم از گفتن «زید لفظ» آنست که بدین وسیله از نوع و کلی حکایت کند و این لفظ زید را مرآت برای کلی قرار دهد و در حقیقت موضوع واقعی کلمه لفظ، نوع یا صنف است ولی در مقام تلفظ کلمه زید را واسطه و پل برای اشاره به نوع و کلی قرار داده است و منظورش از آوردن آن، حکایت از کلی است که اگر به این قصد اطلاق لفظ و اراده صنف یا نوع کند، حتماً استعمال نام دارد و لفظ زید مستعمل است و کلی آن یعنی نوع یا صنف هم مستعمل فیه است پس قسم اول و دوم از قبیل قسم سوم خواهد بود که لفظ حاکی از مثل بود ...

قوله: و بالجمله: در مرحله سوم مطالب دو مرحله قبل را به این صورت جمع بندی می کنند: اگر اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف، از قبیل اطلاق لفظ و اراده مثل باشد، یعنی لفظ را حاکی و مرآت برای نوع یا صنف یا مثل قرار دهیم این بلاشک استعمال است (به بیانی که در مرحله دوم گذشت) و در این جهت فرقی میان دو مثال نوع یا صنف نیست که در یک مثال حکم مذکور خود همین موضوع مذکور را هم شامل می شد (زید لفظ، زید الواقع فی اول الجملة الاسمیه مبتداء) و در مثال دیگر خود او را شامل نبود و حکم برای نوع و کلی بود (ضرب فعل ماضی، زید فی ضرب زید فاعل).



ص: ۶۵

و اگر اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف از این باب باشد که حکم برای خود فرد است و فرد به عنوان اینکه فردی از نوع یا صنف است موضوع واقع شده نه بما هو حاک عن الکلی که این لفظ باشد و آن کلی معنا، چنین اطلاقی از باب استعمال نیست. (به بیانی که مبسوطا گذشت.)

قوله: لکن: مرحله چهارم: در مرحله سوم با تردید گذشتند که اگر چنین شود چنان می شود و ... ولی در مرحله چهارم حقیقت را واضح بیان کرده و می فرمایند: اگرچه به حسب محاسبه، دو احتمال در قسم اول و دوم آوردیم، ولی حق اینست که: اطلاقات متعارف (که در خارج نحویین این جملات را مطرح می کنند ...) تماما از قبیل استعمال لفظ در معنی است نه از قبیل اطلاق کلی و فرد

قوله: و فیها: دلیل مطلب فوق این است که: بعضی از اطلاقات مذکور اصلا امکان ندارد که از قسم کلی و فرد باشند و حکم در قضیه خود همین موضوع ملفوظ را هم شامل شود.

مثل ضرب فعل ماضی، زید فی ضرب زید فاعل، که حکم فعل ماضی بودن بر خود این ضرب مترتب نیست چون خود او اسم و مبتدا است و معنای فعلی ندارد، و حکم فاعل بودن هم بر خود این زید صدق نمی کند زیرا این زید مبتدا است نه فاعل. و لذا در این گونه موارد تنها استعمال صادق است که متکلم لفظ ضرب را حاکی از نوع ضرب ها در عالم و یا زید را حاکی از صنف زیدها ... قرار داده است و در مواردی هم که امکان کلی و فرد بودن وجود دارد، می گوئیم کسی تفصیل نداده و علی الظاهر این اطلاقات همه از یک قماش هستند، پس بقیه هم استعمال نام دارند.

(نکته: مگر لفظ هم می تواند معنا و مستعمل فیه لفظ دیگر باشد؟ مگر استعمال، بکار بردن لفظ در معنی نیست؟ اینجاها که سخن از معنی نیست پس چگونه استعمال می نامیم؟ در جواب می گوئیم واژه های معنی، مدلول و مفهوم یک معنی دارند و تفاوت آن ها به اعتبارات است: معنای واحد را به لحاظ اینکه لفظ بر او دلالت می کند، مدلول گویند. و به اعتبار اینکه از لفظ فهمیده می شود مفهوم گویند، و به اعتبار اینکه از لفظ قصد شده معنی نام دارد «لانه عنی من اللفظ» آنگاه در ما نحن فیه هم نوع یا صنف لفظ زید،

ص: ۶۶

معنی است چون از لفظ زید آن نوع یا صنف قصد شده و اراده گردیده است. پس از اطلاق معنی بر این ها واهمه ای نداریم و لازم نیست همیشه معنا از مقوله وجودات خارجی و جواهر و اعراض باشد، بلکه المعنی فی کل شیء بحسبه)

جمع بندی: مجموعه احتمالات و اقسام هفت صورت می شود:

۱- اطلاق لفظ و اراده نوع بگونه ای که خود این لفظ را هم شامل شود. مانند: زید لفظ

۲- اطلاق لفظ و اراده نوع بگونه ای که خود این لفظ را شامل نشود. مانند: ضرب فعل ماضی

۳- اطلاق لفظ و اراده صنف به نحوی که خود این لفظ را هم دربر بگیرد. مانند: زید فی اول الجملة الاسمیة مبتداء

۴- اطلاق لفظ و اراده صنف به طوری که خود آن را دربر نگیرد. مانند زید فی ضرب زید فاعل

۵- اطلاق لفظ و اراده مثل آن، مانند زید در ضرب زید که فلانی گفت یا ضرب ای که فلانی گفت ...

۶- اطلاق لفظ و اراده شخص آن، بگونه ای که عنوان دلالت و حکایت هم داشته باشد، مانند زید لفظ بنا بر اینکه شخص همین زید مراد باشد و لفظ را حاکی از خود لفظ قرار دهیم.

۷- اطلاق لفظ و اراده شخص آن بگونه ای که دلالت هم در میان نباشد.

از این اقسام هفت گانه به بیانی که گذشت قسم هفتم بلاشکال استعمال نیست و قسم اول و سوم دو احتمالی بود ولی صدق استعمال را تقویت کردیم به دلیل سیره عرف و عقلاء و اهل محاوره، و قسم دوم و چهارم و پنجم و ششم هم که بلاشکال استعمال نام گرفت. (پایان امر چهارم)

## مقدمه پنجم تبصیر دلالت از اراده

امر پنجم از اموری که در مقدمه کتاب مطرح است باز به وضع و استعمال مربوط است:

آیا الفاظ و کلمات (زید، انسان و ...) برای معانی خودشان بما هی یعنی ذوات معانی، (معانی بنفسه‌ها، بدون پسوند و قید زائدی) وضع شده اند؟ یا برای معانی بما هی مراده و به عنوان اینکه مراد متکلم اند و به قید مراد بودن و اراده شدن) وضع شده اند؟ مثلاً آیا واضح، کلمه انسان را برای خود حیوان ناطق قرار داده است یا برای حیوان ناطقی که مراد است؟

در اینجا دو مقدمه مطرح می شود:

الف) اراده ای که در اینجا مطرح است، منظور اراده لافظین و متکلمین و مستعملین است و کسانی که اراده را در معنی دخالت می دهند منظورشان این است که واضع از روز اول و در مقام وضع، اراده های مستعملین را در نظر گرفته است و سپس لفظ را برای معنا با قید و خصوصیت مراد بودن وضع کرده است.

ب) واژه اراده مثل هر واژه معنادار دیگر دو قسم است:

۱- اراده مفهومی یا به حمل اولی ذاتی: یعنی مفهوم و معنایی که کتاب لغت برای لفظ اراده ذکر می کند (قصد، عزم، تصمیم و ...) و یا تعریفی که دانشمندان علم کلام (به مناسبت بحث از اراده الهی) و فلسفه (در بحث کیفیات نفسانیه) و ... ذکر می کنند، و ماهوی اراده را بیان می کنند.

۲- اراده مصداقی یا به حمل شایع صناعی: یعنی مصادیق خارجی اراده که قائم به نفس اشخاص مرید و از صفات نفس آنها است مثلاً زید اراده می کند و تحصیل علم می کند، بکر

ص: ۶۸

اراده می‌کند و تجارت می‌کند و ... که این اراده‌ها هم جزئی‌اند، چون هرکدام قائم به نفس شخص است و هم خارجی‌اند چون زید در خارج اراده انجام کاری می‌کند، منتها خارج که همه اش محسوسات و مادیات نیستند که مشت پرکن باشند، بلکه حقائق مجرد عالم بلکه عوالم وجود به مراتب از حقائق مادی بیشتر و قوی‌تر و کامل‌ترند.

و اراده از این قماش است، و اراده خارجی همان است که بدنبال مبادی آن یعنی:

تصور، تصدیق، شوق، عزم و جزم و تصمیم، حاصل می‌شود و مرحله تحریک عضلات است. یعنی مرحله‌ای که تا اراده آمد، به دنبالش قوه عامله‌ای که مفروش در عضلات بدن است شروع به فعالیت کرده و تحریک عضلات صورت می‌گیرد و آدمی برای انجام مرادش از جای کنده می‌شود. حال اراده‌ای که فعلا مطرح است همین مصادیق جزئی و خارجی اراده است یعنی اراده‌های مستعملین که در مقام هر استعمالی چنین اراده‌ای پیدا می‌کنند. و گرنه مفهوم کلی اراده قطعاً داخل معنی نیست و کسی هم بدان تفوه نکرده است.

با توجه به این دو مقدمه می‌گوئیم: به نظر مرحوم آخوند بی‌تردید الفاظ برای ذوات معانی خودشان وضع شده‌اند نه برای معانی با قید مراد بودن (که مراد بودن یا جزء معنی باشد و یا قید و شرط آن) و برای اثبات این مدعا سه دلیل می‌آورند.

دلیل اول: در مبحث معنای حرفی به تفصیل گفته شد که قصد و لحاظ معنی به هر نحوی که فرض شود (چه قصد آلی و چه استقلالی و ...) به هیچ وجه در دائره معنا داخل نبوده و جزء موضوع له یا مستعمل فیه نیست بلکه از مقومات و مسوغات و مجوزات استعمال است و تا لحاظ و تصور و قصد نباشد وضعی یا استعمالی هم نیست. ولی وضع و استعمال برای خود معنی و در خود معنی است نه در معنا به قید مقصود و ملحوظ بودن.

و گرنه لازم می‌شود در هر استعمالی دو لحاظ در کار باشد که وجدانا باطل است و در معنای حرفی گذشت. آنگاه اراده معنی هم جز قصد و لحاظ معنی چیز دیگری نیست پس همان محذور را دارد.

دلیل دوم: تردیدی نیست که ما در منطقیات محمولاتی را بر موضوعاتی حمل کرده و

ص: ۶۹

قضیه تشکیل داده و می‌گوییم: زید قائم: بکر جالس و ... و قطعا این حملها در مقام حکایت از مطابق خارجی، صحیح است و نیز در نحویات افعالی را به اسمائی اسناد داده و می‌گوییم. ضرب زید، کتب عمرو، نصر بکر و ... و باز بلاشکال این اسناد صحیح است.

آنهم بدون نیاز به کمترین دخل و تصرفی در ناحیه موضوع و محمول یا مسند و مسند الیه.

حال اگر الفاظ برای معانی به قید مراد بودن به اراده استعمالیه وضع شده باشند قضایا و جملات مذکور و مانند آن از دو حال خارج نیست:

۱- یا با حفظ معنای حقیقی این الفاظ، موضوع و محمول و مسند و مسند الیه و ... واقع شده اند یعنی زید المراد موضوع است. قائم المراد محمول است و ... در این صورت لازم می‌آید تمام قضایای خارجی ما دروغ و باطل باشد و بلکه اصولا حمل و اسناد ممکن نباشد، زیرا هیچ گاه قیام مراد بر زید مراد قابل حمل نیست بلکه هر کدام مراد به یک اراده جزئی هستند و هر جزئی ذهنی یا خارجی با یکدیگر مابین هستند و مابین بر مابین قابل حمل نیست. پس باید حمل غلط باشد اسناد باطل باشد درحالی که بالضروره و بالوجدان چنین نیست.

۲- و یا الفاظ مذکور را از خصوصیت مراد بودن الغاء و تجرید کرده و نفس زید و قیام و ... را موضوع و محمول قرار می‌دهیم، در این فرض حمل و اسناد درست می‌شود ولی تصرف مذکور، مستلزم آنست که کلیه قضایا در عالم مجازی باشند و در معنای حقیقی خود به کار نرفته باشند. که این هم قابل التزام نیست

نتیجه اینکه: تمام مشکلات به خاطر دخالت دادن اراده در اصل معنی است، و این است که آن محذورات را داشت و وقتی لازم باطل شد، ملزوم هم منتفی می‌شود. پس اراده در معنا دخیل نیست.

۳- اگر اراده در موضوع له دخیل شد، لازم می‌آید تمام الفاظ در عالم وضعشان عام و موضوع له آنها خاص باشد. حتی اسماء اجناس هم لازم می‌شود موضوع له خاص داشته باشند. زیرا واضح مثلا مفهوم کلی حیوان ناطق را لحاظ کرده و مفهوم کلی اراده را هم تصور کرده آنگاه لفظ انسان را برای حیوان ناطقی که مراد به اراده های جزئی و مصداقی باشد

ص: ۷۰

وضع کرده است و این اراده ها جزئی اند و مفهوم کلی ای که مقید به یک امر جزئی شد خود یک جزئی خواهد بود، مثل انسان در منزل، انسان در این زمان و ... که قیود ضمیمه، انسان را جزئی می کنند. در نتیجه ما در عالم لفظی نداریم که وضع و موضوع له او هر دو عام باشند. و این محذور عقلی ندارد ولی برخلاف وجدان و اجماع قوم است که همگی پذیرفته اند که: وضع عام و موضوع له عام داریم و مثال به اسماء اجناس و مشتقات و ...

زده اند.

(نکته: تعبیر مرحوم آخوند این است که عامه الفاظ وضعشان عام و موضوع له شان خاص گردد.

این مطلب قابل مناقشه است زیرا که تنها موضوع له همواره خاص می گردد. اما وضع گاهی عام است همانند اسماء اجناس و حروف و اسماء اشاره ... و گاهی خاص است همانند اعلام اشخاص، اسماء ازمنه و امکانه و ...)

قوله: فانه لا مجال: گویا کسی می گوید: چه مانعی دارد ما بگوئیم لفظ انسان برای حیوان ناطق مراد به اراده مفهومی که کلی است وضع شده است و در نتیجه وضع عام و موضوع له عام است و اشکال رفع می شود؟

مرحوم آخوند می فرماید: قطعاً مفهوم اراده در موضوع له دخیل نیست و کسی هم بدان تفوه نکرده است، آنکه قائل دارد یا محتمل است، دخالت مصداق اراده در معنا است که مستلزم ایجاد اشکال شد.

قوله: و هکذا: این جمله مکمل دلیل دوم است که در آنجا محمول و مسند را محاسبه کردند حال می فرماید موضوع و مسند الیه هم همان حکم را دارد که نفس زید موضوع یا مسند الیه است نه زید مراد، و جا داشت این جمله را قبل از دلیل سوم بیاورند. و ما همان جا توضیح دادیم. پس الفاظ برای معانی بنفسها و من حیث هی و بذاتها وضع شده اند نه بما هی مراده.

قوله: و اما ما حکی: سؤال: این مطلب که الفاظ برای ذوات معانی خودشان وضع شده اند نه برای معانی با قید مراد بودن آن ها، لا ریب فیه و از واضحات است و تا به حال

هرچه دیده و شنیده ایم اینست که: انسان یعنی حیوان ناطق، فرس یعنی حیوان صاهل، اسد یعنی حیوان مفترس و ... و صحبتی از مراد بودن آنها در میان نیست. مع الوصف چه عاملی سبب طرح این بحث در کلمات صاحب فصول و دیگران شده است؟

جواب: مشهور گفته اند: دلالت لفظ بر معنا تابع وضع واضح است و به مجرد اینکه واضح لفظی را برای معنایی وضع کرد و شنونده هم علم به وضع داشت، از شنیدن آن لفظ به آن معنا منتقل می شود. ولی در مقابل مشهور جناب شیخ الرئیس ابن سینا و جناب محقق بزرگوار خواجه نصیر الدین طوسی قدس سره القدوسی (۱) فرموده اند: دلالت، تابع اراده است و تا متکلم از کلام اراده معنی نکند، دلالت و انتقال هم نیست. جناب صاحب فصول (۲) تصور کرده سخن دو محقق مذکور مربوط به همین بحث است و می خواهند بگویند که اراده در معنای موضوع له دخیل است و الفاظ برای معانی به قید مراد بودن وضع شده اند. (متن عبارت فصول: الظاهران ما حکى عن الشيخ الرئيس و المحقق الطوسى من مصيرهما الى ان الدلالة تتبع الارادة ناظر الى هذا.....)

مرحوم آخوند می فرمایند: منظور مشهور از تبعیت دلالت از وضع، دلالت تصویری است و منظور آن دو محقق، دلالت تصدیقی است و ربطی به مقام وضع و معنای موضوع له ندارد،

بیان مطلب: مقدمه: دلالت را از جهتی می توان به دو قسم تقسیم کرد:

۱- دلالت تصویری: عبارتست از اصل تصور معنی و خطور آن در ذهن.

گاهی انسان مستقیماً معنا را از ذهن می گذراند و تصور می کند، و گاهی به واسطه الفاظی که در ذهن می آورد به معنا منتقل می شود و کانّ با خود، حدیث نفس می کند، و گاهی به واسطه دیدن و خواندن لفظ در کتاب به معنای آن منتقل می شود، گاهی به سبب شنیدن لفظ از لفظ به معنا منتقل می شود، چه آن لفظ طوطی باشد یا ضبط صوت باشد یا انسان، و آن انسان ممکن است از پشت دیوار تلفظ کند که اصلاً ندانیم کیست و چه قصدی

۱- الشفاء، ج ۱، ص ۴۲ و ۴۳؛ شرح اشارات، ج ۱، ص ۳۲.

۲- الفصول الغریبه، ص ۱۷ و ۱۸.

ص: ۷۲

دارد؟ و یا انسان خوابیده و بیهوش باشد که اصلاً قصد و اراده ای ندارد، و یا طفل صغیر و یا مجنون باشد که قصد بخصوصی ندارد، و یا عاقلی که آشنا به لغت عرب نیست و کلمه اسد را بکار می برد، ولی شنونده به معنای آن منتقل می شود و یا عاقل باشد ولی قصد لفظ کند نه قصد معنی، یا قصد معنای زید نداشته و قصد بکر داشته ولی به اشتباه یا به دروغ گفت: زید، و یا قصد معنای داشته و جدی هم گفته و همه جهات را واجد بوده است. در تمام این موارد دلالت تصویری و خطور کردن معنای موضوع له لفظ زید در ذهن هست و مقید به هیچ کدام از خصوصیات مذکور نیست. دلالت تصویری چهار شرط باید داشته باشد.

الف) شنونده انسان عاقل و موجود ذی شعور باشد.

ب) شنونده انسان ملتفت باشد نه غافل.

ج) وضع هم باشد یعنی واضح لفظ زید را مثلاً برای معنایی وضع کرده باشد.

د) شنونده هم عالم به وضع باشد.

۲- دلالت تصدیقی: آنست که علاوه بر خطور معنایی کلمات و مفردات کلام، در ذهن شنونده یک حکم و اثبات و تصدیق هم باشد، یعنی شنونده تصدیق نماید که مراد متکلم از این کلام فلان امر است. (و در مقام احتجاج و محاجه، مولی بتواند بر عبد احتجاج کند و عبد و سامع هم بتوانند بر مولی و متکلم احتجاج کنند که مراد تو چنان است، ظاهر کلام تو چنین است و ...)

و در چنین دلالتی علاوه بر شرایط مذکور در دلالت تصویری جهاتی دیگر باید احراز شود: احراز شود که وی قاصد معنا هم هست نه اینکه صرفاً قاصد لفظ باشد، به اختیار و اراده خویش هم قاصد است نه به اکراه و اجبار، قاصد همین معنا هم هست، جدی هم می گوید نه اینکه در مقام هزل باشد، غافل هم نیست، خطا هم نمی کند، خلاف ظاهر هم مرادش نیست، در مقام بیان و افاده هست نه در مقام اهمال و اجمال و ... (احراز این امور یا به نحو قطع و جزم و وجدانی است و یا با استفاده از اصول لفظیه عقلانی از قبیل اصاله الیابان و ... است.) و تا احراز نکنیم که متکلم در مقام افاده و تفهیم مراد است، نمی توانیم علیه او حکم کرده و به گردن او بگذاریم که مراد تو فلان امر است.



ص: ۷۳

با این مقدمه می‌گوییم: منظور شیخ الرئیس و استاد البشر آنست که دلالت تصدیقیه تابع اراده و متفرع بر آن است. آن گونه تبعیتی که مقام اثبات از مقام ثبوت دارد، و آن گونه فرعی که مقام کشف از مقام واقع مکشوف دارد که تا ثبوت و مکشوفی نباشد، اثبات و کشف و دلالتی هم نیست. نه دلالت تصویری که مجرد خطور معنی است .... و از بدیهیات است که تابع قصد نیست و نمی‌تواند مراد آن دو محقق باشد.

قوله: ان قلت: مستشکل می‌گوید: شما گفتید همیشه و همه جا دلالت تصدیقی تابع و فرع اراده است ولی ما موارد نقض پیدا کرده و ثابت می‌کنیم که دلالت تصدیقی تابع اراده نیست:

۱- در باب خطا متکلم، مثلا متکلمی که می‌خواهد بگوید: اضرب زیدا یا ضرب زید، اشتباه کرده و می‌گوید اضرب بکرا یا ضرب بکر و ... در اینجا مراد واقعی متکلم ضرب زید است ولی شنونده ای که اضرب بکرا را شنیده می‌گوید: مراد او ضرب بکر است. و تصدیق و حکم به این معنا می‌کند درحالی که گوینده اصلا زدن بکر را طلب نکرده است. پس در اینجا دلالت تصدیقی و حکم هست ولی اراده واقعی نیست.

۲- آنجا که متکلم از کلام خود منظور خاصی دارد (مثلا از امر کردن قصد تهدید دارد) ولی شنونده دچار سوء برداشت شده و خیال می‌کند که منظور متکلم چیز دیگری است (مثلا- امر را به منظور طلب بعث حقیقی برداشت می‌کند). باز طبق این استنباط ناصحیح حکم می‌کند که: مراد فلانی فلان امر است درحالی که واقعا چنین نیست. پس باز دلالت تصدیقی هست ولی اراده نیست.

۳- آنجا که مقصود متکلم از تکلم به اضرب زیدا صرفا اصلاح لفظ است و مثلا حرف زاء را از سر زبان ادا کند، ولی شنونده خیال می‌کند که وی قصد معنا دارد و لذا حکم و تصدیق می‌کند که مراد فلانی فلان امر است باز دلالت تصدیقی هست ولی اراده نیست.

نتیجه: ما قبول نداریم که دلالت، تابع اراده باشد.

قوله: قلت: ما نیز قبول داریم که در موارد مذکور و مواد نقض واقعا اراده و قصدی نیست، اما سخن ما اینست که در این موارد اصلا دلالت و کشفی هم نیست (چون بیراهه

ص: ۷۴

رفته ایم و خطا پیش آمده است و ظاهر با باطن هماهنگ نیست.) بلکه نوعی ضلالت و گمراهی و بیراهه رفتن و نوعی جهالت و بی خبری است که شخص جاهل آن را دلالت می‌پندارد، یعنی در واقع شنونده در موارد مذکور، خیال می‌کند که دلالتی هست درحالی که واقعا دلالت نیست. [کَسِرَابٍ بَقِيعِهِ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً (۱) وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسَبُونَ صُنْعًا] (۲) پس قانون «الدلالة التصدیقه تابعه للاراده» نقض و اشکالی پیدا نکرد.

در پایان مرحوم آخوند به جان خویش قسم خورده و می‌فرماید: به جان خودم قسم این مطلب واضح و روشنی است که مراد محقق طوسی و ابن سینا دلالت تصدیقه است. و در شگفتم که چگونه صاحب فصول با آن همه فضل و کمال چنین اظهاری کرده اند!

---

۱- سوره نور، آیه ۳۹.

۲- سوره کهف، آیه ۱۰۴.

## مقدمه ششم وضع مرکبات

امر ششم از اموری که در مقدمه کفایه آمده درباره وضع مرکبات یا جملات ترکیبیه است.

مقدمه: هدف و حکمت وضع، افاده مقاصد به دیگران است. چه اینکه حکمت استعمال لفظ در معنا هم تفهیم ما فی الضمیر به یکدیگر است. ولی طرق و راههای افاده مرادات و باخبر شدن از ما فی الضمیر دیگران دو گونه است:

۱- راههای غیر معمول و غیر متعارف: راههایی که همگانی نیست و مخصوص عده ای خاص است. از قبیل وحی و الهام و برخی از طرق علمی ... که کاری به این ها نداریم.

۲- طرق متعارف: شامل راههای همگانی می باشد که خود به چند قسم، تقسیم می شود: ۱- اشاره ۲- کتابت ۳- احضار شیئی خارجی (این طرق هم محدودیتهایی دارند.

مثلا اشاره مخصوص مشار الیه محسوس است) ۴- اشاره و تلفظ هر دو (قبلا در اسما اشاره گذشت) ۵- تلفظ: مهم ترین و عمومی ترین راه همین است و خداوند به انسان نعمت بیان و نطق ظاهری داده است که با آن می تواند مرادات خود را به دیگران بفهماند و مرادات دیگران را هم بفهمد.

الفاظ مفید خود دو دسته اند: ۱- مفردات ۲- مرکبات.

مفردات نیز دو گروه می باشند: ۱- جوامد ۲- مشتقات، جوامد از قبیل: زید، انسان، حجر، شجر و ... که با همین ماده و هیئت معین هر کدام برای معنای خود وضع شده اند و یک وضع بیشتر ندارند. و این را وضع شخصی گویند. (سابقا در امر سوم یعنی مبحث

ص: ۷۶

استعمال وضع شخصی و نوعی را معنا کردیم. مشتقات از قبیل: ضرب، ضارب و ... که از لحاظ ماده (ض-ر-ب) درضمن هر هیئتی که باشد برای حدث زدن وضع شده است. و از لحاظ هیئت درضمن هر ماده ای که باشد برای دلالت بر ماضی یا اسم فاعل و ... وضع شده است.

(قبلا- در امر سوم گفتیم: این دو مورد محل اختلاف است که وضع نوعی دارند یا شخصی ولی از عبارت آخوند در امر ششم شخصی بودن آن ها مستفاد است).

مرکبات هم دو دسته اند: ۱- مرکب ناقص ۲- مرکب تام

مرکب ناقص آنست که سکوت بر آن صحیح نیست مانند صفت و موصوف، مضاف و مضاف الیه ... مرکب تام آنست که: یصح السکوت علیها،

و خود مرکب تام دو قسم دارد:

۱- مرکب تام انشائی که بر انشاء و ایجاد معینی دلالت می کند و مطابقی ندارد که با آن بسنجیم و صدق و کذب آن را بدست آوریم. مانند: اضرب زیدا ...

۲- مرکب تام خبری است که بر اخبار و حکایت از چیزی دلالت می کند. و هر کدام از انشائیه و اخباریه انواع و اقسام و شعبه های مختلفی از جمله اسمیه و فعلیه و حملیه و شرطیه و ...

دارند که مبسوطا در ادبیات راجع به آنها بحث شده است.

با توجه به این مقدمه در رابطه با مرکبات سه نوع وضع متصور است:

۱- وضع مفردات آنها: مثلا زید، قیام، قائم و ... هر کدام جدا جدا معنایی دارند کما اینکه اعراب آخر هر کدام هم معنای خودش را دارد، رفع علامت مبتدا بودن است، نصب دلیل بر مفعول بودن و جر نشانه مضاف الیه بودن است و ... و وضع اعراب نوعی است چون در ضمن هر لفظی و ماده ای که باشد همین دلالت را دارد. (البته از نظر مشهور نحویین اعرابهای آخر کلمات علامات هستند و خودشان دارای معنا نیستند. ولی از این کلام آخوند معنا داشتن مستفاد است).

۲- وضع هیئت ترکیبیه آنها: تردیدی نیست که وقتی زید و قیام را جدا جدا می آوریم هر کدام معنایی دارند ولی ربطی بهم ندارند. اما وقتی بصورت یک جمله کنار هم قرار داده و

ص: ۷۷

می گوئیم زید قائم، بکر جالس و ... ضرب زید عمروا، نصر بکر خالدا و ... معنای جدیدی پیدا می کنند و آن دلالت بر نسبتها و اضافه ها و ربطها است که انواع و اقسام دارد.

فی المثل در ضرب زید بکرا دو نسبت وجود دارد یکی صدوری که نسبت فعل به فاعل باشد و دیگری وقوعی که نسبت آن به مفعول باشد. یعنی حدث ضرب از شخصی صادر و در محلی و بر کسی واقع شده است. یا زید قائم بر نسبت ایجابی و ثبوت شیء لشیء دلالت دارد، زید لیس بقائم بر نسبت سلبی و یا سلب النسبه و الربط دلالت دارد. و شرطیه متصله بر نسبت اتصالی و منفصله بر نسبت انفصالی و ... مضافا به مزایا و بند و بیلهای هر کدام از قبیل تأکید که با تأکید لفظی یا معنوی ادا می شود، تحقیق که با آن و آن تفهیم می شود، و حصر که با تقدیم ما حقه التأخیر تفهیم می شود، و استمرار و دوام که با جمله اسمیه یا فعل مضارع تفهیم می شود و ... این نوع از وضع هم نوعی است زیرا قطعا ماده و هیئت معین در آن دخالت ندارد، چه زید قائم باشد و چه خالد ممقوت باشد و ...

۳- علاوه بر وضع مفردات و وضع هیئت ترکیبیه به صورت جدا جدا، مجموع آنها مرکب از هیئت ترکیبیه و مواد و مفردات هم می تواند وضع داشته باشند؟

مرحوم آخوند می فرماید: چنین وضعی وجود ندارد و دو دلیل اقامه می کنند:

۱- از آنجا که حکمت وضع که افاده مرادات است با همان دو وضع قبلی تأمین و حاصل می گردد. و با آن دو وضع می توان تمام مقصود و ما فی الضمیر را به دیگران تفهیم کرد، پس وضع جداگانه لغو و برخلاف حکمت واضع حکیم و مستعمل عاقل است و نیازی به آن نیست.

۲- برفرض قبول وضع ثالث می پرسیم: مجموع مرکب از هیئت و مفردات، برای چه معنایی وضع شده است؟ آیا برای همان معنایی که دو وضع قبلی داشت و مثلا بر ثبوت قیام برای زید دلالت دارد یا برای معنایی غیر از آن وضع شده است معنای دیگر که معقول نیست، شما از زید قائم، ثبوت قیام برای زید را می فهمید نه سلب را و نه ثبوت برای بکر را ... و خود آن معنا هم اگر باشد که یلزم در هنگام گفتن. زید قائم دو بار معنای جمله در ذهن شنونده بیاید، درحالی که بالبداهه و بالوجدان یک بار معنای جمله در ذهن می آید، نه

ص: ۷۸

بیشتر.

قوله: و لعل: شخص با اسم و رسمی قائل به وضع ثالث نشده و تنها از بعض عبارات (۱) چنین توهم می شود که مجموع مرکب از هیئت و ماده هم وضعی دارند. که شاید مراد آنها هم وضع دوم است که ما به هیئت ترکیبیه نسبت دادیم و آنها به مجموع مرکب، و اگر این باشد نزاع ما با آنان لفظی خواهد بود.

---

۱- به فرموده امام خمینی در مناهج الوصول ج ۱ ص ۱۱۸ به بعد، و مرحوم آقای خوئی در محاضرات ج ۱ ص ۱۱۱: ابن مالک در شرح مفصل این را به بعضی نسبت داده است.

## مقدمه هفتم علائم حقیقت و مجاز

## اشاره

امر هفتم از اموری که در مقدمه کفایه عنوان شده، درباره نشانه‌های حقیقت و مجاز است:

به طور کلی انسان در مقابل یک لفظ چهار حالت بیشتر ندارد:

۱- صد درصد نسبت به معنای آن لفظ جاهل و بی‌خبر و بیگانه است، نه موضوع له آن را می‌داند و نه مستعمل فیه را، نه معنای حقیقی آن را و نه معنای مجازی را، و نه مراد متکلم از این لفظ و کلام را، هیچیک از جهات مذکور برایش آشنا و مفهوم نیست. مانند اکثر انسانها که نسبت به اکثر لغاتی که در زبانهای دیگر بکار برده می‌شود بیگانه اند و فی‌المثل فارسی زبان نمی‌داند که کلمه اسد یا ماء و ... در لغت عرب به چه معنا است؟ از چه مقوله است؟ و ...

۲- صد درصد از معنا و مستعمل فیه لفظ باخبر و آگاه است، هم موضوع له و معنای حقیقی آن را می‌داند، و هم مستعمل فیه و معنای مجازی را، و هم مراد متکلم از این کلام را، مانند عرب زبانها که می‌دانند واژه اسد برای حیوان مفترس وضع شده و در رجل شجاع هم بکار می‌رود.

۳- معنای حقیقی و مجازی لفظ را می‌داند، (مثلا کلمه اسد ...) ولی در مراد متکلم شک دارد یعنی نمی‌داند که متکلم از «جئنی باسد» رجل شجاع را اراده کرده و یا حیوان مفترس را؟ پس علم به وضع دارد ولی علم به اینکه گوینده از کلام مذکور چه چیزی را اراده کرده ندارد. برای معالجه این شک، از اصول لفظیه عقلائییه استفاده می‌شود، فی‌المثل: اصاله

ص: ۸۰

الحقیقه، اصاله العموم، اصاله الاطلاق، اصاله الظهور و مانند آن جاری کرده و مراد را بدست می آوریم.

برای این بحث در کفایه مقدمه ای مطرح نشده و تنها در مبحث ظواهر «به پیروی از شیخ اعظم در رسائل (۱) بدان پرداخته شده، ولی مرحوم مظفر در اصول فقه طی مقدمه دوازدهم به این اصول پرداخته اند.» (۲)

۴- می داند که واژه اسد در زبان عرب در حیوان مفترس و رجل شجاع و مطلق شجاع استعمال می شود و نیز می داند که متکلم از این لفظ کدام معنا را اراده کرده و خلاصه شک در مراد متکلم ندارد: ولی قبل از آن و در رتبه سابق، در اصل وضع شک دارد و نمی داند که این کلمه برای کدامیک از معانی مذکور وضع شده و در آن حقیقت است؟ و برای کدامها وضع نشده و اگر هم استعمال می شود مجاز است؟ حال مقدمه هفتم کفایه تحت عنوان نشانه های حقیقت و مجاز برای معالجه این نوع از شک تنظیم کرده است.

سؤال اینست که آیا برای شناخت حقیقت از مجاز و تشخیص موضوع له از غیر موضوع له راهها و معیارهایی وجود دارد یا خیر؟

جواب: آری علائم زیادی در کتب مطوله (از قبیل: هدایه المسترشدين، فصول و ...) عنوان شده که بعضا تا بیست علامت گفته اند: [۱- نص واضح ۲- نقل متواتر ۳- استقراء ۴- تردید با قرائن ۵- اصاله الحقیقه ۶- ورود لفظ در مقام بیان خالی از هر قرینه ای با حصول علم به معنای مقصود از خارج بدون قرینه منصوبه یا ملحوظه ... ۷- نبود مناسبت و علاقه ای که مجوز و مصحح مجازیت باشد ۸- استعمال لفظ در معنای مجازی با ملاحظه معنای مخصوصی از مستعملات لفظ ۹- اصاله العدم ۱۰- تبادر ۱۱- عدم صحت سلب ۱۲- اطراد ۱۳- تقسیم ۱۴- اصاله الوضع ۱۵- تقييد لفظ در استعمالات به دو قید مختلف دلیل وضع آن برای قدر مشترك بینهما است. ۱۶- حسن استفهام ۱۷- صحت استثناء ۱۸- اختلاف دو جمع یک لفظ بر حسب دو معنای آن ... ۱۹- اطلاق لفظ بر یکی از دو معنای آن متوقف باشد بر تقارن آن با اطلاق بر معنای دیگر و لا عکس ۲۰- امتناع اشتقاق مع کون

۱- رسائل، ص ۳۴.

۲- اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۸.



ص: ۸۱

المعنی صفة قائمه بموصوفه ... [۱]

البته دوازده علامت را قبول کرده و در بقیه مناقشه کرده اند. از میان مجموع علامات سه علامت از همه مهم تر است و مرحوم آخوند آنها را ذکر کرده اند.

### ۱- تبادر

علامت اول از علائم حقیقت و مجاز تبادر است. در رابطه با آن چند بحث فشرده مطرح است:

بحث اول مفهوم تبادر: واژه تبادر در اصل لغت به معنای مطلق مبادرت کردن و سبقت گرفتن در امری از امور است ولی در اصطلاح اصولیین از این معنای عام با رعایت مناسبت به یک معنای خاصی منقول شده و آن عبارتست از انسباق و پیشی گرفتن معنای لفظ از سایر معانی و حضور آن در ذهن

بیان مطلب: ذهن انسان و قوه حافظه او مرکز و انبار معانی و مفاهیم بسیار از قبیل کوه، خورشید، صحرا، دریا، شهر، انسان و ... می باشد و به مرور با این معانی آشنا شده است حال هنگامی که مثلا لفظ اسد را می شنود، از میان آن همه معنای ذخیره شده در ذهن تنها یک معنا، (مثلا- حیوان مفترس) از سایر معانی جلو افتاده و در ذهن حاضر می شود و خود را بر لفظ عرضه می کند و سایر معانی این گونه نیستند.

قوله: من نفسه و بلاقرینه: یعنی هر تبادر و انسباقی هم نشانه حقیقت بودن نیست تبادری علامت حقیقت است که از نفس لفظ و حاق کلمه و بدون کمک هیچ قرینه ای [حتی قرینه شهرت در کثرت استعمال و حتی مقدمات حکمت در تبادر اطلاقی و تا چه رسد به قرائن خاصه از قبیل: رأیت اسدا فی الحمام و ...] معنا متبادر شود و گرنه تبادر به کمک قرینه، مخصوص حقایق نیست در مجازات هم هست و به زودی در مبحث چهارم «اقسام تبادر» خواهد آمد.

قوله: بداهه: بحث دوم: دلیل علامت حقیقت بوده تبادر مذکور آنست که علی الفرض

ص: ۸۲

هیچ قرینه‌ای در میان نیست و لفظ صددرصد برهنه و خالی از هر قرینه‌ای است. مع ذلك از اسد، حیوان مفترس تبادل می‌کند، آنگاه اگر لفظ اسد برای حیوان مفترس وضع نشده بود و میان آن دو علقه وضعیه‌ای نبود و نسبت این معنا به لفظ اسد همانند سایر معانی ذهنیه بود، پس چرا از میان آن همه معنا، این یکی به ذهن آمده و داوطلب شد؟ آیا این ترجیح بلا مرجح نیست؟ پس حتما تبادل علامت حقیقت است و گرنه تبادل نبوده.

بحث سوم- اشکالات تبادل: به این علامت، اشکالات متعددی شده است (۱) که مهم‌ترین اشکال آن مسئله دور است که مرحوم آخوند همین را مطرح کرده و جواب داده‌اند.

اشکال: آیا معنای معین «حیوان مفترس» برای عالم به وضع، تبادل می‌کند یا برای جاهل؟ تردیدی نیست که تبادل مخصوص عالم به وضع است و گرنه در حق جاهل که چیزی تبادل نمی‌کند. پس تبادل متوقف بر علم به وضع است. و تا علم به وضعی نباشد تبادل هم نیست از طرفی شما می‌خواهید از راه همین علامت و نشانه معنای حقیقی را بازشناسید و بدان آگاه شوید و علم به وضع پیدا بکنید، پس علم به وضع هم وابسته به تبادل است، و این دور است یعنی توقف دو شیء بر یکدیگر، و دور هم محال و باطل است و مستلزم المحال محال. پس تبادل هم باطل است.

جواب: مرحوم آخوند به اشکال مذکور دو جواب می‌دهند:

جواب اول مخصوص عالم به وضع است:

مقدمه: اصطلاح علم اجمالی و علم تفصیلی در منطق و فلسفه و اصول و فقه، معانی مختلفی دارد:

(در منطق در جواب از اشکال دور که بر شکل اول منطق وارد شده، سخن از علم اجمالی و تفصیلی است. در فلسفه در باب علم خداوند سخن از علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. و در اصول سخن از علم اجمالی و علم تفصیلی در مبحث اصاله

۱- الفصول الغرویّه، ص ۳۳ به بعد.

ص: ۸۳

الاحتیاط و الاشتغال و مباحث قطع است.)

و معنایی که فعلا- مد نظر ما می باشد اینست: علم اجمالی ارتکازی یا علم بسیط آنست که معنا در ذهن انسان مرتکز و ریشه دار هست ولی التفات و توجه به آن ندارد. یعنی علم به علم ندارد و علم تفصیلی یا علم مرکب یعنی علم به علم داشتن یعنی التفات و توجه تفصیلی و بالفعل به معنایی پیدا کردن، فی المثل معنای کلمه آب در ذهن شما وجود دارد، ولی فعلا مشغول عبادت یا تجارت یا تحصیل علم یا استراحت و ... هستید و توجه به آن ندارید، اما به مجرد اینکه از زبان کسی این کلمه را شنیدید، ذهن شما به آن مایع خارجی منتقل می شود و آن معنا مفصلا برای شما معلوم می گردد و علم اجمالی ارتکازی شما به یک علم تفصیلی بدل می گردد.

با این مقدمه می گوئیم: جواب اشکال دور نسبت به عالم به وضع دو بیان دارد.

۱- بیان اجمالی: «الموقوف علیه غیر الموقوف علیه» یعنی آن علم به وضعی که موقوف بر تبادل است. غیر از آن علم به وضعی است که تبادل بر آن موقوف است.

۲- بیان تفصیلی: آن علم به وضعی که بر تبادل متوقف است. علم تفصیلی و توجه تفصیلی به وضع است که به مجرد شنیدن لفظ و تبادل معنا در ذهن، بلافاصله این التفات حاصل می شود. ولی آن علم به وضعی که تبادل بر او متوقف است، علم اجمالی ارتکازی به وضع است که از سابق در ذهن شنونده بود، پس دوری پیش نمی آید و دو چیز بر یکدیگر وابسته نمی شوند بلکه چهار امر در طول هم وجود دارد:

علم تفصیلی (تبادل) علم اجمالی (نص واضح و ...

و اما جواب اشکال دور نسبت به جاهل به وضع:

پرواضح است که نسبت به جاهل به وضع، تبادل معنا در نزد خود او مفهومی ندارد و گرنه جاهل نبود، آری در حق او تبادل معنی، نزد اهل لسان و محاوره ملاک است. مثلا فارسی زبان نمی داند که عرب از کلمه ماء چه معنایی را اراده می کنند، ولی به موارد استعمال آنها مراجعه می کند، و ملاحظه می کند که هرگاه این کلمه بدون هیچ قرینه ای بکار می رود، در ذهن عربها آن جسم سیال تبادل می کند، از اینجا می فهمد که در لغت عرب

ص: ۸۴

کلمه ماء برای جسم سیال بارد بالطبع و رطب وضع شده است. آنگاه باز هم دوری پیش نمی آید، زیرا علم به وضع فارسی زبان بر تبادر معنا نزد عرب وابسته است ولی متقابلاً تبادر معنا نزد عربها وابسته به علم به وضع فارسی زبان نیست بلکه مربوط به علم اجمالی ارتکازی خود آنها است. فلا دور.

قوله: ثم: بحث چهارم: تبادر معنا از لفظ دو گونه است:

۱- گاهی تبادر و انسباق صددرصد مستند و منتسب به خود لفظ است و از نفس لفظ بدون استعانت از هرگونه قرینه ای معنا متبادر است، مثل حیوان مفترس که از لفظ اسد تبادر می کند. نام این تبادر، تبادر وضعی یا حاقی است، زیرا منسوب به وضع و حاق لفظ است. و آن تبادری که علامت حقیقت بودن است همین قسم می باشد.

۲- و گاهی تبادر مستند و متکی به قرینه است، یعنی باز هم از شنیدن لفظ معنائی به ذهن تبادر می کند و ذهن به آن منتقل می شود اما نه از ذات لفظ بلکه به کمک قرائنی که در میان است و خود قرینه اقسامی دارد.

۱- گاهی قرینه خاصه است. یعنی قرینه ای که مخصوص به موردی خاص است و قانونیت ندارد، فی المثل در مقام خاصی مولی بگوید: افعل کذا: و دنبالش بگوید: لکن یجوز ترکها یا لا عقاب فی ترکها، که این تعبیر قرینه بر اراده استحباب از امر است. یا مثلاً رأیت اسدا یرمی یا فی الحمام یا ینطق، که باز این تعبیرات قرینه بر اراده رجل شجاع از لفظ اسد است.

۲- و گاهی قرینه عامه است که قانونیت دارد. از قبیل وقوع امر عقیب حظر یا توهم حظر که دال بر مجرد ترخیص و رفع المنع است نه وجوب مثلاً و «من اعتدی علیکم فاعتدوا علیه» یعنی شما هم در مقابله به مثل مجاز هستید. یا مثلاً و اذا حللتهم فاصطادوا، یعنی تا محرم بودید صید کردن بر شما حرام بود ولی حالا که محلل شدید، آزادید و حق صید کردن دارید. و از قبیل حکمت یا مقدمات حکمت که اگر در کلامی فراهم باشند، دلیل بر اراده اطلاق هستند.

ولی در تمام این موارد، قرینه است که کارساز است. و نام این را تبادر مع القرینه

می گذارند. آنگاه هر تبادری علامت حقیقت بودن نیست، بلکه تبادر حاقی و مستند به خود لفظ علامت حقیقت است نه دومی، زیرا هر معنای مجازی هم به کمک قرینه از لفظ تبادر می کند، اینکه هنر نیست.

با توجه به این مقدمه در مواردی که یقین داریم که تبادر مستند به خود لفظ است، به یقین ترتیب اثر داده و می گوئیم این تبادر علامت حقیقت است و آن معنا معنای حقیقی لفظ است و در مواردی هم که یقین داریم که انساب مستند به قرینه است، باز به یقین عمل کرده و حکم می کنیم به اینکه این تبادر علامت حقیقت نیست. ولی در مواردی که تبادری هست و معنایی از لفظی به ذهن می آید ولی در استناد آن به قرینه یا به خود لفظ شک داریم، آیا اصل و قاعده ای وجود دارد که حکم این ها را روشن سازد؟

محقق قمی (۱) و صاحب فصول (۲) فرموده اند: ما از اصل عدم قرینه استفاده کرده و می گوئیم: ان شاء الله قرینه ای در بین نیست و نتیجه می گیریم که تبادر به خود لفظ استناد دارد و علامت حقیقت است. و با این اصل، وضع موارد مشکوک را روشن می کنیم.

مرحوم آخوند می فرماید: این اصل در ما نحن فیه مفید نیست و قابل استناد نمی باشد.

بیان مطلب: اصل عدم قرینه از اصول لفظیه عقلائی است که عقلاء در مکالمات خود جاری می کنند و مدرک اصول عقلائی، بناء عملی و سیره عقلاء عالم است، و سیره از مقوله عمل است، و عمل مثل قول نیست که مبین باشد، عمل مجمل است، و در مجملات باید قدر متیقن را گرفت، و قدر متیقن از سیره عقلاء در اجراء عملی اصول عقلائیه موردی است که معنای حقیقی و مجازی معلوم است و در اصل وضع شکی نداریم، و تنها در مراد متکلم از این کلام شک داریم که آیا از کلمه اسد معنای حقیقی را اراده کرده یا معنای مجازی را؟ در اینجا عقلاء می گویند: الاصل الحقیقه، یا الاصل عدم القرینه، ولی در باب شک در اصل وضع و جهل به معنای حقیقی و مجازی که مورد بحث ما است بنای عقلاء بر اجراء اصول مذکور، محرز نیست. و تا بنا محرز نشود، اصلی جاری نمی شود. پس به نظر آخوند در موارد شک ما اصلی نداریم که به آن رجوع کرده و حکم را روشن سازیم.

۱- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۴.

۲- الفصول، ص ۳۳.

## ۲- صحت حمل یا عدم صحت سلب

دومین علامت از علائم حقیقت و مجاز، علامتی است که به دو تعبیر از آن یاد شده:

(الف) صحت حمل و عدم صحت حمل

(ب) عدم صحت سلب و صحت سلب،

گفته اند: صحت حمل لفظ بر معنای مشکوک، علامت حقیقت بودن لفظ در آن معنا است.

و عدم صحت حمل، نشانه مجاز بودن است. و نیز عدم صحت سلب لفظ از معنای مشکوک، نشانه حقیقت بودن است و صحت سلب علامت آنست که لفظ برای آن معنا وضع نشده و اگر هم احیاناً استعمال می شود، مجاز است.

قوله: فی الجملة: یعنی قطع نظر از اینکه چه نوع صحت سلبی علامت حقیقت بودن است؟ آیا صحت حمل مطلقاً؟ یا صحت حمل به نوع حمل اولی ذاتی؟ که در بیان تفصیلی خواهد آمد.

قوله: و التفصیل: برای بیان تفصیلی مطلب مقدمه ای لازم است: به طور کلی در هر حملی (اولی ذاتی یا شایع صناعی، طبعی یا وضعی، مواطاتی و هو هو یا اشتقاقی و ذو هو) که می خواهیم قضیه تشکیل داده و محمولی را بر موضوعی حمل کنیم، حتماً باید میان موضوع و محمول جهت اتحادی و جهت مغایرتی باشد، و گرنه حمل امکان پذیر نیست.

اما جهت اتحاد: زیرا اگر دو چیز صددرصد با یکدیگر متباین باشند و از هیچ جهت اتحاد و این همانی نداشته باشند حمل آن دو بر یکدیگر حمل مباین بر مباین است که قطعاً محال است. هرگز نمی توان گفت: زید بکر است، انسان درخت است.

و اما جهت تغایر: زیرا اگر دو چیز صددرصد متحد باشند و هیچ جهت تعدد و دوگانگی و اثنیت و این نه آنی در آنها وجود نداشته باشد، باز حمل غلط است زیرا حمل شیء بر خودش لازم می آید که صحیح نیست چون حمل یا اخبار باید مفید فائده باشد و چنین قضیه ای مفید نیست پس قضیه درست کردن و حمل معنا ندارد.

حال هر کدام از جهت اتحاد و مغایرت سه شعبه دارد:

ص: ۸۷

۱- گاهی اتحاد دو چیز با یکدیگر اتحاد مفهومی است. یعنی موضوع و محمول از نظر معنا و مفهوم و لغت و استعمال و عرف هم معنا هستند، از قبیل: الانسان بشر، الاسد لیث، که مترادفان است. و مانند الانسان انسان، که تعریف لفظی یا مفاد ماء شارحه، همه این ها یکی است. و وقتی اتحاد مفهومی بود قهرا اتحاد ماهوی و مصداقی هم خواهد بود (که در ادامه بیان خواهد شد.) و تغایر در این گونه از حمل ها یا لفظی است، مثل انسان و بشر، و یا اعتباری است مثل انسان و انسان که برای دفع توهم به تشکیل این قضیه اقدام می شود.

بیان ذلک: ممکن است کسی گمان کند که انسان در عین حال که انسان است، انسان نیست یا می تواند انسان نباشد و تناقض جایز است و سلب الشیء عن نفسه بلا- مانع است. ما برای دفع توهم او می گوئیم: «الانسان انسان». یعنی حتما انسان انسان است و هر شیئی خودش خودش می باشد و «ثبوت الشیء عن نفسه ضروری و سلب الشیء عن نفسه محال» این نوع از حمل را حمل اولی ذاتی گویند و ملاک و ضابطه حمل اولی آن است که موضوع و محمول مفهوما با یکدیگر اتحاد داشته باشند و اولی گویند برای اینکه اولین چیزی است که در مقام سؤال به ما هو در جواب واقع می شود و حمل می شود

(سؤال در لغت عرب با یازده چیز انجام می گیرد که اس المطالب سه تا است و هر کدام دو شعبه دارد: ۱- ماء شارحه ۲- ماء حقیقه ۳- هل بسیطه ۴- هل مرکبه ۵- لم ثبوتی ۶- لم اثباتی)

۲- گاهی اتحاد دو چیز ماهوی است یعنی موضوع و محمول از نظر معنا و مفهوم عرفی و لغوی با یکدیگر فرق دارند، ولی از نظر ماهیت و ذاتیات و اجناس و فصول با یکدیگر متحدند، (جواب ماء شارحه آنها دو تا است ولی جواب ماء حقیقه آنها یکی است.) و لذا اگر به یک عامی بگوئیم: تو حیوانی خشمگین می شود، چون در عرف، انسان قسیم حیوان محسوب می شود، ولی اگر به منطق و فلسفه مراجعه کنیم می گوید: از ذاتیات مسلم انسان حیوان بودن است. و اتحاد ماهوی دارند، مانند الانسان حیوان ناطق،

و جهت مغایرت آن دو اعتباری و به اجمال و تفصیل است یعنی انسان، مجمل و سر بسته و حیوان ناطق مفصل و تحلیل شده آن است. این نوع از حمل نیز حمل اولی ذاتی

ص: ۸۸

است چون ذاتیات شیء بر شیء حمل شده است.

(منتها بحثی مطرح می‌شود که آیا حمل تمام ذاتیات بر ذات، اولی ذاتی است یا حمل بعض ذاتیات بر ذات هم اولی ذاتی است؟ مشهور احتمال اول را گفته اند، و مرحوم علامه طباطبایی احتمال دوم را برگزیده است (۱))

۳- و گاهی اتحاد میان دو چیز نه در مفهوم است و نه در ماهیت، بلکه صرفاً در مصداق خارجی با یکدیگر اتحاد و تصادق دارند. و این اتحاد یا به این شکل است که یکی از آن دو کلی و دیگری فرد و مصداق اوست. مانند زید انسان، و یا میان دو کلی است که خود فروضی دارد:

یا دو مفهوم کلی با یکدیگر تساوی کلی دارند. مانند انسان و ضاحک، یا عموم و خصوص مطلق اند آنهم به این صورت که یا موضوع اخص مطلق است مانند الکاتب انسان و یا محمول اخص است مانند الانسان عالم، و یا اعم و اخص من وجه می‌باشند، مانند:

انسان و ایض، ولی در تمام موارد میان آن دو اتحاد مصداقی وجود دارد، و خود اتحاد مصداقی انواع و انحائی دارد:

گاهی اتحاد صدوری است یعنی محمول از موضوع صادره شده است مثل زید ضارب.

و گاهی اتحاد حلولی است که محمول حال در موضوع و عرضی از عوارض آن است، مثل الجسم ایض.

و گاهی اتحاد قیامی است که محمول قائم به موضوع است، مانند: زید قائم.

و گاهی اتحاد انتزاعی دارند مانند: السماء فوق، الارض تحت.

و گاهی اتحاد اعتباری و در عالم اعتبار دارند، مانند: هذا ملک و ذاک مملوک و ...

که مبسوطاً در مبحث مشتق خواهد آمد. حال تمام این‌ها حمل شایع صناعی نامیده می‌شوند

با حفظ این مقدمه طولانی می‌گوئیم: برای تشخیص معنای حقیقی از مجازی، آن معنای مشکوک مرتکز در ذهن را با همان نحو اجمالی و ارتکازی که (مثلاً حیوان مفترس)



ص: ۸۹

دارد موضوع قرار داده و لفظ مشکوک الوضع را (مثلا اسد) محمول قرار می دهیم و آزمایش می کنیم، اگر دیدیم این لفظ بر آن معنا صحت حمل دارد و به حمل اولی ذاتی حمل صحیح و سلب غلط است، یقین می کنیم که معنای حقیقی لفظ همان است. و گرنه چنین حملی نداشت. و اگر به حمل اولی ذاتی حمل صحیح نبود، می فهمیم که معنای حقیقی نیست و اگر احیانا لفظ در آن استعمال می شود به نحو مجاز است. مثل استعمال اسد در رجل شجاع.

و در قدم دوم اگر به حمل اولی قابل حمل نبود، به حمل شایع می آزمائیم اگر این حمل صحیح بود، یقین می کنیم که این موضوع فردی از افراد معنای حقیقی محمول و لفظ است، اما خود آن معنا معلوم نمی شود.

(در حاشیه منه فرموده اند: این در فرضی است که موضوع و محمول یا محمول و محمول علیه کلی و فرد باشند و الا- اگر هر دو کلی باشند که حتی این مقدار هم معلوم نمی شود و اجمالا- می فهمیم که میان دو کلی تصادقی هست ولی معنی آن دو برای ما معلوم نمی گردد.) و اگر به حمل شایع هم حمل صحیح نبود و سلب صحیح بود مثل الانسان لیس بفرس و ... می فهمیم که این فرد فرد آن کلی نیست یا این دو کلی به هم ربطی ندارند، و متباینان هستند. پس هر صحت حملی نشانه حقیقت نیست بلکه صحت حمل به حمل اولی ذاتی ملاک است.

قوله: و ان لم نقل: در حقیقت این فراز دفع توهمی است:

مقدمه: در علم بیان خواندیم که مجاز دو نوع است: ۱- مجاز مرسل ۲- استعاره

استعاره عبارتست از مجازهایی که علاقه و قرینه آنها علاقه مشابهت باشد، مانند استعمال اسد در رجل شجاع به علاقه مشابهت در شجاعت، استعمال حاتم در فرد بخشنده به علاقه مشابهت در وجود و سخاوت و ...

در باب استعاره دو مسلک وجود دارد:

۱- مسلک مشهور: استعاره را از باب مجاز در کلمه می دانند. یعنی در خود کلمه اسد تصرف شده و از آن معنای دیگری (رجل شجاع) اراده شده است.

ص: ۹۰

۲- مسلک سکاکی: وی طرفدار حقیقت ادعائی است و می گوید که ما در لفظ اسد هیچ دخل و تصرفی انجام نداده ایم و اصولاً تصرف به عالم لفظ و استعمال مربوط نیست، و به یک امر عقلی مربوط است یعنی نخست در معنای حقیقی کلمه یعنی حیوان مفترس توسعه ای قائل شده و رجل شجاع را نازل به منزله آن قرار داده و ادعا کرده ایم که او هم حیوان مفترس است و بدنبال این ادعا و تنزیل، لفظ اسد را در حیوان مفترس ادعائی، استعمال کرده ایم و این حقیقت ادعائی است.

اما اصل توهم: ممکن است کسی بگوید که بر مسلک مشهور علامت صحت سلب، دلیل بر مجازیت است. و اصولاً صحت سلب داریم، ولی بر مسلک سکاکی دیگر صحت سلب معنی ندارد و علامت مذکور علامت ندارد.

و اما جواب: مرحوم آخوند می فرماید: دو مسلک مذکور در ما نحن فیه ثمره ای نداشته و فرقی به حال ما ندارد، ما چه قول مشهور را قائل شویم و چه قول سکاکی را می توانیم بگوئیم که وجدانا و حقیقتاً اسد از رجل شجاع مسلوب است و رجل شجاع اسد نیست.

(زیرا اسد موجودی است که روی چهار پا حرکت می کند و انسان شجاع موجود دو پا است، اسد دم دارد و رجل ندارد و ...) و مجرد ادعا یا تنزیل دردی را دوا نمی کند.

قوله: و استعمال: نظیر اشکال و جواب مذکور در تبادل، درباره صحت حمل و صحت سلب هم مطرح است:

اما اشکال: چه کسی می تواند قضیه تشکیل داده و معنای مشکوک را موضوع و لفظ را محمول قرار دهد و سپس بیازماید و بفهمد که صحت حمل دارد یا ندارد؟ آیا فقط عالم به وضع می تواند این کار را انجام دهد؟ یا جاهل به وضع هم می تواند؟

تردیدی نیست که تنها عالم به وضع از عهده چنین امری برمی آید، بنابراین صحت حمل در گرو علم به وضع و متوقف بر آن است. از طرفی شما می خواهید از طریق صحت حمل معنای حقیقی را شناخته و علم به وضع پیدا نمائید، پس علم به وضع هم وابسته به صحت حمل است. و این دور است، و دور محال و باطل است، و مستلزم المحال محال و باطل، پس علامت مذکور هم باطل است و علامت ندارد.

ص: ۹۱

در پاسخ به این اشکال دو جواب مطرح است: ۱- نسبت به عالم به وضع و اهل لسان ۲- نسبت به جاهل به وضع و غیر اهل لسان

اما نسبت به اهل لسان: به علم اجمالی ارتکازی و علم تفصیلی جواب می دهیم،

بیان ذلک: آن علم به وضعی که به صحت حمل وابسته است، یک علم تفصیلی و توجه تفصیلی به معنا است. ولی آن علم به وضعی که صحت حمل به او وابسته است، یک علم اجمالی ارتکازی است. یعنی در حقیقت علم اجمالی ارتکازی سبب تشکیل قضیه و آزمایش و صحت حمل است و صحت حمل سبب علم تفصیلی به وضع است. پس دوری در کار نیست. (نکته: تمام این کارها در ذهن آنی انجام می گیرد و چنین نیست که زمان برد سپس به معنا منتقل شویم ترتبی که ذکر شد یک طولیت و تقدم و تأخر ترتبی است نه زمانی).

و اما نسبت به غیر اهل لسان: نسبت به او صحت حمل نزد خودش معنا ندارد، چرا که او اهل لسان نیست و اصولاً به معنای کلمه انس و الفتی ندارد و علم اجمالی ارتکازی در میان نیست و ... و لذا نسبت به او صحت حمل نزد اهل لسان ملاک است یعنی وقتی دید که عربها مثلاً فلان کلمه را بر فلان معنی حمل می کنند و عند الاطلاق بدان منتقل می شوند، یقین می کند که در لغت عرب فلان کلمه ای دارای فلان معنا است، آنگاه علم به وضع این انسان، وابسته به صحت حمل نزد اهل لسان است ولی صحت حمل نزد آنها وابسته به علم به وضع او نیست بلکه منوط به علم اجمالی ارتکازی خود آنها است. پس باز هم دوری پیش نمی آید.

نتیجه: به عقیده مرحوم آخوند هریک از تبادر و صحت حمل به حمل اولی ذاتی علامت حقیقت هستند.

### ۳- اطراد:

سومین علامت از علامات حقیقت و مجاز، اطراد و عدم اطراد است، در رابطه با این نشانه چند بحث فشرده مطرح می شود:

ص: ۹۲

بحث اول: معنای اطراد و عدم اطراد:

اطراد به معنای شیوع است و در ما نحن فیه منظور از اطراد، شیوع استعمال لفظ در معنا به حسب مقامات بیان شده است.

بیان مطلب: گاهی عنوانی و اسمی بر موردی و فردی به خاطر خصوصیتی که در آن فرد وجود دارد اطلاق می شود مثلاً: عنوان عالم، کاتب به خاطر وجود مبدأ اشتقاق علم و کتابت بر زید اطلاق می شود و می گوئیم زید عالم و زید کاتب، سپس وقتی ملاحظه می کنیم به این نتیجه می رسیم که اطلاق مذکور مخصوص زید نیست، بلکه در هر کسی که مبدأ مذکور وجود داشته باشد، اطلاق بجا است، پس حسن هم عالم است، تقی هم عالم است و ... از زمان آدم ابو البشر تا دامنه قیامت هر فردی که متصف به وصف عالمیت شود، عنوان عالم حقیقتاً بر او صدق می کند: آنگاه این را اطراد استعمال گویند، زیرا اختصاص به فردی یا مقامی ندارد و از راه اطراد مذکور حقیقت بودن را کشف می کنیم و می گوئیم که کلمه عالم برای «ذات ثبت له العلم» وضع شده است.

و عدم اطراد آنست که لفظی در موردی و به مناسبتی اطلاق می شود ولی چنین نیست که همه جائی باشد و هر جا مناسبتی بود اطلاق صحیح باشد، مثلاً کلمه اسد بر رجل شجاع به علاقه مشابَهت اطلاق می گردد، ولی چنین نیست که هر جا میان اسد و چیز دیگر شباهتی بود اطلاق صحیح باشد. (مثلاً گربه هم از نظر شکل ظاهری شبیه شیر است، فلان مرغ از لحاظ جثه شبیه شیر است، فلان موجود از لحاظ فراخی دهان شبیه شیر است، فلان حیوان از نظر مرتبه نازله شجاعت شبیه شیر است و از جوجه هایش دفاع می کند و ... ولی این ها مجوّز و مصحّح اطلاق اسد نیست و اگر کسی به مجرد مرتبه نازله شجاعت بر مرغی اطلاق اسد نماید همگان بر او می خندند و طبع آدمیان آن را نمی پسندند.) از اینجا کشف می کنیم که اطلاق اسد بر رجل شجاع به علاقه مشابَهت، علامت حقیقت نیست.

بحث دوم: در رابطه با علامت بودن اطراد و عدم اطراد، چهار قول دارد:

۱- مشهور بر آنند که اطراد علامت حقیقت و عدم اطراد علامت مجازیت است.

۲- متأخرین و از جمله مرحوم آخوند بر آنند که نه اطراد علامت حقیقت و نه عدم آن

ص: ۹۳

علامت مجاز است.

۳- اطراد علامت حقیقت است ولی عدم اطراد علامت مجاز نیست.

۴- عدم اطراد علامت مجاز است ولی اطراد علامت حقیقت نیست.

قوله: و لعله: بحث سوم: رأی مشهور معلوم شد، و این فراز، در حقیقت توجیه رأی مشهور و جواب اعتراض بر مشهور است.

مقدمه: در منطق آموختیم که لازم دو قسم است:

۱- لازم مساوی با ملزوم، مانند امکان که مساوی با ممکنات و لازم لاینفک همه آنها است. و تحیز که لازم مساوی همه مادیات است، و تعقل نسبت به مجردات تامه و ...

۲- لازم اعم از ملزوم، مانند روشنائی نسبت شمس، حرارت نسبت به نار و ...

در قسم اول از اثبات لازم، اثبات ملزوم محقق می شود و می گوئیم: «ان کان هذا انسانا کان ضاحکا لکنه انسان، فهو ضاحک»، ولی در قسم ثانی از اثبات لازم به ملزوم نمی رسیم زیرا از اثبات اعم، اثبات اخص لازم نمی آید مثلا نمی توان گفت «ان کان هذا حیوانا کان انسانا لکنه حیوان فهو انسان»، زیرا ممکن است حیوان باشد ولی انسان نباشد، فرس باشد.

امّا اعتراض: ممکن است به این مطلب اعتراض شود که ما قبول نداریم که اطراد کاشف از حقیقت و علامت آن باشد، بلکه لازم اعم است. و همان طوری که در معنای حقیقی اطراد هست در معنای مجازی هم اطراد هست، فی المثل روز اول که لفظ اسد بر رجل شجاع به قرینه مشابَهت در شجاعت کامله اطلاق شد، تا دامنه قیامت هم که فردی پیدا شود و دارای شجاعت کامله باشد باز اطلاق اسد می شود و اختصاص به موردی ندارد.

و اما جواب و توجیه: اینکه مشهور فرمودند که در معنای مجازی اطراد نیست، منظورشان نوع و کلی علاقه های مجاز است، یعنی به لحاظ نوع علائق در مجازات اطراد نیست، همان طور که مثال زدیم، مثلا چنین نیست که هر جا میان اسد و چیزی مشابَهت بود، اطلاق صحیح باشد و اینکه معترض فرمود: در مجاز هم اطراد هست، منظورش صنف علاقه است یعنی به ملاحظه صنف خاصی از علاقه مشابَهت که مشابَهت در شجاعت کامله باشد، همه جا اطلاق اسد صحیح است و ... و ما نیز قبول داریم. پس

تصال‌حی بین مشهور و معترض صورت گرفت.

قوله: و زیاده: بحث چهارم: مرحوم صاحب فصول به اعتراض مذکور توجه داشته، لذا فرموده: ما نمی گوئیم که اطراد مطلقا علامت حقیقت است تا مورد اعتراض واقع شویم، بلکه قید یا جزئی بدان افزوده و می گوئیم که اطرادی که بدون تأویل باشد (برخلاف مجازات که با تأویل است یا تصرف در لفظ و استعمال و یا تصرف در امر عقلی که مسلک سکاکی بود و گذشت) یا بجای آن می گوئیم: اطرادی که به نحو حقیقت باشد علامت حقیقت است (۱).

مرحوم آخوند می فرماید: این تقید اگرچه اشکال قبلی را رفع می کند. زیرا اطراد بر وجه حقیقت در مجازات نیست و مخصوص حقائق است. ولی اشکال مهمتری را به وجود می آورد و آن اشکال دور است.

بیان مطلب: از طرفی معرفت حقیقت وابسته است، بر علامت اطراد بر وجه حقیقت، زیرا فعلا می خواهیم از این راه به معنای حقیقی برسیم. و از طرف دیگر خود این علامت هم وابسته به معرفت حقیقت است. زیرا این علامت یا مجموع مرکب است و علی وجه الحقیقه بودن جزء آن است و یا مقید است و علی وجه الحقیقه قید آن است و شناخت مرکب به شناخت اجزاء بستگی دارد. کما اینکه معرفت مقید به معرفت قید او می باشد.

پس شناخت علامت اطراد مذکور هم منوط به معرفت حقیقت است. در نتیجه شناخت معنای حقیقی وابسته به این علامت و این علامت هم وابسته به معرفت حقیقت است.

این دور و باطل است.

قوله: و لا یأتی: گویا کسی می گوید: آیا همان جوابی که از اشکال دور در باب تبادر و صحت حمل دادیم (علم اجمالی ارتکازی و علم تفصیلی درست کردیم) در اینجا هم می توان از اشکال دور چنین بیان کرد و پاسخ داد به اینکه:

معرفت حقیقت به تفصیل متوقف بر علامت مذکور است. ولی علامت مذکور منوط به علم اجمالی ارتکازی است؟ مرحوم آخوند می فرماید:

ص: ۹۵

خیر آن جواب اینجا نمی آید. زیرا در همه جا خود علامت باید معلوم بالتفصیل باشد تا از آن حق استفاده داشته باشیم. پس معرفت تفصیلی حقیقت وابسته به این علامت و آنهم وابسته به معرفت تفصیلی حقیقت است و اشکال دور باقی است.

قوله: ضروره: مضافا به اشکال دور می گوئیم: وقتی ما خود علامت را به تفصیل شناختیم، پس معنای حقیقی را هم شناخته ایم و نیازی نداریم که با علامت اطراد یا غیره از معنای آن استعلام و پرسش نمائیم، و مجهولی نداریم که پرسیم، و تحصیل حاصل است که معقول نیست. در نتیجه اطراد علامت حقیقت نیست.

## مقدمه هشتم تعارض احوال

امر هشتم از اموری که در مقدمه ذکر می کنند بحث تعارض احوال است: به طور کلی هر لفظی دارای دو حالت است:

۱- حالت اصلی و اولی: حالت حقیقت بودن که از روز اول برای همین جهت وضع شده تا مردم آن را در معنای حقیقی بکار برده و مقاصد خویش را بفهمانند.

۲- حالت ثانوی و عارضی: حالاتی که گاهی بر لفظ عارض می شوند و برخلاف حالت اولی آن می باشند، مانند تجاوز و مجاز گوئی، مشترک لفظی بودن، تخصیص خوردن، منقول بودن، اضمار و تقدیر بودن که پنج حالت عارضی هستند:

اصل، حقیقت است. و مجاز، خلاف اصل می باشد. اصل عدم مشترک لفظی است و اشتراک خلاف آنست و ...

(البته به فرموده مرحوم مشکینی در حاشیه: پنج حالت عارضی دیگر هم هست که عبارتند از: ۱- نسخ ۲- تقييد ۳- کنایه ۴- استخدام ۵- تضمین، ولی این ها را با توجه به دلالتی که در حاشیه آمده جداگانه مطرح نکرده اند. (۱))

حال در رابطه با احوال مختلفه لفظ دو بحث فشرده صورت می گیرد:

بحث اول: هرگاه امر دائر شود میان اراده شدن حقیقت و معنای حقیقی یا اراده مجاز، اراده شدن عموم یا اراده تخصیص، اراده تقدیر یا عدم آن و ... اصالة الحقیقه جاری نموده و می گوئیم، تا زمانی که قرینه صارفه و مانعه ای پیش نیامده کلام بر معنای حقیقی، بر

۱- کفایه الاصول، ج حاشیه ص ۳۰.



ص: ۹۷

عموم، بر اطلاق، بر ظهور و ... حمل می شود و نوبت به اراده مجاز و ... نمی رسد.

مثال: مولائی به عبدش گفت: اقتل زیبا و مخاطب شک کرد که آیا منظورش قتل واقعی و گردن زدن است یا کتک زدن شدید؟ باید بنا را بر اراده شدن معنای حقیقی بگذارد یا فرمود: «اکرم کل عالم» و ما شک کردیم که آیا مراد عموم است یا خصوص علماء عادل؟

باید بنا را بر اراده عموم بگذاریم، و مستند و مدرک این اصول بنای قطعی عقلاء عالم است.

و در اینجا بحثی سه جانبه میان مرحوم شیخ و مرحوم آخوند و مرحوم مظفر مطرح است: شیخ اعظم (۱) تمام این اصول لفظیه عقلائی را به اصاله عدم القرینه ارجاع داده و مرحوم آخوند تمام آنها را به اصاله الحقیقه ارجاع داده و مرحوم مظفر (۲) به اصاله الظهور، که فعلا درصد بیان این بحث نیستیم.

بحث دوم: اگر چنانچه خود احوالات عارضی لفظ با یکدیگر تعارض کردند و امر دائر شد میان اینکه حقیقت و مجاز باشد یا مشترک لفظی باشد یا منقول و ... چه باید کرد؟ آیا راهی برای تعیین و ترجیح یکی از احتمالات وجود دارد؟

اصولیین قبل از شیخ اعظم و بلکه برخی از اصولیین پس از شیخ از قبیل محقق رشتی در بدائع الافکار در این رابطه بحثهای مفصلی تحت عنوان تعارض احوال داشتند و هر کدام جانبی را برگزیده و به یک سلسله دلائل و شواهدی تمسک می کردند، فی المثل عده ای می گفتند که مجاز بودن از اشتراک لفظی بهتر است. به این دلیل که مجاز اغلب و اکثر است و اشتراک لفظی قلیل و نادر است «و الظن يلحق الشیء بالاعم الاغلب»، عده ای می گفتند که اشتراک لفظی بهتر است زیرا عند الاطلاق مجمل گردیده و بر هیچ معنایی حمل نمی شود و در نتیجه شنونده مصون از خطا است و ...

مرحوم آخوند می فرماید: تمام این وجوه و ادله یک سلسله استحساناتی و ملاحظات و اعتبارات عقلی (آنهم عقلی ظنی) بیش نیستند و حد اکثر احتمال یا مظنه را نتیجه می دهند که تازه اول کلام است. و باید دلیل بر حجیت آن بیاید که نیامده، پس هیچ کدام از این

۱- فوائد الاصول، ص ۳۴.

۲- اصول الفقه، ج ۱، ص ۳۰.

ص: ۹۸

استدلالات اعتبار و پشتوانه نداشته و دلیلی بر ارزشمندی آنها نیست.

آری اگر یکی از احتمالات و جوانب به حد ظهور عرفی رسید و یکی از این ادله برای ما ظهور و متفاهم عرفی درست کرد و به برکت آن کلام ظهور در یکی از احتمالات پیدا کرد، ظهور حجت است و مدرک آنها بنام قطعی عقلاء است ولی مادامی که به این حد نرسیده، ارزشی ندارد لذا طومار این بحث مفصل را درهم می‌پیچیم (۱) (و در اینجا بحث را به اتمام می‌رسانیم).

---

۱- در کتب قوانین ص ۳۱، الفصول ص ۳۹ و ۴۰، بدائع الافکار ص ۹۴ تا ۱۱۶ مبسوطا بحث شده است.

## مقدمه نهم حقیقت شرعی

امر نهم از امور مذکور در مقدمه پیرامون حقیقت شرعی است: تردیدی نیست در وجود حقایق زیر:

۱- حقایق لغویه: از قبیل: انسان، فرس، ماء، اسد و ... در عربی

۲- حقایق عرفیه عامه از قبیل: دابّه، طیاره، سیاره و ...

۳- حقایق عرفیه خاص یا اصطلاحیه مانند معرّف و حجت در منطق، حکومت و ورود و اماره و اصل و ... در اصول و ...

۴- حقیقت متشرعیه که در استعمالات مسلمین و پیروان شارع مقدس پس از رحلت رسول اکرم «ص» از الفاظ عبادات همین معانی شرعیه متبادر بوده و تا به امروز هم هست.

تمام این ها مسلم است ولی سخن در این است که:

آیا حقیقت شرعیه هم داریم یا نه؟ یعنی آیا الفاظی داریم که در عصر خود شارع مقدس و در لسان او و استعمال خود پیامبر «ص» (نه پیروان او) در معانی جدید و مستحدثه حقیقت شده باشند (به نحو وضع تعینی یا تعینی) یا چنین الفاظی نداریم؟ در رابطه با وجود و عدم وجود حقیقت شرعیه اقوالی است که به آن اشاره می شود عده ای بقول مطلق مثبت اند و عده ای مطلقاً نافی اند و عده ای هم مفصل اند که خود مفصلین چند گروهند. برخی میان الفاظ کثیر التداول و قلیل الاستعمال در لسان شارع تفصیل داده اند. و عده ای میان الفاظ عبادات و معاملات تفصیل داده اند و ... که تا شش قول گفته شده است.

مرحوم آخوند می فرمایند: قبل از هر سخنی بجا است که مقدمه ای بیان کنیم:

ص: ۱۰۰

همان طور که قبلاً گفته شد وضع دو قسم است: ۱- وضع تعینی ۲- وضع تعینی هم (که فرد یا گروه معین در آن دخالت دارند و واضع هستند) دو قسم است:

۱- وضع تعینی ابتدائی یا صریح و آن عبارتست از اینکه: از همان روز اول و از ابتداء امر قبل از هر استعمالی واضع صریحاً می گوید: من فلان لفظ را برای فلان معنا وضع کردم که از آغاز وضع و جعل و تسمیه مطرح است. مانند کاری که مصنفین و مؤلفین و مخترعین و مکتشفین و ... انجام می دهند که برای کتاب یا اختراع وسیله خویش نامی اختیار می کنند.

۲- وضع تعینی استعمالی: که سابقه نداشته و پیش از استعمال وضعی نبوده بلکه به نفس استعمال به قصد وضع، ایجاد می گردد و در تعریف آن گفته اند: وضع تعینی استعمال عبارتست از: استعمال لفظ در غیر موضوع له (منظور از غیر موضوع، معنای مجازی نیست بلکه مراد معنای جدید و مستحدثی است که تا به حال بر آن دلالت نکرده و در آن بکار نرفته) به نوع استعمال لفظ در موضوع له.

سؤال: نوع استعمال لفظ در ما وضع له چگونه است؟ جواب: این گونه است که به نفس لفظ از معنا حکایت می شود و متکلم به خود کلام آن معنا را می فهماند و بدون اینکه نیازی به قرینه داشته باشد مثل اسد نسبت به حیوان مفترس.

سؤال: نحوه استعمال مجازی چگونه است؟ جواب: بگونه ای است که لفظ به تنهایی و بدون ضمیمه مفید معنای مقصود نیست بلکه به کمک قرینه و به سبب آن حاکی از معنای مجازی است مانند اسد در رجل شجاع که بدون قرینه یرمی و مانند آن از لفظ اسد این معنا فهمیده نمی شود.

حال وضع تعینی استعمالی، استعمال لفظ است در معنای جدید به نوع اول (استعمالات حقیقی) نه به نحو دوم (استعمال مجازی) یعنی واضع یا مستعمل به نفس لفظ معنای جدید را می فهماند نه به سبب قرینه، تعینی می گویند چون معین کننده دارد، و استعمالی می گویند، چون به نفس استعمال وضع درست می شود و سابقه دار نیست و قبل از آن برای این معنا وضع نشده بود.

مثال: اعلام شخصیه نوعاً از این قبیل هستند، فی المثل خداوند به زید فرزندی عنایت

ص: ۱۰۱

کرده و او از قبل در ذهن خود تصمیم داشته که نام او را حسن بگذارد ولی به کسی ابراز نکرده و انشاء مستقیمی صورت نگرفته، و وقتی صاحب فرزند شد برای اولین بار می گوید:

فرزندم حسن را به من بدهید. به نفس این حسن گفتن و استعمال حسن در آن نوزاد فهماند که نام او حسن است.

[اغلب اصطلاحات جدید در هر علم و فن از این قبیل است فی المثل شیخ انصاری که مبتکر اصطلاح حکومت و ورود در علم اصول است، روز اول نفرمود که من واژه حکومت یا ورود را برای فلان معنا قرار دادم بلکه وقتی محقق رشتی از او پرسید: فلان قاعده از چه باب است؟ او فرمود: از باب حکومت است و با نفس استعمال واژه حکومت، معنای جدید را ایجاد کرد و بعد هم توضیح داد که مقصود من از حکومت فلان امر است.

یا فی المثل ملا صدرا «ره» که مبتکر اصطلاح حمل اولی و حمل شایع است و با آن، کثیری از معضلات را گره گشائی کرده است، روز اول نفرمود که من حمل اولی را در فلان معنا بکار می برم بلکه وقتی به معضلاتی برخورد کرد از قبیل: المعدوم المطلق لا یخبر عنه، الفعل لا- یخبر عنه، الحرف لا- یخبر عنه، فرمود این از باب حمل اولی است، آن از باب حمل شایع است و ... سپس مقصود خویش را بازگو کرد و ...]

سؤال: از کجا بفهمیم که متکلم از فلان کلمه معنای جدیدی را اراده کرده آنها به نوع اراده معنای حقیقی؟

جواب: از راه نصب قرینه که می گوید: مقصود من فلان و بهمان است.

سؤال: پس ما نحن فیه با مجاز چه فرقی دارد؟

جواب: فرق آنست که در مجاز تا قرینه نباشد حکایت و دلالتی نیست و لفظ به سبب قرینه و به کمک آن دال و حاکی است، مثل دلالت اسد به کمک یرمی نسبت به رجل شجاع، ولی در ما نحن فیه قرینه برای اصل اراده معنا نیست بلکه معنا از خود لفظ اراده می شود و قرینه برای تنبیه و کشف و آگاه کردن مخاطب از این امر است که مقصود من از لفظ فلان معنا است.

قوله: فافهم: اشاره به اینکه کسی میان دو نوع نصب قرینه خلط نکند و فرق آن دو را

ص: ۱۰۲

بفهمد.

(و لذا در وضع تعیینی استعمالی همان روز اول مقصود را بیان می کند و قرینه می آورد و در استعمالهای بعدی حکومت و ورود و ... نیازی به قرینه نیست. ولی در مجازات همیشه نیاز به قرینه است. فی المثل از بیان کلمه اسد بخواهیم رجل شجاع را اراده کنیم باید همیشه کلمه یرمی و مانند آن را بیاوریم.)

قوله: و کون: سؤال: با توجه به مطالب مذکور پس از اولین استعمال که مثلاً پدر می گوید: فرزندم حسن را بیاورید، یا شیخ اعظم می گوید: این از باب حکومت است و ... نه حقیقت است و نه مجاز، حقیقت نیست چون استعمال لفظ است در غیر ما وضع له، مجاز نیست چون این معنا از نفس لفظ اراده شده نه از قرینه. آیا استعمال قسم ثالثی هم دارد؟

جواب: قبول می کنیم که این استعمال نه حقیقی است و نه مجازی ولی اینکه اشکال ندارد. مگر وحی منزل است که استعمال دو قسم باشد؟ مگر ما التزام و تعهدی دادیم که استعمال دو قسم داشته باشد؟ خیر سابقاً گفتیم: ملاک در صحت و حسن یا قبح استعمال استحسان و استنکار طبع است و هر استعمالی را که طبع پسندید، صحیح است و لو حقیقت و مجاز نباشد و نیز سابقاً در امر ثالث و رابع مثال آوردیم که اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف یا مثل و ... باشد و گفتیم که این اطلاقات در الفاظ مهمل هم هست با اینکه در آنها اصلاً معنایی نیست که حقیقت باشد یا مجاز، ما نحن فیه هم از این قبیل است.

یعنی استعمال مذکور مطبوع و مقبول است. بتوانیم نامش را حقیقت و مجاز بگذاریم یا نتوانیم، نام گذاری مهم نیست؛ مهم اصل تحقق وضع تعیینی استعمالی است که مسلم شد.

قوله: اذا عرفت هذا: نتیجه مقدمه این شد که ما وضع تعیینی استعمالی هم داریم با توجه به این مقدمه می گوییم: اگر کسی در رابطه با الفاظ متداول در لسان شارع مقدس (از قبیل: صلاه، حج، و ...) ادعای یک چنین وضعی بنماید و بگوید شارع این ها را برای معانی شرعی و جدید به نوع وضع استعمالی وضع کرده است، ادعای بعیدی نبوده و کاملاً قابل قبول است. بلکه حتی اگر کسی ادعا کند که من قاطع به این امر هستم و یقین دارم به وضع کذائی در رابطه با الفاظ مذکور، ادعای گزافی نکرده و زیاده روی ننموده است.

ص: ۱۰۳

پس مدعای ما اینست که: الفاظ صلاه و صوم و حج و ... در لسان شارع دارای وضع تعیینی استعمالی هستند. یعنی شارع این ها را در معانی جدید استعمال کرده است آنها به نوع استعمال در معنای حقیقی یعنی با نفس این استعمال وضع درست می شود.

مثال: شارع فرموده: «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»\* و در جای دیگر مقصودش از این صلاه را بیان کرده آنجا که فرموده: «صَلُّوا کَمَا رَأَيْتُمُونِی اصْلِی» یا فرموده «لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»، و جای دیگر مراد را به این کلام بیان کرده: «خُذُوا عَنی مَنْاسِکَکُمْ»، یا فرموده: «أَتُّوا الزَّکَاةَ»\*، و جای دیگر منظور را روشن کرده که: «فِیما سَقَتِ السَّماءُ العِشرَ و فِیما سَقَى بالدِوالِ نِصفَ العِشرِ و ...» مرحوم آخوند برای اثبات مدعای مذکور یک دلیل و یک مؤید می آورند:

اما دلیل: به یک امر وجدانی یعنی تبادر استدلال می کنند: تردیدی نیست که از الفاظ مذکور (صلاه و صوم و ...) در محاورت و مکالمات خود شارع مقدس همین معانی جدید به ذهن مسلمین تبادر می کرده. یعنی وقتی پیامبر بالای منبر برای مردم راجع به حج یا نماز و ... سخن می گفت، مسلمین می فهمیدند که مرادش آن عبادتهای معین است (این صغری) و تبادر هم که نشانه حقیقت بودن است (کبری) و قبلا- این کبرای کلی تثبیت شد. پس الفاظ مذکور در معانی شرعیه و در استعمالات خود شارع حقیقت هستند. «نتیجه»

به این دلیل اشکالاتی وارد شده:

۱- ما امروزه از کجا می توانیم ثابت کنیم که در آن عصر از این الفاظ همین معانی که به ذهن ما می آید، به ذهن پیروان شارع می آمد؟ شاید در عصر متشرعه و پس از رسول «ص» چنین شده پس حقیقت شرعیه ثابت نشد.

۲- فرضا با قبول چنین تبادری، می گوئیم: هر تبادری که نشانه حقیقت بودن نیست، باید تبادر از حاق لفظ و بدن کمک هر نوع قرینه ای باشد، و اثبات این امر نیز مشکل است از کجا بتوانیم ادعا کنیم که در آن زمان از این الفاظ همین عبادات متبادر بوده آنها از نفس لفظ و بدون قرینه؟ شاید مع القرینه بوده است؟

۳- با فرض قبول تبادر حاقی، می گوئیم: دلیل از مدعا اعم است، زیرا مدعا وضع تعیینی استعمال است، ولی دلیل هم با وضع تعیینی ابتدائی می سازد و هم با وضع

ص: ۱۰۴

استعمالی و هم با وضع تعینی، حال وضع ابتدائی هم که مردود باشد.

(به این دلیل که اگر چنین وضعی صورت گرفته بود حتماً ثبت می شد و در تاریخ نقل می شد و بدست ما هم می رسید درحالی که یکجا همچنین نقلی نیست.)

ولی دو احتمال دیگر وجود دارد، و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. پس این دلیل قابل مناقشه است.

ولی دلیل برهانی نیست. تا مرحوم آخوند محکوم شود، بلکه دلیل وجدانی است و وجدان و یافته ها و سلیقه هر کسی با دیگران متفاوت است در اینجا به سلیقه آخوند تبادر هست و او حق استدلال دارد ولی به سلیقه ما تبادر مشکوک است ...

و اما مؤید: تردیدی نیست در اینکه شارع مقدس الفاظ صلاه و صوم و ... را در معانی شرعی و عبادات خاصه استعمال کرده است. ولی سخن در نحوه استعمال است که چگونه استعمال کرده؟ چهار احتمال وجود دارد:

۱- به نوع وضع تعینی ابتدائی که این احتمال کرارا ابطال شد.

۲- به نحو وضع تعینی استعمالی که این احتمال همان مدعای ما است.

۳- به نحو وضع تعینی: یعنی مدتی بطور مجاز استعمال می کردند و سپس در اثر کثرت استعمال به درجه حقیقت رسید.

۴- به نحو حقیقت متشرعیه: یعنی در تمام مدت زندگی شارع مقدس «ص» الفاظ در معانی شرعی مجازاً بکار می رفت و بعدها در عصر متشرعیه به پایه حقیقت بودن رسیدند.

حال اگر احتمال سوم و چهارم را در نظر بگیریم ناچاریم از اینکه بگوئیم: مدتی این الفاظ در این معانی به نحو مجاز استعمال می شد و مجاز بر مسلک [مشهور] اگرچه ما قبول نداریم و تابع استحسان طبع می دانیم کما مرّ [نیازمند قرینه ای از قرائن و علائق مجازیه است. و وقتی ما الفاظ را مورد بررسی قرار دهیم به مواردی برمی خوریم که میان معنای لغوی و شرعی هیچ گونه مناسبت و علاقه ای وجود ندارد.

فی المثل صلاه در لغت به معنای دعا آمده و در شرع به معنای عبادت مخصوصه آمده (مجموعه ای از اقوال، اکوان و هیئات) و میان آن دو علاقه مشابَهت وجود دارد، نه علاقه



ص: ۱۰۵

سبب و مسبب و نه حال و محل و ...

قوله: و مجرد: اگر کسی بگوید که یکی از علائق مجازی، علاقه جزء و کل است یعنی لفظی که برای جزء وضع شده مجازا در کل و مجموع استعمال می شود و در ما نحن فیه این علاقه وجود دارد. زیرا صلاه در لغت به معنای دعا است. دعاء جزء عبادت معروف است نماز مشتمل بر دعا است. و لفظ صلاه که برای جزء (دعا) وضع شده مجازا در کل (عبادت معلومه) استعمال شده است. پس چه مانعی دارد که استعمال مجازی باشد و علاقه اش علاقه جزء و کل باشد؟

مرحوم آخوند می فرماید: علاقه جزء و کل دو شرط اساسی دارد که در ما نحن فیه هیچ کدام وجود ندارد:

۱- هر جزئی را نمی توان مجازا بر کل اطلاق کرد، بلکه باید جزء از اجزاء رئیسیه و اصلیه باشد، فی المثل انگشت بر انسان اطلاق نمی شود. ولی رقبه بر انسان اطلاق می شود و می گوئیم: اعتق رقبه ...

۲- کل و مجموع هم باید مرکب حقیقی باشد مثل انسان که مرکب حقیقی است.

و در ما نحن فیه نه جزء از اجزاء رکنیه است (زیرا دعا برفرض جزء نماز باشد، جزء مستحبی است و برفرض که واجب باشد واجب غیر رکنی است. و نه کل صلاه مرکب حقیقی است [زیرا که صلاه مجموعه ای از مقولات گوناگون از مقوله این و کیف مسموع و مبصر و ... است].

بلکه مرکب اعتباری است و شارع مقدس این مجموعه را یک واحد قرار داده است.

پس از این قرینه هم محروم شدیم.

آنگاه اگر وضع تعینی یا احتمال چهارم را اخذ کنیم باید بپذیریم که مدتی استعمال مجاز بوده و مجاز مستلزم قرینه است و در مثل صلاه که مثال بارز مسئله است قرینه پیدا نشده فاللزام باطل فالملزم مثله یعنی احتمال ۳ و ۴ هم باطل است. در نتیجه وضع تعینی استعمالی متعین است [این یک استدلال جدلی است و تکیه کرده روی مطلبی که از مسلمات خصم است و آن نیازمندی مجاز به قرینه است و این دلیل، سبب اسکات خصم

ص: ۱۰۶

است، و برهانی نیست تا موجب اقناع نفس شود، و بر این اساس آن را مؤید قرار دادند نه دلیل.]

قوله: هذا كله: به طور کلی ما پنج دسته الفاظ و عناوین داریم:

۱- اعیان خارجی از قبیل: میته، دم، لحم، منی، بول و ...

۲- عناوین اعتباریه، از قبیل: ملکیت، رقیقت، حریت، زوجیت و ...

۳- عناوینی که از افعال اختیاریه هستند و از معاملاتند، از قبیل: نکاح، بیع، اجاره و ...

۴- عناوینی که از معاملات بالمعنی الاعم هستند، از قبیل: عدالت، فسق، خلع، مبارات و ...

۵- عناوینی که اسم برای عبادات هستند از قبیل: صلاه، صوم، حج و ...

موارد ۱ و ۲ و ۳ جای بحث ندارد و حتما از آنها در لسان کتاب و سنت همان معانی لغوی و عرفی اراده شده است. انما الکلام در بخش ۴ و ۵ می باشد، در رابطه با این ها هم دو مبنا وجود دارد:

۱- معانی این الفاظ یک سلسله معانی جدید و مستحدثی بوده و از مخترعات شارع مقدس اسلام است. مباحثی که تا به حال داشتیم بر این مبنا بود و نظر ما این بود، که وضع تعینی استعمالی دارند.

۲- معانی این الفاظ جدید و تازه نیستید بلکه یک سلسله معانی قدیمه بوده و از گذشته های دور در ادیان و شرائع پیشین و امتهای سلف وجود داشته است و پیامبر «ص» هم در همان معانی بکار برده است.

آیات فراوانی گواه این مطلب هستند، به عنوان نمونه

۱- قوله تعالی: **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ. (۱)**

از این آیه فهمیده می شود که روزه مخصوص امت اسلام نیست بلکه در امتهای قبلی هم بوده، پس یک عبادت تازه و یک معنای جدیدی نیست بلکه کاملا سابقه دار است.

۲- قوله تعالی: **وَ أَدِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ ... (۲)** از این آیه هم فهمیده می شود که حج از

۱- سوره بقره، آیه ۱۸۳.

۲- سوره حج، آیه ۲۷.

ص: ۱۰۷

مخترعات اسلام نیست بلکه در زمان ابراهیم هم بوده و قدیم است.

۳- قوله تعالی: وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (۱) باز دانسته می شود که صلاه و زکات هم در شریعت جناب عیسی (ع) بوده و مخصوص اسلام نیست.

[رد این شاهد: جناب محمد فرزند مرحوم آخوند رحمه الله علیها در حاشیه به استشهاد پدر اعتراض کرده و فرمود: اصل این عبادات قبل از اسلام هم بوده اما انبیاء سلف نوعاً عرب زبان نبودند و به لغت عبرانی یا سریانی سخن می گفتند. ابراهیم که عرب زبان نبوده، نوح، عیسی، موسی، آدم و ... که عرب زبان نبودند. تنها جناب هود و صالح و شعیب و اسماعیل و حضرت ختمی مرتبت عرب زبان نبودند. (۲) و معلوم نیست که قبل از اسلام آن عبادت مخصوص نامش حج یا صلاه و ... بوده، بلکه به لغات دیگری بوده و اولین کسی که در عربی این الفاظ و اسامی را برای آن عبادات قرار داد، شارع اسلام بود.

پس نسبت به این الفاظ معانی جدیدی است].

حال ما کاری به این شاهد و اعتراض نداریم. ما می گوئیم اگر این احتمال را بپذیریم که این عبادات و معانی قبل از اسلام هم وجود داشته [چنانکه قاضی ابی بکر باقلانی در مقدمه دهم مبحث صحیح و اعم پذیرفته کما سیأتی] نتیجه می گیریم که الفاظ مذکوره حقائق لغویہ هستند نه شرعیہ.

قوله: و اختلاف: اگر کسی بگوید: قبول داریم که این عبادات قبلاً هم وجود داشته ولی میان حج و صلاه و ... در شرایع سابق با این عبادات در اسلام تفاوت از زمین تا آسمان است. یعنی از نظر کمی و کیفی، خصوصیات، اجزاء و شرائط خیلی با هم متفاوتند. آنگاه ادعا می کنیم که این مجموعه با این اجزاء و شرائط معینی که در اسلام وجود دارد و نامش صلاه یا حج و ... است، در ادیان قبلی نبوده پس این مجموعه جدید و از مخترعات شارع است.

در جواب می گوئیم: ما هم قبول داریم که این تفاوتها هست ولی تمام آنها مربوط به

۱- سوره مریم، آیه ۳۱.

۲- بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۳۲، روایت ۲۴؛ و ص ۴۲، روایت ۴۴ و ۴۶ و ۴۷؛ و ص ۴۳ روایت ۴۸.

ص: ۱۰۸

مصادیق گوناگون یک ماهیت است یعنی ماهیت صلاه همیشه یکی است ولی در هر زمانی مصادیقی دارد و به شکلی محقق می شود. [مثل انسان که یک ماهیت کلی به نام حیوان ناطق دارد ولی مصادیق آن از لحاظ رنگ، نژاد، زبان و ... متفاوت است.]

بهترین شاهد بر اینکه اختلاف افراد ربطی به تعدد ماهیت ندارد، این است که همین نماز در شریعت اسلام به حسب حالات گوناگون مکلفین مصادیق مختلفی دارد نماز مسافر و حاضر، نماز متمکن از همه اجزاء و شرائط تا نماز غرقی که به اشاره برگزار می شود حال آیا نماز در اسلام دارای صد ماهیت است؟ خیر یک ماهیت است ولی مصادیق گوناگونی دارد. و هکذا نسبت به ادیان و شرائع گوناگون. پس باز هم عبادات مذکور و معانی فوق الذکر حادث و جدید نیستند بلکه قدیمی اند.

قوله: ثم لا یذهب: نتیجه احتمال حقایق لغویه بودن آنست که کسی نمی تواند بگوید: ما یقین به حقیقت شرعیه بودن این الفاظ داریم. نه تنها مجالی برای ادعای قطع نیست، بلکه جای ادعای وثوق و اطمینان هم نیست چرا که وثوق به عدم آن پیدا می شود.

قوله: ولا لثوهم: مثبتین حقیقت شرعیه به وجوهی تمسک کرده اند. [که در معالم الاصول ذکر شده (۱)].

حال این وجوه اولاً فی نفسها ناتمام هستند و ثانیاً می خواهیم بگوئیم که: بر فرض تمامیت این ها بر مبنای اول قابل استدلال اند، ولی بر مبنای دوم باز جای توهم این وجوه نیست و نوبت به آنها نمی رسد چون اصل مبنا و مفروض را تخریب کرده و منکر حقیقت شرعیه و مدعی حقیقت لغویه شده ایم.

قوله: و منه انقدح: کثیری از اصولیین از راه وضع تعینی درصدد اثبات حقیقت شرعیه برآمده اند.

ما می گوئیم: بنا بر احتمال حقیقت لغوی بودن، نوبت به وضع تعینی هم نمی رسد.

قوله: و مع الغض: اگر از این احتمال چشم پوشی کرده و بپذیریم که معانی مذکور، جدید و مستحدث می باشند.

ص: ۱۰۹

(انتظار داشتیم بلافاصله مرحوم آخوند به سراغ مبنای خود رفته و بفرمایند: وضع تعینی استعمالی مسلم است ولی اصلاً از آن سخنی نگفته و عدول کرده اند و مبانی دیگران را گرفته و می فرمایند: انصاف اینست که انکار و منع وضع تعینی الفاظ شرعیه (آنهم به این شکل که در استعمالات مجموع شارع و پیروان او باشد) مکابره و زور گوئی است و این امر قابل انکار نیست. آری ادعای این مطلب که وضع تعینی تنها از استعمالات شارع مقدس و در لسان او پیدا شده ممنوع است و ما قبول نداریم.

قوله: فتأمل: اشاره به اشکالهای متعددی است که بر آخوند (ره) وارد است.

۱- تا به حال سخن از وضع استعمالی بود ولی حالا سخن از وضع تعینی است، چرا عدول کردید؟!

۲- شما در مؤیدی که قبلاً آوردید وضع تعینی را رد کردید ولی حالا قبول می کنید!!

۳- اگر وضع تعینی در لسان شارع و پیروان او شد که حقیقت شرعیه ثابت نمی شود، بلکه حقیقت متشرعیه ثابت می گردد، مگر کسی بگوید: میزان در حقیقت شرعیه ثبوت علاقه وضعیه در عصر شارع است و اما در خصوص لسان پیامبر بودن دلیل ندارد بنابراین اشکال سوم به آخوند ره وارد نیست. پس معمای حقیقت شرعیه لا ینحل باقی ماند، مرحوم آخوند منکر حقیقت شرعیه به اصطلاح معروف هستند.

قوله: و اما الثمره: ثمره عملی بحث از حقیقت شرعیه کجا ظاهر می شود؟ فایده ثبوت آن چیست؟ نتیجه عدم ثبوت آن کدام است؟ می فرماید: ثمره این نزاع در مورد الفاظی که در لسان شارع بدون هیچ قرینه ای استعمال می شوند، ظاهر می گردد. بیان ذلک:

گاهی الفاظ صلاه و حج و ... در لسان شارع به کمک قرینه در معنای لغوی خود استعمال می شوند در اینجا ما تابع قرینه بوده و آنها را بر معانی لغوی خود حمل کنیم و در این بخش میان ثبوت و عدم ثبوت حقیقت شرعیه فرقی وجود ندارد.

و گاهی این الفاظ در استعمالات شارع به کمک قرینه در معانی شرعی و جدید استعمال می شوند. با این فرض نیز تابع قرینه بوده و موافق و مخالف، این الفاظ را بر معنای شرعی حمل می کنند.

ص: ۱۱۰

ولی گاهی این الفاظ در کلام شارع مجرد از هر قرینه ای بکار می روند، مثلاً می فرماید:

صلّ عند رؤیه الهلال و ما نمی دانیم که آیا منظور معنای لغوی است. یعنی در هنگام رؤیت هلال و شب اول ماه دعا کردن واجب یا مستحب است. یا اینکه منظور معنای شرعی است. یعنی به هنگام دیدن ماه دو رکعت نماز واجب یا مستحب است؟ در این گونه استعمالات ثمره ظاهر می شود و آن اینکه: منکرین حقیقت شرعیه این الفاظ را بر معانی لغوی آنها حمل می کنند و می گویند: مراد شارع دعا کردن است و طرفداران حقیقت شرعیه این ها را بر معنای شرعی حمل می کنند و می گویند: مراد شارع دو رکعت نماز است.

اما این مقدار کافی نیست و مسئله صوری دارد تنها در یک صورت جای حمل بر معنای شرعی است.

بیان مطلب: بر مسلک ثبوت حقیقت شرعیه در عصر شارع دو پدیده اتفاق افتاده است.

۱- وضع: به نحو تعینی استعمالی باشد یا تعینی

۲- استعمال: شارع در مثل مثال مذکور این الفاظ را استعمال کرده است.

حال در رابطه با تاریخ حدوث این دو حادث سه صورت متصور است.

۱- تاریخ پیدایش وضع پس از تاریخ تحقق استعمال است. یعنی وضع و حقیقت شرعیه شدن در سال دوم بعثت «مثلاً» اتفاق افتاده ولی استعمال و گفتن: «صل عند رؤیه الهلال» در سال اول. بعثت «مثلاً» صورت پذیرفته. در این فرض و لو ما مثبت باشیم، حق نداریم صلّ را بر معنای شرعی حمل کنیم. زیرا که معنای شرعی بعداً درست شده و این استعمال قبلاً انجام شده و چون قرینه ای هم ندارد بر همان معنای لغوی حمل می گردد. و در این فرض ثمره ظاهر نمی شود.

۲- عکس صورت اول یعنی تاریخ استعمال پس از تاریخ وضع است فی المثل وضع در سال دوم بعثت و استعمال در سال سوم واقع شده تنها در این فرض است که لفظ «صلّ» بر معنای شرعی حمل می شود چون استعمال پس از منقول شدن و وضع برای معنای جدید است و من بعد اگر بدون قرینه آمد بر همین معنای جدید حمل می شود و ثمره مذکور

ص: ۱۱۱

مخصوص این صورت است.

۳- صورت جهل و شک در تاریخ وضع و استعمال یعنی علم اجمالی داریم به پیدایش دو پدیده ولی در تقدم و تأخر آنها شک داریم خود این صورت سه فرض دارد:

۱- هر دو مجهول التاريخ هستند.

۲- وضع معلوم التاريخ است ولی استعمال مجهول التاريخ است.

۳- عکس صورت دوم، ولی حکم تمام این ها یکی است. حال حکم این صور چیست؟

آیا در موارد شک هم ثمره ظاهر می شود؟ دو راه پیشنهاد شده ولی هر دو باطل است:

راه اول اصاله تأخر الاستعمال: شک داریم که آیا استعمال قبل از وضع بود. یا پس از آن؟ احتمال می دهیم که متأخر باشد. لذا از اصل مذکور استفاده کرده و بنا را بر متأخر بودن استعمال می گذاریم در نتیجه باز هم ببر معنای شرعی حمل می شود مثل صورت علم به تأخر استعمال. مرحوم آخوند به این طریقه دو ایراد اساسی دارند:

ایراد اول: اصل شما معارض دارد زیرا همان طور که احتمال می دهیم استعمال متأخر باشد، همچنین احتمال هم می دهیم که وضع متأخر باشد و «الاصل تأخر الوضع» و نتیجه این اصل حمل بر معنای مجازی است، و دو اصل مذکور با یکدیگر تعارض [بالذات قابل جمع نیستند یا بالعرض و در سایه علم اجمالی] و تساقط می کنند پس جای اصاله تأخر الاستعمال هم نیست.

ایراد دوم: منظورتان از این اصل چیست؟ آیا یک اصل شرعی به نام استصحاب را اراده می کنید؟ یا یک اصل عقلانی مقصودتان است؟ هر کدام که باشد مبتلا به اشکال است. اما اصل شرعی استصحاب: چه چیز را استصحاب می کنید؟ آیا عنوان تأخر استعمال را که یک امر وجودی است استصحاب می کنید؟ اگر منظورتان این باشد باید گفت که این استصحاب جاری نیست زیرا در استصحاب یقین سابق معتبر است و شما هیچ وقت یقین به تأخر نداشتید از اول شک در تأخر استعمال داشته و دارید پس نسبت به تأخر ارکان استصحاب ناتمام است و جاری نمی شود اگر عنوان عدم حدوث استعمال را که یک عنوان عدمی است استصحاب می کنید و می گوئید: در ازل که استعمالی نبوده شک

ص: ۱۱۲

می‌کنیم که قبل از وضع و حقیقت شرعی شدن استعمال محقق شد یا نه؟ استصحاب عدم تحقق استعمال قبل از وضع جاری می‌شود: اگر این باشد خواهیم گفت:

اولا این اصل مثبت است زیرا که اثر شرعی مستقیما بر مستصحب شما مترتب نیست بلکه بر واسطه عقلی مترتب است، یعنی وقتی استصحاب کردیم، عدم حدوث را تا هنگام وضع نتیجه آن است که استعمال، بعد از وضع و متأخر از آن است. و این واسطه غیر شرعی است آنگاه می‌گوئیم. پس معنای شرعی مراد است و ... و مبسوطا در باب استصحاب خواهد آمد که لوازم و ملزومات و ملازمات و مقارنات عقلی و عادی و عرفی با استصحاب ثابت نمی‌شود و تنها اثر شرعی است که مترتب می‌شود و اصل مثبت حجت نیست.

و ثانيا بر فرض حجیت، مبتلا به معارض است. زیرا در طرف وضع هم می‌توان گفت:

«الاصل تأخر الوضع»، یا «عدم حدوث الوضع قبل الاستعمال...» و در اثر معارضه ساقط می‌شود.

و اما اصل عقلانی: اگر منظور تان این است که بناء عملی و سیره عقلاء عالم در محاورتشان بر این امر مستقر شده که در فرض شک در تأخر استعمال بنا را بر تأخر آن می‌گذارند، و اصل مذکور پشتوانه عقلانی دارد خواهیم گفت: بناء عقلاء باید احراز شود و ما به آن یقین داشته باشیم و گرنه ارزش ندارد و در ما نحن فیه چنین بنائی محرز نیست بلکه چهار احتمال وجود دارد:

۱- بنا را بر تأخر استعمال بگذارد.

۲- بنا را بر تأخر وضع بگذارد.

۳- بنا را بر تقارن بگذارد.

۴- بنا را بر هیچ کدام نگذارد و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال

راه دوم: اصاله عدم النقل: عقلاء عالم بنا را بر این می‌گذارند که اگر استعمالی شده درحالی که نمی‌دانیم حین الاستعمال لفظ منقول شده بود یا نه باید بنا را بر عدم نقل بگذاریم نتیجه این اصل آنست که استعمال مذکور بر معنای لغوی حمل می‌شود عکس نتیجه ای که



ص: ۱۱۳

از راه اول گرفتیم.

مرحوم آخوند این طریقه را هم قبول ندارند زیرا اگر مراد از این اصل استصحاب عدم نقل باشد [که در ازل نقلی نبود تا حین استعمال هم ان شاء الله نقلی محقق نشده]، اصل مثبت است چون نتیجه اش آنست که نقل متأخر از استعمال است پس این لفظ در معنای لغوی استعمال شده و دعا واجب است و اگر مراد از این اصل یک اصل عقلائی باشد که هست می گوئیم گرچه ما اصل مطلب را قبول داریم و یکی از اصول عقلائیه اصاله عدم النقل است برخلاف اصل تأخر استعمال که بناء عقلاء در آن محرز نشد ولی در ما نحن فیه جای این اصل نیست،

بیان ذلک: همان طور که مرحوم مشکینی در حاشیه متعرض شده سه صورت متصور است:

۱- یقین داریم که فلان لفظ در اصل لغت برای فلان معنا وضع شده ولی شک داریم که بعدها از آن معنا به معنای دیگر نقل داده شده یا نه؟

۲- یقین داریم که معنای فعلی فلان لفظ فلان چیز است ولی نمی دانیم که از روز اول همین معنا بوده یا اینکه قبلاً معنای دیگر داشته و الآن منقول شده و معنای جدید دارد اینجا جای اصاله عدم النقل نیست زیرا استصحاب قهقری است و در جای خود ثابت شده که این استصحاب حجت نیست

۳- یقین داریم که در اصل لغت معنایی داشته و یقین هم داریم که از آن معنا به معنای دیگری منتقل شده ولی در تاریخ نقل شک داریم که مقدم بر استعمال است یا مؤخر از آن؛ نه در اصل نقل.

حال قدر مسلم از بناء عقلاء بر اصاله عدم النقل همان صورت اول است که در اصل نقل شک داریم و محل بحث ما صورت سوم است و در اینجا بنائی بر عدم نقل وجود ندارد.

قوله: فتأمل: اگر کسی مناقشه کند که: شاید در اینجا هم بناء عقلاء باشد خواهیم گفت:

شاید و احتمال کافی نیست باید بناء عقلائی به نحو قطع و یقین احراز شود و محرز نیست و شک در حجیت هم مساوی با عدم حجیت است. پس در فرض شک ثمره ای ظاهر نشد.

حکم این موارد را باید از خارج و به دلایل اجتهادی یا اصول عملیه روشن سازم.

ص: ۱۱۴

## مقدمه دهم صحیح و اعم

## اشاره

امر دهم از امور مذکور در مقدمه کفایه، مبحث مهم صحیح و اعم است این مبحث دو شاخه دارد:

۱- الفاظ عبادات: از قبیل صلاه- صوم- حج و ...

۲- الفاظ معاملات: به معنای اعم کلمه که مطلق توصلیات را شامل شود. بخش دوم چندان مهم نیست و ثمره زیادی هم ندارد و در پایان این مباحث خواهد آمد. عمده بخش اول است و لذا مشهور، عنوان بحث را با الفاظ عبادات شروع می کنند

مرحوم آخوند هم از مشهور پیروی کرده و می فرماید: اصولیین اختلاف دارند در اینکه آیا الفاظ عبادات برای خصوص عبادات صحیحه اسم گذاری شده اند؟ و یا برای اعم از صحیح و فاسد نامگذاری شده اند؟ (معنای کلمه صحیح و فاسد و اعم بعدا در مقدمه دوم از مقدمات این مبحث خواهد آمد.) ضمنا سخن در اسم گذاری و وضع است که جداگانه ثمره داشته و خواهد آمد، وگرنه در مقام امثال تردیدی نیست که مکلف باید عبادت صحیح و با همه اجزاء و شرائط انجام دهد و حق ندارد و به عمل فاسد بسنده کند.

در مسئله اقوالی وجود دارد که عمده آنها دو قول است:

۱- گروهی صحیحی شده و می گویند: الفاظ عبادات بر خصوص عبادات صحیحه اطلاق می شود.

۲- و گروهی اعمی گردیده و می گویند: این الفاظ برای اعم از صحیح و فاسد اسم شده اند.

ص: ۱۱۵

مرحوم آخوند می فرماید: قبل از بیان ادله طرفین و نفی و اثبات و اختیار قول حق و اقامه دلیل بر آن پنج امر را به عنوان مقدمات مبحث صحیح و اعم می آوریم.

### مقدمات بحث

#### الف) رابطه بحث صحیح و اعم با بحث حقیقت شرعی

قوله: و منها: امر اول در مبحث حقیقت شرعی به سه مبنا در رابطه با الفاظ عبادات اشاره شد

۱- عده ای طرفدار ثبوت حقیقت شرعی بودند

۲- عده ای منکر ثبوت حقیقت شرعی و طرفدار حقیقت متشرعی بودند

۳- عده ای هم مثل قاضی ابی بکر باقلانی می گفتند: این معانی یک معانی جدید نیست تا سخن از حقیقت شرعی یا متشرعی به میان آید، بلکه معانی قدیمه بود و این الفاظ در این معانی حقائق لغویه هستند

حال این سؤال مطرح است که آیا هر سه گروه حق شرکت در این بحث (صحیح و اعم) دارند؟ یا اینکه برخی حق شرکت دارند؟

الف) گروه اول و مثبتین: این گروه قطعاً حق دارند در این بحث شرکت کنند، زیرا اینان اصل اسم گذاری و وضع را قبول دارند، آنگاه بجا است که با هم بحث کنند که؛ شارع مقدس این الفاظ را برای خصوص عبادات صحیح و وضع کرده و نام گذاشته؟ یا برای اعم از صحیح و فاسد؟ عده ای صحیحی شوند، عده ای اعمی و عده ای مفصل و با یکدیگر بحث کنند.

ب) گروه دوم یا منکرین: شرکت دادن این گروه در بحث صحیح و اعم مشکل است.

زیرا اینان اصل وضع و اسم گذاری را از سوی شارع انکار می کنند و عقیده دارند که شارع مقدس تا آخر عمر مجازاً این ها را در معانی جدید به کار برده و بعدها حقیقت شدند و در عصر شارع اصلاً وضعی نبوده تا بحث کنیم که برای صحیح وضع کرده یا برای اعم.

سؤال: آیا هیچ راهی برای شرکت این گروه در این بحث وجود ندارد؟

ص: ۱۱۶

جواب: نهایت چیزی که می توان گفت و این ها را در بحث شرکت داد یک راه است که تنها در مقام تصور و ثبوت قابل تصویر است و اما در مقام اثبات و تصدیق قابل استدلال نیست و مردود است

اما مقام ثبوت و تصویر شرکت اینان در بحث: بر مبنای منکرین تردیدی نیست در اینکه استعمال الفاظ عبادات در معانی شرعیه به نحو مجاز بوده و تا آخر عمر حضرت رسول هم این مجازیت باقی بود. ولی سخن در این است که اصل در بین استعمالهای مجازی کدام است؟ آیا اصل استعمال در خصوص عبادت صحیح است؟ یا اصل استعمال در اعم است؟

منظور ما از اصل اینست که: روز اولی که شارع مقدس الفاظ عبادات را مجازا در معنای شرعی آنها بکار برد میان کدامیک از این دو معنا (صحیح و اعم) با معنای لغوی این الفاظ، رعایت مناسبت نموده و ملاحظه قرینه نموده و ابتداء در کدامیک استعمال کرد؟ آیا ابتداء میان معنای لغوی با خصوص عبادت صحیح رعایت علاقه نمود، و اولین بار لفظ را در خصوص صحیح استعمال کرد و البته بعدها در اعم از صحیح و فاسد هم استعمال کرده و لکن در این استعمال مجازی، مناسبت میان معنای لغوی و این معنا در نظر گرفته نشده بلکه مناسبت با مجاز اولی (خصوص صحیح) را لحاظ کرده (که علاقه مشابهنه و مشاکلت نماز فاسد با نماز صحیح باشد) و لفظ را در مجاز دوم هم استعمال کرده؟ این را در اصطلاح علم بیان سبک مجاز از مجاز گویند.

یا در روز نخستین میان معنای اعم و معنای لغوی مراعات قرینه کرده و در آن استعمال کرد و البته بعدها در صحیح هم مجازا بکار برد ولی با ملاحظه علاقه مشابهنه میان صحیح و اعم؟ مجاز اول را مجاز اصلی و مجاز دوم را مجاز فرعی و تابع می گوئیم.

صحیحی ها می گویند: شارع مقدس ابتداء و بالاصاله مناسبت میان لغت و خصوص صحیح را در نظر گرفته و لفظ را در آن استعمال کرد و صحیح معنای اولی و اصلی در شرع است، و استعمال در اعم تبعی است. و اعمی می گوید: روز اول میان لغت و اعم مراعات قرینه شده و بعدها در صحیح هم استعمال شده،

ص: ۱۱۷

سؤال: این بحث چه ثمره ای دارد؟ هر دو مجاز را اصلی و در عرض هم بگیریم و بگوییم: هر دو با ملاحظه با معنای لغوی مورد استعمال قرار گرفته اند؟ یا یکی را اصلی و دیگری را فرعی و در طول هم بدانیم؟ چه فرق دارد؟

جواب: ثمره اینجا ظاهر می شود که اگر در لسان شارع الفاظ عبادات استعمال شد و قرینه صارفه هم اقامه کرد و معلوم شد که معنای لغوی مرادش نیست، ولی قرینه معینه بر یکی از دو مجاز نیاورد، اینجا اگر دو مجاز در عرض هم باشند کلام شارع مجمل گردیده و بر هیچ کدام حمل نمی شود. ولی اگر در طول هم بودند این کلام بر مجاز اصلی و اولی حمل می شود و می گوئیم که منظور شارع فلان معنا است و او نیاز به تعیین ندارد ولی اراده معنای مجازی دوم و فرعی محتاج به قرینه معینه است.

قوله: و انت خیر: مقام اثبات و تصدیق: قبول این تصویر در گرو احراز دو امر است:

۱- بدانیم که روز اول میان معنای لغوی با یکی از صحیح و اعم رعایت مناسبت شده نه با هر دو یا دیگری.

۲- مقدمه: هر مجازی دو قرینه لازم دارد (۱) صارفه از معنای حقیقی (۲) معینه نسبت به معنای مجازی، منتها گاهی یک قرینه دو کار انجام می دهد، مثل یرمی در رأیت اسدا یرمی که هم صارفه از اراده حیوان مفترس است و هم معینه نسبت به رجل شجاع که منظور، پلنگ و ببر و ... نیست.

با توجه به این مقدمه اگر برای ما احراز شود که بناء عملی شارع بر این مستقر شده که هر کجا قرینه دیگری بر تعیین نیاورد و تنها به قرینه صارفه اکتفا کرد، همان مجاز اصلی مراد او است. و مجاز فرعی قرینه معینه هم می طلبد [و در واقع شارع برخلاف قاعده مذکور در مقدمه که هر مجاز دو قرینه می طلبد، عمل کرده و در مجاز اصلی به یک قرینه اکتفا کرده است]. متأسفانه هیچ کدام از دو مطلب مذکور ثابت و محرز نیست و مجرد ادعا است لذا ارزشی ندارد پس منکرین حق شرکت در این بحث را ندارند.

[نکته: اگرچه اینجا سخن از شرکت دادن گروههای مختلف است ولی در آینده در مباحث مختلف از دو مبنای صحیح و اعم استفاده کرده و اصلاً کاری به این بحثها ندارند.]

ص: ۱۱۸

قوله: و قد انقدح: گروه سوم: به عقیده کسانی مثل قاضی ابو بکر محمد بن الطیب المالکی الاشعری البصری البغدادی الباقلانی (۱) الفاظ عبادات نه حقیقت شرعیه اند و نه متشرعیه، بلکه این ها حقایق لغوییه اند البته این سخن دو گونه تفسیر شده.

۱- منظور این است که همین عبادات و معانی شرعیه قدیم بوده و از ادیان سابقه تا اسلام ادامه داشته است.

۲- منظور این باشد که این معانی از مخترعات شارع اسلام است و جدید می باشند ولی لفظ صلاه و صوم و ... در این معانی بکار نرفته بلکه شارع همیشه و همه جا این الفاظ را در معانی لغوی آنها بکار برده از صلاه دعا منظور او است، از زکات طهارت و پاکی یا رشد و نمو ... و اما اجزاء و شرایط دیگر از قبیل رکوع و سجود و ... از قرینه دیگر و دال دیگر فهمیده می شود و از باب تعدد دال و مدلول است. حال آن قرینه چه تفصیلیه باشد مثل صلّ و ارکع و اسجد و اقرأ و ... که به تفصیل بر مراد از اجزاء و شرائط دلالت دارند، و یا اجمالی باشد که بفرماید: «خذوا عنی مناسککم» یا «صلوا کما رأیتمونی اصلی» و ... فعلا بر این اساس بحث می شود و بر این مبنا در خصوص الفاظ عبادات بحث از صحیح یا اعم بی معنا است، چرا که لفظ صلاه در همان معنای دعا بکار رفته و ... آری تصویر نزاع بر این مبنا آنست که بحث را روی قرینه پیاده کرده و بگوییم: قرینه ای که دال بر اجزاء و شرایط است آیا مقتضای آن عبارتست از تمام اجزاء و شرایط؟ (که صحیحی می گوید) یا عبارتست از اجزاء و شرایط فی الجمله یعنی قطع نظر از تمام و ناقص؟ (که اعمی می گوید).

قوله: فلا تغفل: اشاره به اینست که: با این حساب بحث از صحیح و اعم بر روی قرینه پیاده شد نه روی لفظ صلاه و ... و بحث ما در خود الفاظ عبادات است که برای صحیح وضع شده اند یا برای اعم. نه در قرینه و مانند آن.

[نکته: بر مبنای حقیقت شرعیه هم اگر وضع تعیینی مطرح باشد باز همان مشکل گروه دوم مطرح است که بالا-خره روزهای اول مجازا استعمال می کرده حال آیا در صحیح؟ یا در

۱- شرح العضدی علی مختصر الاصول، ج ۱، ص ۵۲-۵۱.

ص: ۱۱۹

اعم؟ مناسبت کدام را با معنای لغوی منظور کرده بود؟ منتها چون بعداً وضع درست شده این برای ما مهم است و کاری به استعمال روز اول نداریم. باید گفت: الفاظی که بعد از تشکیل وضع تعینی استعمال شده اند حمل بر صحیح یا اعم می شود علی المبنی اما الفاظ سابق بر وضع تعینی مشکل دارند].

### ب) معنای صحت و فساد

قوله: و منها: واژه صحت و فساد در علوم مختلف تفسیرهای گوناگونی دارد.

متکلم در علم کلام می گوید: [الصحيح ما وافق الشريعة او الامر و الفاسد بخلافه]

فقيه در بخش عبادات علم فقه که مورد بحث ما است، می گوید: [الصحيح ما اسقط الاعاده و القضاء و الفاسد بخلافه] و در معاملات می گوید: [الصحيح ما يترتب عليه الاثر المطلوب و الفاسد بخلافه]

طیب در علم طب صحت را به اعتدال مزاج و فساد را به انحراف مزاج تفسیر می کند و ...

حال آیا کلمه صحت معانی گوناگونی دارد؟ و مشترک لفظی است؟

آخوند می فرماید: به نظر ما صحت همه جا یک معنا دارد و آن تمامیت است. فلان عمل صحیح است یعنی درست است و کامل است، عیب و نقصی ندارد. دارای همه اجزاء و شرایط و فاقد هر نوع مانع و قاطعی است و در همه علوم و استعمالات هم همین معنا منظور است. منتها از آنجا که هر علمی از صحت و فساد، غرض و هدفی را تعقیب می کند و یک چیز برایش مهم است و مقصد اصلی او را تأمین می کند، مثلاً

[غرض فقیه آنست که وضع فعل اختیاری مکلف را روشن سازد که آیا اعاده لازم است یا خیر؟ قضاء لازم است یا نه؟ لذا در مقام تعریف به این غرض توجه نموده و بر اساس آن تعریف می کند. هدف متکلم آنست که از احوالات مبدأ و معاد بحث کند و اینکه چه عملی موجب قرب پروردگار و استحقاق ثبوت است و چه عملی موجب بعد از مولی و استحقاق عقوبت است و ... لذا به مقتضای غرضش آن تعریف را عرضه می کند، و هكذا

ص: ۱۲۰

طیب در علم طب و ...] لذا به همان هدف و غرض و لازم تفسیر کرده و گرنه ملزوم یا اصل معنای صحت یعنی تمامیت همه جا یکی است.

[نکته: میان تفسیر کلامی و فقهی صحت، از نسب اربع عموم و خصوص من وجه است. یعنی یک ماده اجتماع و تضاد دارند و دو ماده افتراق:

ماده افتراق تفسیر کلامی: در موارد امثال عمل برطبق امر ظاهری و اضطراری بر مسلک عدم اجزاء موافقت امر و شریعت شده ولی مسقط اعاده و قضاء نیست.

ماده افتراق تفسیر فقهی: در مثل جهر در موضع اخفات و اخفات در موضع جهر و اتمام در موضع قصر و ... اسقاط اعاده و قضاء هست ولی موافقت امر و شریعت نیست.

ماده اجتماع: در نوع اعمالی است که برطبق امر اختیاری اولی انجام می شود و یا مطابق امر ثانوی و ظاهری اما بر مسلک اجزاء، این اعمال هم مسقط اعاده و قضا هستند و هم موافق با شریعت.

قول: کما لا یوجبه: تنظیر: ما نحن فیه که تفسیرهای مختلف موجب اختلاف در اصل معنا نشد و لوازم مختلف موجب تعدد ملزوم نیست نظیر این مطلب است که در شرع مقدس اسلام نماز بر اساس حالات مختلفه مکلف مختلف و متفاوت است. یعنی مثلاً در حال سفر دو رکعت در حال حضر چهار رکعت، در حال اختیار نماز با وضوء و در حال اضطرار با تیمم، در حال قدرت ایستاده و در حال عجز نشسته و ... انجام می گیرد و این اختلافات مربوط به مصادیق شیء است و ربطی به تعدد معنا و مفهوم صحیح ندارد.

قوله: و منه ینقدح: ضمناً صحت و فساد دو امر اضافی و نسبی هستند یعنی چنین نیست که یک عمل واحد نسبت به همه کس و همیشه و همه جا فاسد باشد و عمل دیگر همه جا صحیح باشد بلکه به لحاظ بعض حالات صحیح و به لحاظ بعض دیگر فاسد است پس می توان گفت که نماز چهار رکعتی هم صحیح است و هم فاسد نسبت به حاضر صحیح است ولی نسبت به مسافر فاسد است پس این ها مطلق نیستند و نسبی هستند.

بحث بیشتر در رابطه با صحت و فساد در مبحث دلالت نهی بر فساد خواهد آمد.



ص: ۱۲۱

### ج) تصویر جامع

قوله: و منها: مقدمه سوم از مقدمات پنجگانه صحیح اعم در رابطه با تصویر قدر جامع است:

مرحوم آخوند می فرماید: هریک از دو گروه (صحیحی ها و اعمی ها) از تصویر قدر جامع ناگزیرند وجه لابدیت آنست که: خصوص صحیحه از صلاه مثلا دارای مراتب و درجات و افرادی است:

به لحاظ امکان: در هر مکانی نمازی واجب یا مستحب است.

به لحاظ ازمنه: در هر زمان و وقتی نماز خاصی واجب یا مستحب است.

به لحاظ افراد: بر هر فردی نمازهایی واجب است.

به لحاظ حالات: در هر حالی از سفر و حضر، اختیار و اضطرار، تمکن و عجز و ... نمازی واجب است و بالجمله از نماز کامل دارای تمام اجزاء و شرائط گرفته تا نمازی که همه چیز آن با اشاره برگزار می شود، هر کدام از این ها در شرائط خاصی واجب یا مستحب می باشند.

و خصوص فاسده آن نیز مراتب بی شماری دارد.

ضابطه کلی آنست که: به تعداد هر جزء یا شرط که عمدا یا سهوا کم یا زیاد شود یک مصداق نماز فاسد درست می شود و اعم از صحیح و فاسد هم به مراتب، مراتبش از مراتب خصوص صحیح یا فاسد بیشتر است زیرا اعم از آن دو بوده و تمام مراتب صحیح و فاسد را شامل می شود. حال با این همه مراتب این سؤال مطرح می شود که دلالت نماز بر این مراتب متعدد چگونه است؟

بر مبنای صحیحی که صلاه فقط بر مراتب صحیحه اطلاق می شود، چه نوع اطلاقی است؟ از نوع حقیقت است یا مجاز؟ و ...

[بر مبنای صحیحی صلاه فاسد اصلا صلاه نیست و ماهیت دیگری است].

بر مبنای اعمی که بر همه مراتب وسیع اطلاق می شود چگونه اطلاقی است؟

احتمالات در مسئله زیاد است و بعدا در مقدمه چهارم از مقدمات این مبحث خواهد آمد، و جا داشت آن مقدمه جلوتر ذکر شود.

ص: ۱۲۲

علی‌ای حال رأی مشهور در الفاظ عبادات آنست که وضع این‌ها عام و موضوع له شان هم عام است یعنی واضح در هنگام وضع الفاظ عبادات، یک مفهوم کلی و قدر مشترک و جامع را تصور کرده و الفاظ عبادات را برای آن مفاهیم کلی قرار داده است در اینجا است که ضرورت و لابدیت تصویر جامع روشن می‌شود که اگر مفهوم کلی موضوع له است پس آن کلی چیست؟ چه نام دارد؟ به عقیده مرحوم آخوند: صحیحیون می‌توانند قدر جامع قابل قبول و خالی از هر اشکالی تصویر کنند ولی اعمیون از تصویر آن ناتوانند، و جوهی که گفته‌اند تماما قابل مناقشه است.

اما صحیحی: به عقیده ما میان افراد و مراتب نماز صحیح [از باب مثال است و گرنه حج صحیح، صوم صحیح و ... نیز همین بحثها را دارد]. قدر جامع وجود دارد.

سؤال: آن قدر جامع چه نام دارد؟ جواب: اسم خاص و عنوان مخصوصی ندارد، و اصولاً نام معین داشتن لازم نیست [نظیر این مطلب را سابقاً در رابطه با موضوع علم اصول فرمودند] و نقشی در لزوم قدر جامع ندارد. مهم وجود واقعی آن است و کافی است که با یک عنوان مشیر و عنوان اجمالی به آن اشاره شود و از راه خواص و آثارش به آن اشاره شود، مثلاً در باب نماز بگوییم: آن چیزی که این صفت دارد معراج مؤمن است، خیر موضوع است، معیار قبولی اعمال است و این قبلت قبل ما سواها و ... یا در باب صوم بگوییم عملی که سپری برای نجات از آتش است و ... و نام واقعی را علام الغیوب می‌داند و بس.

قوله: فانّ سؤال: چه دلیل دارید بر لزوم چنین جامع بی‌نام و نشان و مجهولی؟

جواب: دلیل وجود قدر جامع آنست که: از طرفی در لسان آیات و روایات آثار و برکاتی برای مثلاً نماز ذکر شده است: از قبیل اینکه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذَكَّرَ»، «الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ»، «الصَّلَاةُ قَرْبَانُ كُلِّ تَقِيٍّ»، «الصَّلَاةُ خَيْرُ مَوْضُوعٍ» و ... از طرف دیگر این آثار بر نماز صحیح مترتب می‌شود، و گرنه نماز فاسد که مقرب و معراج و ... نیست و از طرف سؤم همان طور که قبلاً گفته شد نماز صحیح دارای مراتب و درجات گوناگون است و تمام این مراتب هر یک در جای خود نقش آفرین بوده و دارای آن

ص: ۱۲۳

آثار است. و از طرف چهارم به فرموده مرحوم آخوند بخش دوم قانون الواحد: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد و الواحد لا یصدر الا عن الواحد» در ما نحن فیه پیاده شده و می گوید:

معلول و احد از علت واحده صادر می شود و مؤثر در اثر واحد واحد است، و محال است که کثیر بما هو کثیر و بدون وجود جهت جامع در واحد بما هو واحد تأثیر بگذارد و ایجاد کند زیرا میان کثیر بما هو کثیر با واحد بما هو واحد سنخیتی نیست و تا سنخیت نباشد تأثیر هم نیست و «الا لصدر کل شیء عن کل شیء».

با توجه به این چهار مطلب می فرماید: از آنجا که همه مراتب نماز صحیح در یک اثر (مثلا معراج بودن) مشترک هستند و همه مؤثر در این اثر هستند، این کاشف از اشتراک آنها در یک قدر جامع و جهت مشترک است که در واقع مؤثر حقیقی همین جهت و حیثیت است و اگر همه آن مراتب دارای این اثرند برای آنست که همگی دارای این قدر جامع و حیثیت می باشند، پس ما از اشتراک در اثر به اشتراک در مؤثر پی بردیم.

نتیجه: حتما باید جهت جامعی در میان باشد که لفظ صلاه برای آن جهت نامگذاری شده و آن جهت در همه افراد وجود دارد و لذا صلاه صحیح بر تمام این افراد صادق است و هو المطلوب.

سؤال: آن قدر جامع چیست؟ جواب: قبلا- هم گفتیم اسم خاص داشتن مهم نیست، و با عنوان مشیر به آن اشاره می شود و می گویم آن طبیعت و عملی که دارای این آثار است:

«ناهی از فحشاء و منکر است»، «معراج مؤمن است» «قربان کل تقی» است، و ... پس صحیحی از عهده تصویر قدر جامع به خوبی برآمد.

قوله: و الاشکال: مهم ترین اشکال تصویر مذکور، اشکالی است که شیخ اعظم در تقریرات دارند که در این فراز آن را مطرح کرده و پاسخ می دهیم، تا تصویر مذکور خالی از هر عیب و نقصی باشد:

اما اشکال: شیخ فرموده: این جامعی که شما تصویر کردید اگرچه اسمی برای او نگذاشتید [و گفتید: خدا بهتر می داند] ولی واقع و نفس الامر از دو صورت خارج نیست:

۱- یا آن جامع در واقع یک امر مرکب و مجموعه و کل و دارای اجزاء است.

ص: ۱۲۴

۲- یا یک امر بسیط و حقیقت بسیطه و کلی و دارای افراد است. هر کدام که باشد اشکال دارد

اما مجموع مرکب: فرض این شد که این مرکب (مثلا نماز) دارای مراتب گوناگون است و در هر مرتبه ای و با هر شرائطی یک نوع مرکبی، وظیفه و واجب است. حال مرکب از چند جزء را قدر جامع قرار می دهید؟ مرکب از کدام اجزاء را جامع فرض می کنید؟ آیا مرکب از ده جزء؟ یا مرکب از هشت جزء؟ کدام هشت جزء؟ یا مرکب از پنج جزء؟ کدام پنج جزء؟

یا مرکب از سه جزء؟ کدام سه جزء؟ و ... هر کدام را که اختیار کنید خواهیم گفت که این مرکب مختار نمی تواند قدر جامع باشد زیرا که نسبت به فردی و حالتی صحیح است ولی نسبت به فرد دیگر و حالت دیگر فاسد است [با توجه به اینکه در مقدمه دوم دانستیم که صحت و فساد دو امر اضافی و نسبی هستند] درحالی که قدر جامع آنست که در تمام مراتب محفوظ و عین آن مرتبه باشد آن گونه که طبیعی عین افراد است و آن است که اگر در عمل آن قدر جامع بود صحیح باشد و نماز باشد و اگر نبود فاسد و بلکه ماهیت دیگر باشد.

پس مرکب و مجموعه نمی تواند قدر جامع میان افراد باشد چون در بعض افراد و مراتب هست و در بعضی نیست.

و اما حقیقت بسیط: آن امر بسیط و کلی و قابل صدق بر کثیرین از دو حال خارج نیست.

۱- یا عنوان مطلوب، مأمور به، متعلق الامر و مانند آن است (عناوین بعد الامر)

۲- و یا عنوان دیگری که ملزوم این عنوان «مطلوب» است آنهم ملزوم مساوی با لازم یعنی هر جا ملزوم بود لازم هم هست نه ملزوم اعم که بر مبنای صحیحی تناسب ندارد.

حال از این عنوان ملزوم به هر عبارتی می توان تعبیر کرد. از قبیل صحیح، تام، کامل، ذات المصلحه، محبوب، معراج المؤمن، قربان کل تقی، خیر موضوع و ...

حال از این دو عنوان هر کدام که باشد اشکال دارد:

اگر عنوان مطلوب و مانند آن مسمای لفظ صلاه باشد، خواهیم گفت: به سه بیان این غیر معقول است:

ص: ۱۲۵

۱- مستلزم دور یا خلف است: اصولاً- مطلوب یعنی چیزی که بالفعل متعلق طلب و تحت امر است پس مطلوبیت از امر مولی سرچشمه می‌گیرد و از ناحیه طلب و بعث مولی میسر می‌شود و وابسته به امر مولی است. حال اگر صلاه به معنای «مطلوب» باشد، باید گفت که صلاه متعلق امر است، «مطلوب» هم که همان صلاه است پس موضوع یا متعلق امر است، و متعلق امر از حیث رتبه پیش از امر است و تا آن نباشد امری نیست زیرا تا موضوعی نباشد حکمی نیست، و موضوع نسبت به حکم مثل علت نسبت به معلول است که تا علتی نباشد معلول هم نیست. پس امر هم وابسته به «مطلوب» است.

و این به بیانی که ذکر شد دور است که دو چیز بر یکدیگر متوقف باشند.

و به بیانی خلف است که: ما فرضناه متأخرا عن الامر (مطلوبیت) صار متقدما علی الامر و هذا خلف. و دور و خلف هر دو محال و باطل اند و مستلزم المحال محال، پس اینکه «مطلوب» معنای صلاه باشد نامعقول است.

۲- اگر صلاه یا هر عبادت دیگر به معنای «مطلوب» باشد لازمه اش آنست که اسامی عبادات با عنوان «مطلوب» مترادف باشند درحالی که بالوجدان چنین نیست و از لفظ صلاه معنای «مطلوب» به ذهن نمی‌آید، و در هیچ کتابی هم این گونه معنا نشده، مضافاً به اینکه قانون مترادفان آنست که هر کدام بتواند در جای دیگری استعمال شود. درحالی که لفظ صلاه به جای لفظ «مطلوب» بکار نمی‌رود مثلاً نمی‌توان بجای «الصوم مطلوب» بگوییم «الصوم صلاه» که سخن مضحکی است، کما اینکه لفظ «مطلوب» هم بجای صلاه بکار نمی‌رود و به جای اقم الصلاه نمی‌توان گفت: اقم المطلوب.

مضافاً به اینکه همه عبادات صحیحه در مطلوب بودن مشترک اند. پس باید گفت: تمام این‌ها هم معنا و مصادیق یک کلی هستند، درحالی که بالضروره باطل است و احدی به آن تفوه نکرده است و این‌ها ماهیات مختلفه هستند نه ماهیت واحده که اختلاف به افراد و خصوصیات فردیه باشد.

۳- مقدمه: در مبحث اصاله الاشتغال خواهد آمد که در باب علم اجمالی و اقل و اکثر و شک در جزئیت یا شرطیت، گاهی خود عنوان مأمور به اجمال دارد و شک ما در ذات

ص: ۱۲۶

مأمور به است که آیا به نه جزء امر شده ایم یا به ده جزء؟ به صد تومان مشغول الذمه هستیم یا صد و بیست تومان؟ در اینجا مشهور بر آنند که نسبت به اکثر و ما زاد [جزء یا شرط مشکوک] اصل برائت جاری می‌کنیم. ولی گاهی نفس عنوان متعلق امر صددرصد مبین است و هیچ اجمالی ندارد، مثلاً فرموده: «اصنع معجوناً مسهلاً للصفراء» که عنوان معجون کذائی روشن است ولی در خارج عبد شک در محصل عنوان مأمور به دارد و نمی‌داند که آیا معجون ده جزئی محصل عنوان و مؤثر در آن اثر است؟ یا یازده جزئی؟ در چنین صورتی رأی اکثر آنست که باید احتیاط کرد و اکثر را آورد، زیرا اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است.

با توجه به این مقدمه: اگر معنای صلاه «مطلوب» باشد، عنوان مأمور به اجمالی نخواهد داشت و صددرصد مبین خواهد بود و در موارد شک در جزئیت (که مثلاً سوره جزء نماز هست یا نه؟) و در شرطیت [که آیا مثلاً استقبال الی القبلة شرطیت دارد یا نه؟] باید بگوئیم که اینجا جای برائت نیست و جای احتیاط و اتیان شیء مشکوک است. زیرا عنوان مأمور به اجمالی ندارد و شک ما در جزئیت به شک در محصل عنوان برمی‌گردد که آیا بدون این امر مشکوک، آن عنوان در خارج محقق می‌شود یا خیر؟ و در مقدمه گفتیم که این گونه موارد مجرای اصاله الاحتیاط است نه برائت پس اگر «مطلوب» مفاد صلاه باشد مستلزم عدم جریان برائت در موارد شک است. در حالی که به زودی خواهد آمد که مشهور اصولیین در مسئله صحیح و اعم، صحیحی بوده و مع ذلک در شک در اجزاء و شرائط، برائتی هستند نه احتیاطی از اینجا کشف می‌کنیم که شک مذکور از قبیل شک در محصل عنوان نیست بلکه از قبیل شک در خود ذات مأمور به است.

و بالاخره به این نتیجه می‌رسیم که «مطلوب» معنا و مسمای صلاه یا هر عبادت دیگر نیست. پس این هم باطل شد.

و اگر عنوانی که ملزوم «مطلوب» است موضوع له و مسمی برای صلاه و مانند آن باشد اشکال اول «مطلوب» را ندارد که مستلزم دو ربود زیرا این عناوین تماماً قبل الامر هستند نه تحت الامر و بعد الامر. به عبارت دیگر از تقسیمات اولیه هستند نه ثانویه ولی دو اشکال

ص: ۱۲۷

بعدی به این فرض هم وارد است:

۱- اشکال لزوم ترادف ... ۲- اشکال لزوم عدم جریان براثت ... که نیازی به توضیح ندارد (۱)

قوله: مدفوع: مرحوم آخوند در مقام دفع اشکال مذکور می فرماید:

ما شق ثانی را اختیار می کنیم و می گوئیم که آن قدر جامع یک عنوان بسیط است و از این شق هم بخش دومش را اختیار کرده و می گوئیم که آن قدر جامع بسیط یک عنوانی است که ملزوم مساوی «مطلوب» است و عمده اشکال شما به این بخش آن بود که این عنوان مأمور به صددرصد مبین است و اگر در جزء یا شرطی شک کردیم و عمل را بدون جزء مشکوک انجام دادیم شک در محصل عنوان پیدا می شود، و اینجا جای احتیاط است نه براثت، درحالی که مشهور اصولیین صحیحی اند و در جزء مشکوک براثتی هستند نه احتیاطی پس معلوم می شود شک در جزء مشکوک و اتیان عمل بدون آن از قبیل: شک در محصل عنوان نیست و در نتیجه معلوم می شود که عنوان مأمور به یک عنوان مبینی نیست، و در نتیجه نهائی عنوان ملزوم «مطلوب» نیست.

ما از این اشکال جواب داده و می گوئیم: خیر همین عنوان ملزوم مأمور به است، و مبین هم هست، شک در جزء هم به شک در محصل عنوان می گردد و منتها در اینجا دو صورت متصور است:

۱- گاهی محصل (عمل مکلف یا همان اجزاء و شرائط خارجیہ نماز که برحسب حالات مکلفین فرق می کنند و کم و زیاد می شوند) و متحصل (مأمور به و عنوانی که تحت امر رفته) با یکدیگر اتحاد مصداقی دارند و در خارج به یک وجود موجودند و از قبیل طبیعی و فرد می باشند، و ما نحن فیه از این قبیل است زیرا محصل همین اجزاء و شرائط است و متحصل هم که عنوان صحیح، تام، محبوب، و ... را دارد و لو عنوانی است جدا ولی وجود مجزائی ندارد به وجود همین اجزاء و شرائط موجود می شود و از همانها انتزاع می شود؛ پس متحصل هم همین است در چنین موردی در شک در محصل عنوان اصاله

۱- مطارح الانظار، ص ۶.

ص: ۱۲۸

الاحتیاط جاری نمی شود و اصل براءت جاری می شود، زیرا شک در محصل عنوان در حقیقت شک در خود مأمور به است و عنوان تحت امر مجمل است و نمی دانیم امر به اقل بار شده یا به اکثر؟ و عند المشهور مجرای براءت است.

۲- گاهی هم محصّل غیر از متحصّل است و در خارج به دو وجود موجودند، یکی مسبب از دیگری است، یکی طریق به سوی دیگری است، یکی مقدمه دیگری است فی المثل شارع ما را به تحصیل طهارت باطنیه امر کرده و این مأمور به مفهومی مبین است و اجمالی ندارد، ولی این حقیقت واحده خارجیّه در نفس انسان چگونه بوجود می آید؟ از راه انجام وضوء «غسلات و مسحات» یا غسل «مجموعه غسلات» و وضو و غسل سبب آن طهارت باطنی هستند و شکی نیست در اینکه سبب و مسبب دو چیزاند و به دو وجود موجوداند در چنین صورتی اگر شک کردیم که وضو مثلاً دارای پنج جزء است یا شش جزء؟ نسبت به جزء مشکوک نمی توان براءت جاری کرد، زیرا اگر براءت جاری کردیم و آن را نیاوردیم، شک در محصل عنوان پیدا می کنیم که آیا وضوء بدون جزء ششم عنوان طهارت باطنی را ایجاد می کند یا نه؟ و اینجا است که جای اصاله الاحتیاط و انجام اکثر است نه ما نحن فیه که محصل و متحصّل یکی بودند. پس اشکال مرحوم شیخ در امثال ما نحن فیه وارد نیست.

نتیجه: صحیحیون قدر جامع تصویر کردند و از آن دفاع کرده و اشکال های آن را برطرف نمودند.

و اما اعمی ها: کسانی که می گویند: الفاظ عبادات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده، چگونه میان افراد صحیح و فاسد قدر جامعی تصویر می کنند؟ مرحوم آخوند می فرماید: بر این مبنا تصویر قدر جامع در نهایت درجه از اشکال است زیرا که مراتب و افراد اعم، به مراتب از افراد و مصادیق صحیح بیشتر است و تمام افراد صحیح و فاسد را شامل است.

حال آن کدام جامع است که در همه این مراتب محفوظ باشد؟ و آنچه از قدر جامع



ص: ۱۲۹

دیگران گفته اند [مثل شیخ اعظم در تقریرات (۱) که چهار وجه اول تا چهارم را از زبان اصولیین آورده] و چه جا دارد کسی بگوید (مثل وجه پنجم که خود آخوند (ره) افزوده) تماما مبتلا به اشکال بوده و قابل قبول نیست. مجموع و جوهی که در رابطه با تصویر قدر جامع بر مبنای اعمی ها قابل ذکر می باشد پنج وجه است که یک یک مطرح کرده و مناقشات هر وجهی را می آوریم.

قوله: احدها: وجه اول: این وجه به محقق قمی در قوانین (۲) منسوب است:

چه مانعی دارد ما بگوئیم: الفاظ عبادات برای جمله ای از اجزاء آن وضع شده است؟ و حتی در بعض عبادات آن تعداد را با اسم و رسم و نام و نشان مشخص می سازیم. مثلا در نماز می گوئیم آن مجموعه ارکان نماز است و کلمه صلاه اسم ارکان است و برای ارکان وضع شده است و صدق الاسم دائر مدار ارکان است. هر جا ارکان بود صلاه صادق است و هر جا ارکان نبود صلاه صادق نیست.

البته در مقام امتثال نمی توان به ارکان تنها بسنده کرد. بلکه سایر اجزاء و شرائط را هم باید اتیان کرد ولی فعلا سخن از مقام امتثال نیست، سخن در صدق الاسم است و در این جهت سایر اجزاء و شرائط وجودا و عدما نقشی ندارند. و صدق الاسم نفیا و اثباتا دائر مدار بود و نبود ارکان است نفس این بحث ثمره دارد که خواهد آمد حال چنین تصویری ایرادش چیست؟

قوله: و فیه ما لا یخفی: مرحوم آخوند می فرماید: این تصویر از قدر جامع دو ایراد عمده دارد:

۱- نه انعکاس دارد و نه اطراد، نه جامع افراد است که هر جا ارکان بود صدق الاسم باشد نه مانع اغیار است که هر جا ارکان نبود صدق الاسم نباشد. بلکه به قول خود اعمی ها خیلی جاها با اینکه رکنی از ارکان هم اتیان نشده باز اسم صلاتی صادق است. فی المثل بنا بر اینکه قیام متصل به رکوع هم رکن باشد و ارکان نماز پنج امر باشد، اگر نمازگزاری تمام اجزاء و شرائط رکنی و غیر رکنی را مراعات کرد و فقط قیام متصل به رکوع را نیاورد و بدان

۱- مطارح الانظار، ص ۸-۷.

۲- قوانین الاصول، ص ۴۴.

ص: ۱۳۰

اخلال رساند بی شک بر مبنای شما بر این عمل صلاه گفته می شود درحالی که فاقد بعضی ارکان است. یا مثلاً بنا بر اینکه مجموع سجدتین رکن باشند اگر مکلفی یک سجده را سهواً انجام نداد رکنی کم شده و نماز باطل است و لو همه اجزاء و شرائط دیگر را آورده باشد باز نباید اسم صلاتی صدق کند، درحالی که خود شما آن را صلاه می دانید و لو شرعاً فاسد و باطل است اگر عمداً کم شود ولی ماهیت دیگر نیست ماهیت صلاه است. حال اگر ارکان موضوع و مسمی بود می بایست با اخلال به آن صدق الاسم مختل شود و لیس فلیس، پس صدق الاسم دائر مدار ارکان نیست. و متقابلاً خیلی جاها با اینکه ارکان هست و به آنها اخلال نشده مع ذلک صدق الاسم نیست و آن در موردی است که به سایر اجزاء و شرائط اخلال وارد کند. فی المثل موالات را مراعات نکند، و «مع الفصل الطویل المخل بالهیئۃ الاتصالیه» انجام دهد، و یا میان اعمال صلاتی ترتیب را مراعات نکند و اول سجده را بیاورد سپس رکوع را و سپس قیام و ... را.

در اینجا حتی بر مبنای اعمی هم نام صلاتی صادق نیست و اگر موضوع له ارکان بود باید صدق می کرد، پس معلوم می شود ارکان مسمای صلاه نیست و صدق الاسم دائر مدار آن نیست.

(جواب جدلی است، و از مسلمات عند الخصم استفاده شده و گرنه صحیحی بر هیچ کدام از مواردی که رکنی یا غیر رکنی کم یا زیاد شود اطلاق صلاه نمی کند)

۲- قوله: مع أنه: اگر صلاه برای خصوص ارکان وضع شده باشد لازمه اش آنست که وقتی ما کلمه صلاه را در عمل جامع جمیع اجزاء و شرائط استعمال می کنیم، یک استعمال مجازی باشد. (زیرا لفظ صلاه در غیر موضوع له استعمال شده است).

اگر برسید: مجاز قرینه لازم دارد، اینجا کدام علاقه موجود است؟

خواهیم گفت: علاقه جزء و کل، یعنی لفظی که «صلاه» برای جزء «ارکان» وضع شده مجازاً در کل «مجموع اجزاء و شرائط» استعمال شده است. و این لازم قابل التزام نیست و گمان نداریم که اعمی این قدر کم توجه باشد و به آن ملتزم شود. و بر اکمل مصادیق صلاه صدق صلاه را مجازی بدانند!!

ص: ۱۳۱

قوله: لا- من باب: ممکن است کسی بگوید: اینجا از باب جزء و کل نیست بلکه جزئی و کلی است و لفظی که «صلاه» برای کلی «ارکان» وضع شده و در یک فرد از آن «صلاه جامع جمیع اجزاء و شروط» استعمال شده است و صدق کلی بر فرد که مجاز نیست. زید انسان، هذا انسان و ... حقیقت است نه مجاز، اصولاً هر مشترک معنوی و قدر جامع بر مصادیق خود حقیقتاً صادق است و با آنها واقعا متحد است. پس اشکال ثانی وارد نیست.

مرحوم آخوند می فرماید: پرواضح است که ما نحن فیه از باب کلی و فرد نیست، زیرا کلی و فرد در خارج متحد بوده و به یک وجود موجودند مثل زید و انسان، درحالی که ارکان با بقیه اجزاء به یک وجود موجود نیستند ارکان که عین سایر اجزاء نیست، بلکه غیر آنها و مباین با آنها است. پس همان مسئله جزء و کل است و اشکال ما به قوت خود باقی است.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه اعمی به این لازم ملتزم می شود و آن را مجاز می داند. و شاید اشاره باشد به اینکه علاقه جزء و کل در اموری است که جزء از اجزاء رئیسه باشد که اینجا هست چون ارکان، اجزاء اصلی نمازند ولی کل هم باید مرکب حقیقی باشد که نیست، پس اینجا جای قرینه جزء و کل نیست و شاید اشاره باشد به اینکه اینجا از باب کلی و فرد است نه جزء و کل، منتها به این صورت که اگر ارکان بشرط لا از زیاده و نقیصه موضوع له بود صدالبته با سایر اجزاء و شرایط جمع نمی شد و اطلاقش بر آنها مجازی بود ولی حق اینست که از ناحیه قلت بشرط لا- است ولی از ناحیه کثرت «لا بشرط است و لا بشرط یجتمع مع الف شرط» پس با تمام اجزاء و شرایط هم ارکان هست و صدق حقیقی است.

با توجه به «فافهم» اشکال دوم به وجه اول از وجوه تصویر جامع بنا بر اعم وارد نیست، ولی اشکال اول بقوت خود باقی است و از خیر این تصویر باید گذشت.

قوله: ثانیها: وجه دوم از وجوه پنجگانه تصویر قدر جامع بر مسلک اعمی ها وجهی است که به مشهور نسبت داده شده است و این گونه است که قدر جامع را معظم الاجزاء دانسته و بگوییم: الفاظ عبادات برای معظم الاجزاء وضع شده اند. ولی اندازه دقیق آن را

ص: ۱۳۲

مشخص نکرده و مثلاً نگوئیم: دوازده جزء تا اشکال شود که نسبت به نماز چهار رکعتی این رقم معظم الاجزاء است و نسبت به یک رکعت صدق نمی‌کند. و یا نگوئیم هشت جزء تا اشکال شود که نسبت به قادر این عدد معظم الاجزاء و نسبت به عاجز معظم الاجزاء نیست. بلکه حواله به عرف کرده و می‌گوئیم: معیار صدق عرفی است یعنی آن قدر از اجزاء باشد که عرف نامش را صلات یا حج و ... بگذارد آنگاه از صدق عرفی می‌فهمیم که آن مسمی در اینجا هست و از عدم صدق عرفی عدم آن را کشف می‌کنیم.

قوله و فیه: مرحوم آخوند به این تصویر هم دو ایراد وارد می‌کنند:

ایراد اول همان ایراد دوم وجه اول (موضوع له ارکان) است: اگر موضوع له الفاظ عبادات معظم الاجزاء باشد، لازمه اش آن است که وقتی ما مثلاً لفظ صلاه را بر صلاه جامع جمیع اجزاء و شرایط اطلاق می‌کنیم و در فرد اکمل استعمال می‌کنیم، یک اطلاق مجازی باشد. زیرا موضوع له معظم الاجزاء است و مستعمل فیه جمیع الاجزاء است، و علاقه آن علاقه جزء و کل است. یعنی لفظی که برای جزء وضع شده بود در کل استعمال شده، و این لازم قابل التزام نیست، زیرا چه کسی می‌تواند بگوید: که استعمال لفظ صلاه در صلاتهای ناقص حقیقت هست ولی در صلاه کامل مجاز است. البته در پایان ایراد مذکور در وجه اول کلمه فافهم داشت و اشاره به وجهی بود که همان مطالب در اینجا هم می‌آید. و در نتیجه این اشکال چندان مهم نیست.

ایراد دوم: (منظور شما از معظم الاجزاء آیا مفهوم کلمه معظم الاجزاء یعنی معظم الاجزاء به حمل اولی ذاتی است؟ یا مصداق آن و معظم الاجزاء به حمل شایع است؟ قطعاً مفهوم کلمه معظم مورد نظر نیست، زیرا مستلزم مترادف بودن کلمه صلاه با کلمه معظم است و این قطعاً باطل است و هیچ کس از کلمه صلاه به معظم الاجزاء منتقل نمی‌شود. پس مصداق آن مراد است ولی معظم الاجزاء در خارج در امثال نماز که یک امر مضبوط و معینی نیست و مراتب گوناگونی دارد، برای کدام مرتبه وضع شده است؟ آیا برای یکی از آن مراتب وضع شده و در باقی مجازاً استعمال می‌شود؟ اگر چنین است، مرتبه موضوع له کدام است؟ آیا عمل صحیح و جامع جمیع اجزاء و شرایط مورد نظر

ص: ۱۳۳

است؟ در این صورت همان سخن صحیحی می شود. آیا عمل ناقص موضوع است نه کامل؟ این امر هم قابل التزام نیست آیا برای هر مرتبه ای جداگانه وضع شده در این صورت اشتراک لفظی درست می شود و قابل قبول نیست.) اگر موضوع له معظم الاجزاء باشد، (با توجه به اینکه صلاه یک ماهیت است نه صد ماهیت، و با توجه به اینکه معظم الاجزاء امر مضبوطی نیست) یکی از سه اشکال زیر ایجاد می شود:

(الف) مستلزم تبدل و انقلاب در ماهیت است، بیان ذلک: مثلا میان نماز چهار رکعتی با همه اجزاء و شرایط و میان نماز غرقی یا عاجز که تماما با یک اشاره انجام می گیرد چه تناسبی وجود دارد؟ هر کدام از یک مقوله است در یکی سر تا پا اشاره است و در دیگری اصلا اشاره نیست و میان آن دو قدر جامعی (به غیر اشتراک در اثر واحد که ما صحیحیها می گفتیم و اعمی آن را قائل نیست) وجود ندارد، حال اگر معظم الاجزاء ملاک باشد، پس نماز عاجز و نماز قادر باید دو نماز باشد و ماهیتها عوض می شود و غیر هم باشد و انقلاب در ماهیت از محالات است.

(ب) اگر معظم الاجزاء موضوع له باشد مستلزم آن است که در مقومات ماهیت، تبادلی و جابجایی صورت بگیرد، و روی هر جزئی که انگشت بگذاری به گونه ای باشد که هم مقوم ماهیت باشد و هم مقوم نباشد؛ هم ماهیت صلاتی مقوم به آن باشد و هم نباشد فی المثل در نماز انسان قادر، قیام هم دخیل است و نسبت به این شخص قیام داخل در مسمی و ماهیت است ولی در نماز عاجز، قیام دخالتی ندارد، و نسبت به او خارج از موضوع له است، این نیز از محالات است زیرا «الذاتی لا یختلف و لا یتخلف». ذاتیات ذات هم مثل خود ذات قابل تبدیل و تبدل نیستند چون ذات غیر ذاتیات نیست، مضافا به تناقض روشنی که ذکر شد، (هم مقوم باشد و هم نباشد)

(ج) اگر معظم الاجزاء موضوع له باشد مستلزم آنست که در ماهیت واحده تردید و ابهام پیش آید،

بیان ذلک: آنجا که عمل جامع تمام اجزاء و شرائط است، فرض آنست که شما همه این ها را داخل در مسمی ندانسته و معظم را داخل می دانید مثلا از ۱۵ جزء فقط ده جزء

ص: ۱۳۴

معظم اجزاء است. ولی کدام ده جزء؟ روی هر جزئی از ۱۵ جزء که انگشت بگذاریم احتمال می دهیم داخل باشد یا خارج و در نتیجه نمی دانیم ماهیت صلاه از این ده جزء درست شده یا از آن ده جزء؟ و تردید در ماهیت هم محال است. زیرا اولاً هر ماهیتی فی حد نفسه معین است و ابهامی ندارد و ثانیاً با حکمت وضع که افاده مراد است سازگار نیست، تردد و جهالت کجا!! و افاده و تفهیم کجا!! و مخصوصاً اگر مطالب مذکور را در مثل نماز ملاحظه کنیم که آن همه مراتب مختلف و متنوع دارد که از اشاره تا عمل کامل را شامل است و اشکال مذکور در آن اوضح است پس وجه ثانی هم قابل قبول نیست.

قوله: ثالثها: وجه سوم از وجوه تصویر قدر جامع بر مسلک اعمی ها:

این وجه در واقع یک قیاس و تشبیه است، یعنی الفاظ عبادات را به اعلام اشخاص از قبیل زید و بکر و ... قیاس می کنند. همانند فردی که نام فرزندش را زید می گذارد و این زید مثلاً صد سال عمر می کند و در طول این مدت فراز و نشیبهای زیادی را طی می کند و حالات مختلفی پیدا می کند، گاهی کودک است و زمانی جوانی تنومند و مدتی میان سال و چند صباحی هم کهنسال و خمیده است، از لحاظ حجم و چاقی و لاغرئی تفاوتهایی کند، از نظر رنگ و کیفیات عوض می شود و چه بسا از نظر زیاده و نقصان اجزاء تفاوت می کند، گاهی در اثر سانحه ای دچار نقص عضو می شود، گاهی در اثر جراحی و معالجاتی دارای عضو پلاستیکی زاید بر اعضاء اصلی می شود و ... ولی هیچ کدام از این تغییر و تحولاتی عرضی به صدق الاسم ضرر ندارد بلکه در تمام مراحل بر آن شخص، نام زید حقیقتاً اطلاق می شود. حال همین مطلب را در مورد الفاظ عبادات هم بکار می برند که روز اول شارع کلمه صلاه را برای عبادت خاصه ای اسم گذاری کرده سپس به لحاظ اشخاص و ازمنه و امکانه و حالات مکلفین، در آن عبادت تغییر و تحولاتی پدید می آید. گاهی چهار رکعتی است گاهی دو رکعتی، گاهی ایستاده و گاهی نشسته و ... ولی این تغییر و تحولات لطمه ای به صدق نام صلاه نمی زند.

قوله: و فیه: مرحوم آخوند در رد این وجه می فرماید: قیاس مع الفارق است زیرا که در مقیاس علیه یا اعلام شخصییه وضعیت بدین قرار است که الفاظ حسن و حسین و علی و ...

ص: ۱۳۵

برای اشخاص وضع شده اند، و تشخیص هم بوجود خاص است (و عوارض فردیه از امارات و علائم تشخیص است و گرنه در حکمت متعالیه ثابت شده که هر وجودی، به نفس ذات خودش از وجود دیگر ممتاز و متمیز است، نه به عوارض مشخصه) و تا این وجود خاص در خارج موجود است، آن تشخیص و شخص واحد هم حقیقتاً موجود و مستدام است، اگرچه عوارض آن وجود معین مرتباً عوض می شود، کم و زیاد می شود، حالات مختلف پیدا می کند و ... ولی این اختلافات در عوارض نه موجب اختلاف و تعدد شخص واحد می شود و نه به صدق الاسم ضرر می زند.

[البته مرحوم آخوند روشن نکرده اند که آن حقیقت شخصیه که ماندگار است چیست؟]

آیا همان هویت شخصیه و نفس ناطقه آدمی است یعنی همان که با من از او تعبیر می کند و می گوید: «من گفتم، من رفتم و ...»؟ اگر این باشد البته نفس ناطقه باقی است حتی پس از مرگ بدن، یا اینکه مراد بدن تنها است؟ اگر این باشد که ماندگار نیست و مرتباً سلولهای بدن در حال تغییر است و یا اینکه مراد مجموع مرکب است؟ که این نیز بقاء ندارد. زیرا مجموع بما هو مجموع و مرکب بما هو مرکب با انتفاء یک جزء هم منتفی می شود و نباید صدق الاسم باشد. ولی عرف روی مسامحه و محاسبه ظاهری و مشابهت در صورت یا مشارکت در آثار، نام آن را زید می گذارد که اگر این شد وجه مستقلی نبوده و به وجه رابع یا خامس ارجاع می شود.]

ولی در مقیاس یعنی الفاظ عبادات وضعیت این گونه است که این ها برای مجموع مرکب از اجزاء و مقید به شروط (عملی که دارای اجزاء و شرایطی باشد) وضع شده اند و خود مجموع مرکب یک امر مضبوطی نشد که جامع جمیع افراد متفرقات و مختلفات باشد و شما اعمی ها بیان نکریدید که آن مجموع مرکب چیست و نمی توانید بیان کنید. زیرا میان مراتب صحیحه و فاسده چنین جامعی وجود ندارد، آری ما صحیحیها توانستیم بیان کنیم و قدر جامع درست کنیم و آن را از راه اشتراک مراتب صحیحه در آثار و سپس کشف مؤثر واحد بیان کردیم و عباداتی که قدم به قدم فرق می کند و مراتب آن متفاوت است و یک عمل صحیح و کامل مطلق و من جمیع الجهات و نسبت به همه افراد و حالات وجود

ص: ۱۳۶

ندارد، آن را نمی توان به اعلام اشخاص قیاس کرد که در همه مراتب یک شخص، یک حقیقت جاوید و ثابت و همیشگی وجود دارد.

قوله: رابعها: وجه چهارم از وجوه تصویر جامع بر مسلک اعمی ها: این وجه نیز قیاسی بیش نیست.

بیان ذلک: وضع الفاظ عبادات را به وضع اسامی معاجین و مرکبات عرفیه قیاس کرده اند، و گفته اند: در باب معاجین و مرکبات خارجیه مطلب از این قرار است که مثلا- عطار یک داروی گیاهی را از چندین ماده گیاهی ترکیب کرده و با یکدیگر عجین می کند و برای مداوای بیماران بکار می برد، یا دکتر داروساز یک داروی طبی را به طرز خاصی از موادی می سازد، یا صنعتگری هواپیمایی را از اجزاء خاصی می سازد و ... و برای معجون یا مصنوع خویش نامی انتخاب می کند، آنگاه در مقام اسم گذاری، ابتدا آن معجون یا مصنوع را با تمام اجزاء و خصوصیات لازم و بدون کم و کاست و بدون اضافه بر آن، منظور می کند و لفظ را هم برای همان مجموعه کامل و تام وضع می کند ولی بعدا خود مخترع و صانع که از اهل عرف است و یا سایر مستعملین قدری توسعه داده و با مسامحه ای که در طبیعت انسانها، مرتکز و ریشه دار است که خیلی دقت نمی کنند و مقید به اطلاق آن لفظ بر جامع جمیع اجزاء نیستند، بر معجون یا مصنوعی هم که احیانا جزئی کم و زیاد داشته باشد این اسامی را اطلاق می کنند و این اطلاق هم حقیقی است نه مجازی، منتها به یکی از دو شیوه ذیل:

۱- یا از باب حقیقت ادعائیه جناب سکاکی: وی در خصوص استعاره که قسمی از مجاز است و علاقه آن عند المشهور علاقه مشابَهت است قائل به حقیقت ادعائیه شده به این بیان که: نخست در عالم ادعا و فرض و تنزیل، مجموعه فاقد یک جزء را مصداقی از مصادیق مجموعه واجد همه اجزاء قرار داده و فاقد را به منزله واجد می دانند و کأنّ این همان است بدنبال ادعای مذکور اسامی مذکور را بر مجموعه ای که کامل ادعایی است، اطلاق می کنند. همانند اینکه نخست رجل شجاع را در عالم ادعا فردی از افراد حیوان مفترس قرار می دهیم و بدنبال آن اسد را در حیوان مفترس بکار می بریم و این از باب مجاز



ص: ۱۳۷

در کلمه نیست زیرا در اسم معجون یا لفظ اسد تصرفی نشده و در غیر موضوع له استعمال نشده بلکه تصرف در یک امر عقلی است و ربطی به وضع و استعمال ندارد.

۲- اساساً ممکن است بگوئیم: اطلاق اسامی مذکور بر مرکب فاقد بعض اجزاء از باب حقیقت مصطلح است (نه صرف ادعائیه) به این بیان که وقتی اسم مذکور یک یا چند بار استعمال شد. (بدون آنکه به درجه شهرت و کثرت استعمال برسد، که این نوع از حقیقت شدن در واقع قسم چهارم از اقسام چهارگانه وضع است: ۱- وضع تعینی ابتدائی یا صریح ۲- وضع تعینی استعمالی ۳- وضع تعینی که در اثر کثرت استعمال پیدا شود ۴- وضع تعینی که الآن مطرح است.) و از آنجا که این طرز استعمالات با مسامحات عرفی، در اذهان عرف مرتکز است، کم کم ذهن با این استعمال انس پیدا می کند و بدون نیاز به قرینه هم در این موارد استعمال می شود.

سؤال: منشأ این انس ذهن چیست؟

جواب: منشأ آن یکی از دو امر زیر است:

۱- مشابهت در صورت: از آنجا که این معجون یا مصنوع فاقد بعض اجزاء با آن معجون و مرکب کامل و تام در صورت و شکل ظاهری همانند می باشند، این امر سبب انس ذهن می گردد.

۲- مشارکت در اثر: از آنجا که معجون ناقص، عمده آثار معجون کامل را دارد، لذا عرف با مسامحه بر ناقص هم همان اسم کامل را اطلاق می کند [و چه بسا در معجون ناقصی هر دو امر باشد یعنی هم مشابهت در صورت و هم مشارکت در اثر، و لذا در عبارت فرموده:

«المشابه له صوره و المشارک ...» که با او جمع آورده نه با او [این بود وضع اسامی معاجین که روز اول در خصوص معجون کامل حقیقت شدند و سپس با مسامحه در ناقص هم حقیقتاً استعمال شدند.

حال در باب الفاظ عبادات هم مطلب از این قرار است، یعنی اعمی ها هم قبول دارند که روز اول شارع مقدس، الفاظ عبادات را برای خصوص عبادت صحیح (آنهم صحیح اعلائی یعنی جامع جمیع اجزاء و شرائط) اسم گذاری کرد، ولی بعدها خود شارع و

ص: ۱۳۸

مسلمانان این الفاظ را در عمل فاقد بعض اجزاء هم بکار بردند و حقیقتاً هم اطلاق کردند، منتها به یکی از دو طریق زیر:

۱- از باب حقیقت ادعائیه سکاکی که عبادت ناقص را به منزله عبادت کامل فرض کرده و به دنبالش اسم عبادت را بر کامل ادعائی اطلاق کنیم ...

۲- از باب حقیقت مصطلح: که پس از دو یا سه یا چند بار که لفظ صلاه در عمل ناقص استعمال شد کم کم انس ذهنی می آید و بدون رسیدن به درجه کثرت و شهرت استعمال، حقیقت می شود و منشأ آن دو امر است:

۱- مشابهت در صورت: در نمازهای فاسد و بدون سوره مشابهت در صورت وجود دارد و در بعض مراتب صحیحه نیز مشابهت با جامع جمیع اجزاء است.

۲- مشارکت در اثر: در نمازهای صحیح و لو شباهت صوری نباشد ولی شراکت تأثیری هست که همه در یک اثر شرکت دارند و بالمسامحه نام یکی بر دیگری اطلاق می شود.

نتیجه: اگرچه الفاظ عبادات روز اول برای خصوص صحیح و کامل و تام اسم گذاری شدند، ولی در اثر توسعه عرفی بر ناقص و فاقد بعض اجزاء هم حقیقتاً اطلاق شدند و دائره معنای حقیقی توسعه یافت و این معنای وضع برای اعم از صحیح و فاسد است.

قوله: و فیه: مرحوم آخوند در جواب می فرمایند:

قیاس الفاظ عبادات به اسامی معاجین و مرکبات عرفیه، قیاس مع الفارق است. زیرا در معجونهای عرفی و مرکبهای خارجی، ما یک امر مضبوط داریم که جامع جمیع اجزاء و شرائط است و روز اول آن را در نظر می گیریم و اسم می گزاریم ... ولی در عبادات، ما یک صحیح مطلق و من جمیع الجهات و بالنسبه به همه حالات و افراد نداریم که روز اول آن را لحاظ کنیم، بلکه هر مرتبه ای را که در نظر بیاورید، حتما صحت و فساد آن نسبی خواهد بود یعنی نسبت به فردی صحیح و نسبت به فرد دیگر فاسد است، نسبت به حالتی صحیح و نسبت به حالت دیگر فاسد است ... پس چیز معینی نداریم تا وضع اولیه الفاظ عبادات را روی آن پیاده کنیم.

قوله: فتأمل جيدا: شاید اشاره به این باشد که بر فرض قبول وجه مذکور در الفاظ

ص: ۱۳۹

عبادات این نتیجه حاصل می شود:

حال که در ناقص هم حقیقت شد، یا معنای اولی مهجور و متروک می گردد که منقول است و یا معنای اصلی هم باقی است که اشتراک لفظی درست می شود و هر دو باطل است.

قوله: خامسها: وجه پنجم از وجوه تصویر قدر جامع از دیدگاه اعمی:

این بار اعمیها وضع الفاظ عبادات را به وضع اسامی اوزان (مثقال- سیر، کیلو، من، خروار، تن و ...) و سایر مقادیر (سانتیمتر، متر، کیلومتر، فرسخ، هکتار، جریب و ...) مقایسه کرده و گفته اند: همان طوری که اسامی اوزان و مقادیر حقیقت هستند در اعم از کامل و ناقص، الفاظ عبادات نیز این گونه اند. بیان ذلک: در وضع اسامی اوزان و مقادیر دو احتمال وجود دارد.

۱- روز اول که واضع مثلا کلمه مثقال یا لفظ متر را می خواست وضع کند خصوص آن وزن یا اندازه معین را (مثلا ۱۸ یا ۲۴ نخود را برای مثقال، صد سانتیمتر را برای متر) بدون کم و زیاد لحاظ کرد، ولی لفظ مثقال یا متر را برای خصوص آن حد معین و محدود وضع نکرد، بلکه برای اعم از آن اندازه و وزن معین و از مقداری کم و زیاد قرار داد و توسعه در معنا از ابتدا و توسط خود واضع صورت گرفت.

۲- روز اول همان حد معین را لحاظ کرد و لفظ متر یا مثقال را هم برای خصوص آن وضع کرده ولی بعدا در وزن و اندازه کم یا زیاد هم (که ذره ای کم یا زیاد شود) مجازا استعمال شد، تا آنجا که به درجه کثرت استعمال رسید و وضع تعینی پیدا کرد. و الفاظی که روز اول در خصوص جامع و کامل حقیقت شدند، روز دوم در اعم حقیقت گردیدند.

(نکته: حقه عبارتست از حقه کربلا و نجف که معادل با ۹۳۳ مثقال و ۱/۳ مثقال است (۱) و وزنه اسم مره از وزن است، مثل تمره و تمر و نزد اهالی لبنان سه رطل را یک وزنه گویند (۲)).

(نکته دیگر: کلمه فی الجملة اشاره به اینست که بر فاقد و زائد هم متر یا من و ... اطلاق

۱- تحریر الوسیله، ج ۱، تحدید آب کر.

۲- المنجد ماده وزن.

ص: ۱۴۰

می شود ولی قطع نظر از اینکه آن زائد یا ناقص چقدر باشد؟ و قدر متیقن آنست که مقدار خیلی کم یا زیاد شود مثلا در یک متر دو سانتیمتر کم و زیاد شود نه مقدار کثیر، مثل ۴۰ سانتیمتر از یک متر که بر آن یک متر اطلاق نمی شود.)

حال الفاظ عبادات همچین باشند یعنی یا روز اول شارع مقدس خصوص صحیح کامل و دارای همه اجزاء و شروط را لحاظ کرد و بعد لفظ صلاه را برای اعم از آن و از فاسد و فاقد بعض اجزاء و شروط قرار دارد، و یا برای خصوص صحیح قرار داد بعدا در اثر کثرت استعمال در اعم حقیقت شد.)

(نکته دیگر: تفاوت وجه پنجم و چهارم روشن است زیرا در وجه رابع خصوص صحیح را لحاظ کرد و لفظ را برای خصوص آن قرار داد و بعدا توسعه و تسامح عرفی مطرح شد، ولی در این قسم از ابتداء خود واضح لفظ را برای اعم قرار داده، و نیز در قسم چهارم، سخن از یک یا چند دفعه استعمال بود نه کثرت ولی در این قسم، سخن از کثرت استعمال و بدنبال آن حقیقت شدن مطرح شد.)

نتیجه: باز هم الفاظ عبادات در اعم از صحیح و فاسد حقیقت هستند و هو المطلوب.

قوله: و فیه: مرحوم آخوند در رد این وجه هم می فرمایند:

باز قیاس مع الفارق است، زیرا که در باب اوزان و مقادیر از روز اول یک حد معین و مشخصی وجود دارد که واضح آن را لحاظ کند و بقیه مراتب یعنی ناقص و کامل را با آن بسنجد و آن معیار باشد، ولی در باب عبادات مخصوصا در مثل نماز یک صحیح مطلق و من جمیع الجهات وجود ندارد که روز اول آن را لحاظ کند و لفظ را برای اعم قرار دهد، بلکه هر مرتبه ای را مطرح کنید، خواهیم گفت صحت و فساد آن نسبی است نه مطلق، پس اینجا نمی توان خصوص مرتبه ای را لحاظ و وضع کرد.

قوله: فتدبر: شاید اشاره به این باشد که علاوه بر اشکال مذکور، بخش اول وجه خامس اشکال دیگری هم دارد و آن این است که وضع خاص و موضوع له عام شده و قسم چهارم از اقسام وضع می گردد که قبلا- بطلان آن ثابت شد. و بخش دوم وجه خامس اشکال دیگری دارد که اشتراک لفظی می باشد.

ص: ۱۴۱

نتیجه نهائی: در مقدمه سوم که مقدمه مهم و سرنوشت سازی بود و سخن از تصویر قدر جامع بود صحیحی ها از عهده تصویر آن برآمدند ولی اعمی ها از هر راهی وارد شدند نتوانستند یک تصویر روشن و شفاف و خالی از اشکال و ابهام و تیرگی عرضه کنند.

### د) وضع الفاظ عبادات

قوله: و منها: مقدمه چهارم از مقدمات مبحث صحیح و اعم، در رابطه با کیفیت وضع الفاظ عبادات است: کرارا گفته شد که عبادات و مخصوصا نماز دارای مراتب گوناگون هستند اینک می خواهیم بدانیم که نحوه دلالت لفظ صلاه بر این مراتب چگونه است؟ در این مورد پنج احتمال متصور است:

۱- لفظ صلاه نه بر قدر جامع این مراتب دلالت می کند و نه خصوصیات این مراتب. این احتمال قطعاً باطل است، زیرا اگر صلاه بر هیچ کدام از افراد خودش و بر قدر جامع میان افراد دلالت نکند پس بر چه چیز دلالت می کند؟ معنای آن چیست؟

۲- لفظ صلاه برای یکایک خصوصیات و مراتب جدا جدا وضع شده است. این نیز باطل است زیرا مستلزم اشتراک لفظی است که احدی بدان ملتزم نیست.

۳- لفظ صلاه برای بعض مراتب آن وضع شده و در بقیه مراتب مجازا استعمال می شود این نیز باطل است زیرا در وجه رابع و خامس از وجوه تصویر قدر جامع روشن شد که مرتبه خاصی را نمی توان در نظر گرفت و موضوع له قرار داد.

۴- مشهور و مرحوم آخوند بر آنند که وضع الفاظ عبادات عام و موضع له آنها هم عام است یعنی شارع در هنگام اسم گذاری، یک معنای کلی را لحاظ کرده و کلمه صلاه را هم برای همان قدر جامع قرار داده است (البته نام آن کلی را پیدا نکردیم).

۵- الفاظ عبادات از حیث وضع، عام باشند ولی از حیث موضوع له خاص باشند یعنی شارع در هنگام تسمیه یک مفهوم کلی را منظور کرده ولی لفظ صلاه را برای خود آن کلی قرار نداده بلکه برای مصادیق و افراد آن قرار داده است.

مرحوم آخوند می فرماید: این احتمال هم جدا بعید است زیرا یک تالی فاسد دارد. بیان

ص: ۱۴۲

ذلک: در آیات و روایات تعبیراتی از قبیل تعبیرات زیر آمده است.

ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنکر (۱) الصلاة معراج المؤمن (۲) الصلاة عمود الدین (۳) الصوم جنه من النار (۴) حصنوا اموالکم بالزکاه (۵) الزکاه قوت الفقراء (۶) الحج جهاد کل ضعیف (۷) الخمس من خمسہ اشیاء (۸) و ...

و ظاهر این تعابیر اراده جنس و طبیعت است یعنی ماهیت صلاه در ضمن هر فرد و مرتبه ای که باشد چنین و چنان است و هكذا طبیعت صوم و حج و ... آن گاه اگر موضوع له الفاظ عبادات را خصوصیات فردیه بگیریم در این گونه از اطلاقات یکی از دو امر زیر را باید ملتزم شویم:

یا باید بگوئیم که تمام این اطلاقات مجازی است. (زیرا لفظی که برای خصوص مرتبه ای وضع شده بود در کلی و قدر جامع استعمال شده است که غیر موضوع له است).

و یا اصل استعمال آنها را در کلی منع کرده و بگوئیم که در همین موارد هم خصوص مرتبه ای از مراتب اراده شده است، و هیچ کدام از دو امر قابل قبول نیست و هر دو در غایت بعد است (زیرا اطلاق مجازی نیازمند علاقه است و در استعمالات مذکور علاقه لحاظ نشده است. و نیز این سؤال مطرح می شود که حمل موارد مذکور بر خصوص کدام مرتبه باشد؟ ظاهرش استعمال در خود جنس و کلی است نه در مرتبه معینی).

نتیجه: حق اینست که وضع الفاظ عبادات عام و موضوع له آنها نیز عام است.

(نکته: هدف از طرح این مقدمه دفع این توهم است که کسی خیال کند که موضوع له الفاظ عبادات خصوصیات مراتب است و در نتیجه نیاز به تصویر جامع نیست تا به اعمی ها اشکال شود. و پاسخ یا دفع توهم اینک: اولاً دیدیم که موضوع له همانند وضع عام است و نیاز به تصویر آن عام و جامع داریم. تا وضع بیاید و ثانیاً بر فرض که موضوع له

۱- سوره عنکبوت، آیه ۴۵.

۲- اعتقادات مجلسی، ص ۳۹.

۳- دعائم الاسلام، ص ۱۳۳، ج ۱.

۴- من لا یحضر الفقیه، ج ۲، ص ۴۴.

۵- وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۴، حدیث ۵.

۶- وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۴، حدیث ۴.

۷- وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۷، حدیث ۱۴.

۸- وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۳۳۹، حدیث ۴.

ص: ۱۴۳

خاص باشد ولی متوهم هم قبول دارد که وضع عام است و در هنگام وضع، معنای کلی ملحوظ شده است. پس ناگزیر باید آن کلی را تصویر کند، و علی کل حال نیاز به تصویر جامع داریم و در نتیجه اشکال به اعمی ها وارد است.)

### ه) ثمره بحث صحیح و اعم

قوله: و منها: مقدمه پنجم از مقدمات صحیح و اعم درباره بیان ثمره این بحث است هر مسئله اصولی بایستی دارای یک یا چند ثمره و نتیجه فقهی و عملی باشد تا در علم اصول قابل طرح باشد حال ثمره این مسئله مهم اصولی چیست؟

ممکن است توهم شود که با توجه به اینکه صحیحی و اعمی همه قبول دارند که در مقام عمل و امتثال باید عمل صحیح را تحویل مولی داد و نماز گزار حق ندارد به عمل فاسد اکتفا کند. آنگاه با این حساب چه نیازی به بحث اسم گذاری (و اینکه برای صحیح وضع شده یا برای اعم) داریم؟ و این بحث چه سودی به حال ما دارد؟

در جواب می گوئیم: نفس اسم گذاری و مقام وضع و تسمیه دارای ثمره و فائده است، و بحث صحیح و اعم را لازم می سازد، حال آن ثمره چیست؟ در مجموع سه ثمره ذکر شده است:

ثمره اول: مهم ترین ثمره بحث، ثمره ای است که مرحوم شیخ در تقریرات آورده و مرحوم آخوند و نوع متأخرین از ایشان پیروی کرده اند و آن را با ذکر مقدمه ای بیان می کنیم:

اما مقدمه: به طور کلی هر یک از مطلق (اکرم العالم) و عام (اکرم کل عالم) یا صددرد و از همه لحاظ (مفهومی و مصداقی) مبین هستند و ظهور و اطلاق و عموم محرز است که اینجا بحثی نیست. و طبق ظاهر عمل می شود.

و یا از لحاظ معنا و مفهوم، اجمال و ابهام دارند. یعنی نمی دانیم که معنای عالم چیست؟ در اینجا هم بلاشک نمی توان از اصاله الاطلاق و العموم استفاده کرد زیرا ظهوری نیست و مجمل است و مجملات حجت نبوده و قابل تمسک نیستند.

و یا از لحاظ مصداقی اجمال و ابهام دارند. یعنی مفهوم واژه عالم را می دانیم (ذات ثبت

ص: ۱۴۴

له العلم) ولی در مصداق خارجی آن تردید داریم و نمی دانیم که آیا زید هم از افراد عالم است تا واجب الاکرام باشد یا نه؟ نام این را شبهه مصداقیه خود دلیل مطلق یا عام می گذارند و اصولیین متفقا بر آنند که در این گونه از شبهات تمسک به مطلق یا عام جایز نیست. زیرا که شرط اساسی تمسک به عام یا مطلق عبارتست از احراز صدق عنوان و اسم یعنی عنوان مأمور به بر این فرد مشتبه صادق باشد و شک ما در خصوصیت زائد بر صدق اسم باشد [مثلا بدانیم که زید عالم است ولی ندانیم که خصوصیت عدالت در وجوب اکرام زید دخیل است یا خیر؟] و در مصداق مشتبه نفس صدق الاسم مشکوک است و نمی دانیم که زید عالم است یا نه؟ در اینجا نمی توان گفت: «اکرم العالم» که مطلق است پس این فرد را هم شامل شود «اکرم العالم» مطلق است ولی در محدوده افراد خودش یعنی افراد عالم، و زید اصلا معلوم نیست که عالم است یا نه؟

نتیجه: تمسک به عام یا مطلق در شبهه مصداقیه خود دلیل عام و مطلق جایز نیست.

همین محاسبات در جانب دلیل خاص [لا تکرم زیدا یا لا تکرم الفساق من العلماء] و دلیل مقید [لا تکرم زیدا و ...] هم می آید که گاهی صددرصد مبین هستند و گاهی اجمال مفهومی دارند [شبهه مفهومی] و گاهی اجمال مصداقی دارند (شبهه مصداقیه) و در هر کدام هم یا دوران بین المتباینین است و یا اقل و اکثر که در مجموع چهار صورت دارند و در مباحث عام و خاص مبسوطا خواهد آمد، ولی فعلا کاری به دلیل خاص و مقید نداریم و همان بخش اول و محاسبه دلیل مطلق یا عام مد نظر است.

و اما اصل ثمره: در موارد شک در جزئیت چیزی برای واجب و مأمور به از قبیل سوره در نماز، یا شرطیت چیزی برای واجب از قبیل اباحه مکان مثلا در نماز، و ... میان صحیح و اعم ثمره ظاهر می شود [و گرنه نسبت به اجزاء و شرائطی که محرز است بحثی نیست.] و آن اینکه مولی فرموده: «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»\* و نفرموده: اقموا الصلاه مع السوره یا عن الطهاره و ...

و ما به دلائلی احتمالی می دهیم که سوره در نماز دخیل باشد و شک در آن داریم، در اینجا اگر در مبحث صحیح و اعم، صحیحی شدیم و گفتیم الفاظ عبادات برای خصوص صحیح و وضع شده، در موارد شک و نسبت به جزء مشکوک نمی توانیم به اطلاق خطاب



ص: ۱۴۵

تمسک کرده و بگوئیم: مولی که نفرموده: اقیموا الصلاه مع السوره، فقط اَقِیْمُوا الصَّلَاةَ\* را فرموده و اگر سوره هم جزء بود بیان می کرد و چون بیان نکرده پس معلوم می شود سوره جزء نماز نیست. خیر جای این حرفها نیست، زیرا بر مبنای صحیحی در هر جزئی یا شرطی که شک کنیم مرجع شکمان به این است که آیا بر عمل فاقد آن شیء مشکوک، عنوان صلاتی صادق است یا نه؟ و با شک در اصل اطلاق عنوان و اینکه این عمل مصداق ماهیت صلاه هست یا ماهیت دیگری است، نمی توان به اطلاق خطاب تمسک کرد، به همان دلیل که در مقدمه آوردیم که شرط اصلی احراز عنوان است .. در نتیجه بر مسلک صحیحی خطاب مذکور مجمل گردیده و از درجه اعتبار ساقط می شود، و دست ما از دلیل لفظی کوتاه می شود و ناگزیر باید از اصول عملیه استفاده کنیم و چون مورد از موارد اقل و اکثر ارتباطی است و با هم یکی هستند.

(که آیا اقل و نه جزء مثلا بدون سوره واجب است یا اکثر و ده جزء واجب است و باید سوره و جزء مشکوک را آورد؟) در جای خود خواهد آمد که گروهی نسبت به اکثر برائتی هستند و گروه کثیری احتیاطی.

ولی اگر در بحث صحیح و اعم، اعمی شدیم و گفتیم الفاظ عبادات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده است. در موارد شک نسبت به جزء مشکوک، می توانیم از اطلاق خطاب استفاده کنیم و بگوئیم: مولی که نفرموده «اَقِیْمُوا الصَّلَاةَ مع السوره» فقط فرموده: «اَقِیْمُوا الصَّلَاةَ\*» پس ما از اطلاق استفاده کرده و می گوئیم: سوره در نماز دخالت ندارد و جزء نماز نیست.

و سرّ جواز تمسک به اطلاق آنست که بنا بر اعم بدون این جزء مشکوک هم صدق الاسم محرز است و عنوان صلاتی حاصل است و شک ما در سوره شک در امر زائد بر صدق الاسم است و نمی دانیم که علاوه بر عنوان صلاتی آیا سوره هم در غرض مولی دخالت دارد یا نه؟ به اطلاق تمسک کرده و می گوئیم اگر سوره دخالت داشت مولی بیان می کرد و لیس فلیس پس ثمره این شد که صحیحی نسبت به اجزاء یا شروط مشکوک از اصاله الاطلاق محروم است و نمی تواند بدان تمسک کند ولی اعمی از اطلاق برخوردار

ص: ۱۴۶

است و حق دارد بدان تمسک کند البته اعمی هم با دو شرط حق دارد از اطلاق بهره مند شود:

۱- جزء مشکوک از اجزاء محتمل الدخاله فی المسمی نباشد.

بیان مطلب: اعمی در تصویر جامع سخن از معظم الاجزاء (علی المشهور) و یا ارکان (میرزای قمی) به میان آورد و صدق الاسم را دائر مدار این ها دانست. حال وقتی می تواند جزء مشکوک را به اطلاق بردارد که: بر فرض جزء بودن یقین بدانیم که از معظم الاجزاء و ارکان نیست و درباره اش احتمال رکنیت هم ندهیم، اینجا است که بدون این جزء مشکوک هم صدق الاسم محرز است ... اما اگر احتمال دادیم که جزء مشکوک هم از معظم باشد یا از ارکان باشد اعمی هم باشیم نوبت به اطلاق نمی رسد، زیرا بر عمل فاقد این جزء اصل صدق الاسم مشکوک است و تمسک به مطلق در شبهه مصداقیه آن جایز نیست.

۲- اطلاق و خطاب مذکور (مثلاً أَقِيمُوا الصَّلَاةَ\*) هم در مقام بیان به منظور عمل وارد شده باشد و در چنین مقامی مطلق بیاورد، نه اینکه در مقام اصل تشریح یا اهمال و اجمال گوئی باشد.

و خلاصه اینکه: مقدمات حکمت هم فراهم باشد، و گرنه اعمی هم حق ندارد به اطلاق تمسک کند چون سالبه به انتفاء موضوع است یعنی با نبود مقدمات حکمت، اطلاقی نیست تا بدان تمسک شود. البته این شرط مخصوص ما نحن فیه و باب صحیح و اعم نیست. در کلیه مطلقات اگر بخواهیم به اطلاق خطابی تمسک کنیم همین مقدمات لازم است.

در نتیجه اگر مقدمات حکمت نبود و اطلاق احراز نشد اعمی هم مثل صحیحی یگانه مرجع و ملاذش اصول علمیه خواهد بود که در باب اقل و اکثر ارتباطی از اصاله الاشتغال خواهد آمد و در آن باب گروهی برائتی شده اند و جمعی احتیاطی.

قوله: و قد انقدح: ثمره دوم: جناب میرزای قمی فرموده است: بحث صحیح و اعم ثمره دیگری هم دارد که به این شرح است:

در مواردی که دلیل واجب و عبادت یک دلیل غیر لفظی (دلیل لبی) باشد (مثلاً اجماع

ص: ۱۴۷

بر وجوب صلاه دلالت کند) یا یک دلیل لفظی باشد ولی در مقام بیان نباشد، بلکه در مقام اصل تشریح و تقنین باشد (مثل مصوبات مجالس قانون گذاری عالم) و در مقام اجمال گویی باشد که غرض بر عدم بیان تعلق گرفته و مصلحت ایجاب می کند که فعلا سر بسته بگوید.

(مثل نوع خطابات قرآنی از قبیل: «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»، «آتُوا الزَّكَاةَ»، «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»، «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» و ... که در صدر اسلام صادر شده و مصلحت تدرج احکام ایجاب می کرد که از روز اول همه اجزاء و شرائط آنها تبیین نشود) و در مقام اهمال گوئی باشد که غرض نه به بیان تعلق گرفته و نه به عدم آن. و (مثل قول طیب به مریض: اشرب الدواء که فعلا ضرورتی نمی بینید تا کم و کیف استعمال دارو را بیان کند).

در چنین مواردی صحیحی و اعمی همه دستشان از دلیل لفظی و اطلاق کوتاه می شود و ناگزیر به اصول عملیه باید مراجعه کنند، آنگاه در مراجعه به اصل عملی میان صحیح و اعم ثمره پیدا می شود اگر در مبحث صحیح و اعم، صحیحی شدیم، در باب اقل و اکثر و جزء مشکوک باید احتیاطی شویم و اکثر را بیاوریم و اگر در ما نحن فیه اعمی شدیم در آن باب برائتی شده و می گوئیم، اتیان اکثر لازم نیست. (و سر مطلب آن است که علی الصحیح شک ما در عمل بدون جزء مشکوک از قبیل شک در محصل عنوان است و جای احتیاط است).

مرحوم آخوند این ثمره را قبول نکرده و می فرماید: مسأله برائت و احتیاط در اقل و اکثر هیچ ربطی به مسئله صحیح و اعم در ما نحن فیه ندارد و مبتنی بر این نیست، بلکه کسانی که اینجا صحیحی شده اند در آنجا می توانند برائتی شوند یا احتیاطی، و کسانی هم که اعمی شده اند کذلک. بهترین شاهد بر عدم ابتناء آنست که مشهور اصولیین در ما نحن فیه صحیحی شده اند ولی در باب اقل و اکثر برائتی شده اند و نه احتیاطی. (و سر مطلب را قبلا در جواب اشکال شیخ اعظم بر تصویر جامع آوردیم که همه جا در شک در محصل عنوان، جای احتیاط نیست، بلکه در مواردی که محصل و متحصل به یک وجود موجود باشند که ما نحن فیه چنین بود، باز هم به بیانی که گذشت جای برائت است) پس این ثمره ظاهر نشد.

ص: ۱۴۸

قوله: و ربما قيل: ثمره سوم: باز هم محقق قمی فرموده است: ثمره میان صحیح و اعم در باب نذر پیدا می شود، و آن اینکه شخصی نذر کرده که اگر فلانی نماز بخواند یک درهم به او می دهم، از قضا فلانی نمازی خواند و ما یقین کردیم که نمازش فاسد است، زیرا که به جزء یا شرطی غیر رکنی اخلال کرده است، در اینجا اگر نادر یک درهم به نماز گزار داد آیا موافقت نذر شده است یا نه؟ وفا به نذر کرده است یا خیر؟

اگر اعمی باشیم می گوییم آری موافقت نذر حاصل شده زیرا نذر درهم بر مصلی کرده بود و این شخص هم مصلی است.

ولی اگر صحیحی باشیم می گوییم: خیر موافقت نذر نشده و از عهده اش برداشته نشده است زیرا این نماز فاسد اصلا نماز نیست و او درهم را به مصلی نداده تا به نذرش وفا کرده باشد. (۱)

قوله: و لو علم بفساد صلاته: یعنی حتی با علم به فساد هم وفا به نذر کرده تا چه رسد به علم به صحت یا شک در صحت و فساد نماز مصلی که به طریق اولی موافقت نذر حاصل می شود.

مرحوم آخوند می فرماید: اصل مطلب را قبول داریم که علی الصحیح به نذر عمل نشده و علی الاعم عمل شده ولی این ثمره را به عنوان یک مسئله مهم اصولی به نام صحیح و اعم قبول نداریم، زیرا مسئله اصولی مسئله ای است که نتیجه و ثمره اش در طریق استنباط حکم فرعی شرعی کلی الهی واقع شود، ولی اینجا ثمره مبحث صحیح و اعم عبارت شده از موافقت و عدم موافقت نذر، که این هم حکم شرعی نیست بلکه حکم عقلی جزئی است و بسته به نذر نادر است.

(نکته: اگر مسئله صحیح و اعم مسئله اصولی است، پس چرا آن را در مقدمه کفایه آورده اید و در مباحث اصلی نیاورده اید؟!)

قوله: فافهم: اشاره به این است بر فرض این نتیجه عقلی را به نوعی به حکم شرعی ارجاع دهیم و بگوییم: نتیجه موافقت نذر، عدم وجوب درهم دیگر و نتیجه عدم موافقت

ص: ۱۴۹

و جوب درهم دیگر است و وجوب و عدم وجوب حکم شرعی است، ولی باز هم ثمره مهمی نیست که نتیجه مبحث مهم صحیح و اعم همین ثمره جزئی باشد.

### مباحث اصلی صحیح و اعم

قوله: و کیف کان: پس از بیان مقدمات پنجگانه مبحث صحیح و اعم، به اصل مطلب وارد می شویم: بحث در این بود که آیا الفاظ عبادات برای خصوص عبادات صحیح وضع شده اند؟ یا برای اعم از صحیح و فاسد؟ مشهور اصولیین و من جمله مرحوم آخوند صحیحی هستند. و گروهی از دانشمندان علم اصول اعمی هستند. هر کدام از دو گروه برای اثبات مدعای خود دلائلی آورده اند:

دلایل صحیحیها: مرحوم شیخ در تقریرات برای صحیحیون هشت دلیل آورده، مرحوم آخوند از میان آنها چهار دلیل را که اصل و مهم باشد، گلچین کرده، و در کفایه مطرح کرده:

دلیل اول: اولین دلیل از ادله صحیحی ها عبارتست از تبادر، سابقا با تعریف تبادر آشنا شدیم و دانستیم که انسباق معنی از لفظ در ذهن بدون هیچ قرینه ای تبادر نامیده می شود.

و در ما نحن فیه می گوئیم: از شنیدن الفاظ عبادات خصوص عبادت صحیح و کامل تبادر می کند «صغری».

(فی المثل از لفظ صلاه در قرآن، سنت، کلمات فقها، استعمالات متشرعه و ... نماز صحیح به ذهن می آید، و وقتی قرآن می فرماید: «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» منظور نماز صحیح است روایات که می گوید: «الصلاه کذا و کذا»، یعنی نماز صحیح، فقهاء که در کتب فقهی می گویند: «کتاب الصلاه» «اقسام الصلاه» «احکام الصلاه» «آداب الصلاه» ... یعنی نماز صحیح، مسلمین هم که در استعمالات خودشان سخن از نماز می گویند، منظورشان نماز صحیح می باشد).

و تبادر هم که نشانه حقیقت بودن است «کبری».

پس الفاظ عبادات در خصوص صحیح حقیقت هستند «نتیجه»

البته گاهی در عبادت فاسد و باطل هم استعمال می شود (مثلا در رساله عملیه

ص: ۱۵۰

می نویسد: نمازی که جزء یا شرطی را ندارد نماز باطل است، که نامش را نماز می گذارد. ولی اطلاق مجازی است و به قرائن لفظیه و مقامیه و مانند آن نیاز دارد.

قوله: و لا منافات: ممکن است کسی توهم کند که از یک طرف در مقدمه سوم در تصویر قدر جامع و نیز در مقدمه پنجم در بیان ثمره نزاع، گفتیم که بر مسلک صحیحی عبادات مجمل می شوند و مجمل یعنی لفظی که ظهور ندارد. و از طرفی در اینجا که ادله را ذکر می کنیم، می گوئیم: از لفظ صلاه خصوص صحیح متبادر است و تبادر فرع بر ظهور است، یعنی الفاظ عبادات مبین و دارای ظهورند، حال آیا این دو مطلب متنافیان نیستند؟

مرحوم آخوند در جواب می فرماید: خیر، میان آن دو تنافی و تناقضی وجود ندارد.

بیان مطلب: اگر چنانچه معنای الفاظ عبادات از هر جهت اجمال و ابهام می داشت صدالبته جای تبادر نبود، و اجمال کلی و همه جانبه با تبادر و ظهور نمی ساخت، ولی خوشبختانه چنین نیست که معانی این الفاظ مجمل کلی باشد بلکه معلوم به علم تفصیلی نیستند و با نام و نشان نتوانستیم آنها را معرفی کنیم، و گرنه معلوم به علم اجمالی هستند و از جهات عدیده قابل اشاره و فهم هستند، مثلاً: در نماز که آثار گوناگون دارد با هر کدام از این آثار می توانیم به آن اشاره کنیم و بگوییم: آن عبادتی که عمود دین است، آن عملی که معراج مؤمن است. ناهی از فحشاء و منکر است و ... و فعلاً مدعی هستیم که از لفظ صلاه عند الاطلاق همین امر تبادر است نه چیز دیگر، و این امر که مبین است نه مجمل، و در تبادر همین مقدار بس است.

دلیل دوم: دومین دلیل از ادله صحیحی ها عبارتست از صحت سلب و عدم صحت حمل یا صحت حمل و عدم آن:

هنگامی که ما صلاه صحیح را موضوع و کلمه صلاه را محمول قرار می دهیم و آزمایش می کنیم، به این نتیجه قطعی می رسیم که: حمل صحیح است و سلب غلط است پس می فهمیم که صلاه برای عبادت صحیح وضع شده است. ولی هنگامی که عمل فاسد را موضوع قرار داده و لفظ عبادت را بر آن حمل می کنیم: ملاحظه می کنیم که اگر چه با مسامحه و مجاز گوئی قابل حمل است [همان گونه که اسد بر رجل شجاع حمل می شد].

ص: ۱۵۱

ولی با دقت در این نکته که از روز اول مقصود شارع چه بوده؟ کلمه صلاه را برای چه بکار برده است؟ و ... یقین می‌کنیم که مقصود شارع نماز صحیح بوده نه هر نمازی [اگر هم سخن از نماز فاسد باشد استطرادی است و گرنه اصل، نماز صحیح است]. و در نتیجه با دقت و تأمل، لفظ صلاه از صلاه فاسد قابل سلب است پس حقیقت در اعم نیست و گرنه نباید سلب می‌شد، و اگر هم احيانا در فاسد بکار می‌رود مجازی است. و قبلا دانستیم که صحت سلب و عدم صحت سلب، علامت حقیقت و مجاز بودن است.

دلیل سوم: سومین دلیل از ادله صحیحی‌ها عبارتست از دو طائفه آیات و روایات:

طائفه اول: آیات و روایاتی که آثار و برکات و فوایدی را برای عبادات ذکر کرده است از قبیل:

ان الصلاه تنهى عن الفحشاء والمنکر (۱) الصلاه عمود الدین (۲) الصلاه معراج المؤمن (۳) الصوم جنه من النار (۴) که قبلا در مقدمه چهارم از مقدمات صحیح و اعم مثالهای دیگری هم آوردیم.

کیفیت استدلال: الف و لام در این جملات، برای جنس و ماهیت است و ظاهر این تعابیر آنست که آثار و خواص مذکور بر کلی و طبیعت و ماهیت [قطع نظر از اینکه در ضمن فرد خاصی باشد] صلاه و صوم و ... بار شده و آنچه مسمای به این اسامی است، آن آثار را دارد. آنگاه به صورت منطقی می‌گوئیم.

ماهیت و مسمی و طبیعت صلاه و ... دارای فلان آثار است «صغری» (به دلیل ظاهر روایات مذکور)

و نماز و روزه و حج فاسد دارای فلان آثار نیست. «کبری» (و این بدیهی است و استدلال نمی‌طلبد)

پس ماهیت این عبادات در اعمال فاسد نیست و نماز فاسد اصلا نماز نیست بلکه

۱- سوره عنکبوت، آیه ۴۵.

۲- دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۱۳۳.

۳- اعتقادات المجلسی، ص ۳۹.

۴- محاسن برقی، ص ۲۸۶؛ من لا یحضر الفقیه، ج ۲، ص ۴۴.

ص: ۱۵۲

ماهیت دیگری است «نتیجه»

و مطلوب ما نیز همین است که نماز یعنی نماز صحیح، و نماز باطل از مقوله دیگری است.

ان قلت: چه اشکال دارد که بگوئیم: الفاظ عبادات برای اعم وضع شده است و این گونه موارد را که آثار و برکاتی برای نماز و ... ذکر کرده، توجیه نمائیم و بگوئیم: در اینجا جنس و کلی مراد نیست بلکه حصّه معینی از صلاه مراد است که صلاه صحیح باشد، و به عبارت دیگر در این عبارات معنای ظاهری و حقیقی مراد نیست بلکه تقدیری در بین است و منظور آنست که: «الصلاه الصحیحه عمود الدین»، «الصوم الصحیح جنه من النار» و ... پس ماهیت صلاتی منحصر به صلاه صحیح نیست تا از فاسد نفی ماهیت شود.

قوله: قلت: مرحوم آخوند در جواب می فرمایند:

این توجیه و تقدیر خلاف ظاهر است و قرینه لازم دارد و اصاله الظهور یا اصاله الحقیقه یا اصاله عدم القرینه (بر مبنای مرحوم مظفر و مرحوم آخوند و مرحوم شیخ) و اصاله عدم التقدیر می گوید: ان شاء الله خلاف ظاهر اراده نشده. ان شاء الله قرینه ای نیست، ان شاء الله تقدیری نیست و ... پس همان ظاهر (جنس و ماهیت) مراد است و استدلال نتیجه بخش است.

قوله: فافهم: در حاشیه منه فرموده است:

ما در دفاع از این دلیل و دفع اشکال مذکور، از اصاله الحقیقه و مانند آن استمداد کردیم، و این ها اصولی عقلایی هستند و قبلا گذشت که عقلاء عالم از این اصول و بنائها در مقام شک در مراد متکلم و پس از علم به اصل وضع و معنای حقیقی و مجازی استفاده می کنند نه شک در اصل وضع و ما فعلا در شک در اصل وضع و تعیین معنای حقیقی بحث داریم و اینجا جای آن اصول نیست، پس اشکال وارد است و از خیر این طائفه از روایات باید بگذریم.

طائفه دوم: آیات و روایاتی که بلاء نفی جنس شروع شده و از عمل فاسد و ناقص و



ص: ۱۵۳

فاقد یک جزء یا شرط نفی جنس کرده است مانند: لا صلاه الا بطهور (۱) لا صلاه الا بفاتحه الكتاب (۲) و ...

کیفیت استدلال: این روایات می گویند: نماز بدون طهارت اصلا نماز نیست و ماهیت دیگری است، نماز بدون فاتحه کتاب اصلا نماز نیست و ... و اصل جنس و ماهیت را از آنها نفی می کند «صغری»

و نماز فاسد هم آن است که مثلا دارای طهارت نباشد یا دارای فاتحه کتاب نباشد، و ... «کبری»

پس جنس و ماهیت صلاتی از صلاه فاسد منفی و مرتفع است «نتیجه» و هو المطلوب.

ان قلت: چه مانعی دارد کسی بگوید: در این گونه موارد معنای حقیقی و نفی جنس مراد نیست، و اصل ذات را بر نمی دارد بلکه نفی وصفی از اوصاف این ذات و ماهیت مراد باشد، مثلا نفی وصف صحت مراد باشد، نفی فایده مراد باشد، نفی کمال مراد باشد، نفی فضیلت مراد باشد و منظور این باشد که نماز بدون طهارت یا فاتحه کتاب و ... نماز صحیح و کامل نیست نه اینکه اصلا نماز نباشد و ماهیت دیگری باشد.

سؤال: اراده نفی وصفی از اوصاف قرینه لازم دارد، حال آن قرینه چیست؟

جواب: مستشکل می گویند: آن قرینه شیوع و کثرت استعمال این مرکبات در نفی وصف است.

قوله: قلت: این نیز خلاف ظاهر است، چرا که معنای اصلی لاء نفی، نفی جنس و ماهیت است نه نفی وصف و تا قرینه متقنی نباشد به صرف شیوع و کثرت نتوان بر آن معنا حمل کرد، و مجاز مشهور هم قرینه لازم دارد. و چون قرینه ای نیست و ما عقلا و شرعا ملزم به حمل بر نفی صحت و کمال نیستیم، به همان معنای حقیقی و ظاهری خودش حمل می کنیم که نفی جنس باشد و می گوئیم: نماز فاسد اصلا نماز نیست.

قوله: بل: نه تنها در مرکبات مذکور نفی جنس را اختیار کردیم بلکه در مرکباتی از قبیل:

۱- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۲۵۶، ابواب الوضوء، باب اول، حدیث اول.

۲- عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۱۹۶.

## «لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد» (۱)

[که معمولاً- فقها فرموده اند: مراد نفی ماهیت نیست و نفی کمال است، و دلیل آورده اند که: از خارج می دانیم که نماز در منزل هم نماز و هم صحیح است نه اینکه باطل باشد یا اصلاً ماهیت دیگری باشد، پس مراد از لا صلاة لجار المسجد ... یعنی لا صلاة کامله ...] نیز همین نفی جنس را اراده می کنیم و می گوئیم:

منظور نفی حقیقت است به این دلیل که این تعابیر در مقام تأکید و مبالغه است و برای اهتمام وافر به نماز در مسجد است، و متناسب با این مقام آن است که نفی ذات اراده شود، نه نفی کمال که تأکید را نمی رساند، منتها نفی حقیقت دو گونه است:

۱- نفی الحقیقه علی وجه الحقیقه: یعنی حقیقتاً و واقعاً نفی حقیقت و ذات کردن، مثل لا رجل فی الدار، لا اله الا الله، لا مؤثر فی الوجود الا الله، و ...

۲- نفی الحقیقه علی وجه الادعاء: یعنی در عالم ادعا و تنزیل نفی حقیقت می کنیم و موجود را به منزله معدوم می دانیم که در معنای کلمه «لا» تصرفی نکرده و مرتکب مجاز در کلمه نشده ایم بلکه به قول سکاکی در یک امر عقلی تصرف کرده ایم. و در مثل «لا صلاة لجار المسجد» نفی حقیقت از قبیل گونه دوم است. پس همیشه و همه جا نفی خود حقیقت مراد است و استدلال منتج است.

[نکته: قدری ترتیب بحث کتاب را جابجا کردیم تا مطلب اوقع در نفس باشد: آخوند اشکال و ان قلت هر دو طائفه را یکجا آورده و جواب داده است. ولی ما آن دو را تفکیک کرده و هر کدام را به دنبال طائفه خودش ذکر کردیم. جناب آخوند فافهم را در پایان آورده ولی ما در جای خود و پس از طائفه اولی ذکر کردیم، جناب ایشان اول دو گونه نفی حقیقت را فرموده سپس دلیل بر اراده نفی حقیقت را از لا صلاة لجار المسجد ... با کلمه و الا لما دل ذکر کرده اند ولی ما بدنبال ادعای اراده نفی حقیقت و قبل از بیان دو گونه مذکور دلیل را آوردیم.]

دلیل چهارم: چهارمین دلیل از ادله صحیحی ها عبارتست از بناء و سیره عقلاء:

ص: ۱۵۵

هنگامی که ما انواع مرکبات را (معاجین، کتب، مصنوعات و مخترعات، مؤسسات و ...) در نظر می‌گیریم و راجع به نحوه اسم گذاری آنها مطالعه می‌کنیم، می‌توانیم قطع و یقین پیدا کنیم به اینکه روز اول که سازندگان و مؤلفان و بانیان و ... برای مجموعه های مذکور و مانند آن اسم گذاری کرده و نامی را انتخاب می‌کنند، مجموعه کامل و بی‌کم و کاستی را در نظر گرفته و اسم مورد نظر خود را بر آن اطلاق می‌کنند. مقتضای حکمت وضع نیز همین است، چرا که حکمت وضع افاده مقاصد و مرادات و مافی الضمائر و در یک کلام تفهیم و تفهم است، و روز اول هدف واضح، افاده مجموعه کامل بوده و برای آن اسمی برگزیده است البته بعدها خود واضح و دیگران در مقام استعمال گاه گاهی نیاز پیدا می‌کنند که این اسامی و الفاظ را در مجموعه ناقص و فاقد برخی اجزاء هم استعمال بکنند، ولی مجرد استعمال علامت حقیقت بودن نیست، و هیچ مانعی ندارد که به نحو مجازی باشد و به علاقه کل و جزء، علاقه ما کان، علاقه مشابَهت و مشاکلت ناقص با کامل در صورت و ... باشد و یا به نوع حقیقت ادعائیه سکاکی باشد که ناقص را به منزله کامل فرض کرده و سپس آن اسم را در کامل ادعائی استعمال کنیم ولی حقیقت مصطلح نیست.

شارع مقدس هم در اوضاع و اسم گذاریهای خود [که الفاظ عبادات را برای مجموع مرکبی اسم گذاری کرده است] از همین طریقه تخطی نکرده و قدم را فراتر ننهاد و روش جدیدی ندارد، و الا نقل می‌شد و به ما می‌رسید.

نتیجه: پس نحوه نام گذاری الفاظ عبادات همچنین بوده که روز اول برای صحیح و مجموعه کامل قرار داده شدند و سپس احیانا و گاه و بیگاه در فاسد و ناقص هم استعمال می‌شوند، ولی بالعنایه و المجاز.

مرحوم آخوند می‌فرماید: این استدلال از جهاتی قابل منع است: اولاً از کجا معلوم که سیره واضعین چنان باشد که گفتید؟ آیا استقراء تام انجام داده اید یا ناقص؟ در حقیقت چنین طریقه ای محرز و مقطوع نیست، زیرا در رابطه با اسماء اوزان و مقادیر. یک احتمال این بود که وضع خاص و موضوع له عام باشد، یعنی از روز اول لفظ متر را مثلاً برای اعم از صد سانتیمتر و اندکی زیاد و کم قرار داده اند نه برای خصوص صد سانتیمتر و ...

ص: ۱۵۶

ثانیا از کجا می گوئید: احیانا و گاهی در ناقص استعمال می کنند؟ خیر، احیانا و گاهی نیست بلکه استعمال در ناقص هم مثل استعمال در کامل کثیر و فراوان است، اگر اکثر نباشد.

ثالثا به چه دلیل ادعا می کنید که شارع هم از طریق معمول تخطی نکرده است؟

رابعا: اصلا قیاس مع الفارق است زیرا در مرکبات دیگر یک مجموعه کامل و مضبوط داریم که بگوئیم: روز اول برای آن وضع شده و ... ولی در عبادات ما یک صحیح مطلق و کامل علی الاطلاق نداریم که بگوئیم: روز اول شارع مقدس آن را در نظر گرفت، خیر هر مرتبه ای را که بیاورید نسبی بوده و نسبت به افراد و حالاتی صحیح است و نسبت به حالات و افراد دیگر فاسد است پس نمی توان گفت که روز اول صحیح کامل را در نظر گرفته است.

قوله: فتأمل: شاید اشاره باشد به اینکه: فتأمل فی وجه منع هذا الدلیل که شاید همه یا بعض وجوه چهارگانه مذکور باشد.

ادله اعمی ها: گروه دوم یا قائلین به اعم نیز برای اثبات مدعای خود دلالتی دارند، مرحوم شیخ اعظم در تقریرات در حدود دوازده دلیل برای آنان ذکر کرده اند (۱) ولی مرحوم آخوند از میان آنها پنج دلیل را گلچین کرده و در کفایه مورد نقد و بررسی قرار داده اند:

دلیل اول از ادله اعمی ها تبادر است. می گویند: از اطلاق کلمه صلاه و مانند آن اعم متبادر است «صغری». و تبادر هم علامت حقیقت بودن است «کبری». پس الفاظ عبادات در اعم از صحیح و فاسد حقیقت هستند. «نتیجه».

مرحوم آخوند این دلیل را به بیان زیر رد می کنند.

[اولا-قبلا- گفتیم و توضیح کافی دادیم که از الفاظ عبادات عند الاطلاق خصوص صحیح متبادر است: و معنا ندارد که اعم هم جداگانه متبادر باشد. و ثانیا:] ما صحیحی ها توانستیم قدر جامعی را تصویر کرده و با عناوینی به آن اشاره نموده و بگوئیم که همان قدر جامع کذائی متبادر است. ولی شما اعمی ها از تصویر جامع ناتوان شدید و نتوانستید

ص: ۱۵۷

جامع بی عیب و نقصی تصویر کنید، و در حقیقت بر مسلک شما معانی الفاظ عبادات از جمیع جهات اجمال و ابهام دارند، با این فرض چگونه ادعای تبادر می کنید؟ مجهول مطلق که تبادر نمی کند، و در حقیقت اشکال تنافی که در رابطه با دلیل صحیحی بر تبادر وارد شده بود و ما جواب دادیم، بر اعمی وارد است و اینجا جای آن اشکال است و قابل جواب هم نیست.

[و اگر خواستی تحلیلی بحث کنی بگو: شما که می گوئید: اعم متبادر است منظورتان چیست؟ اگر مفهوم اعم منظور است که واژه صلاه با کلمه اعم مترادفان نیستند، و اگر مصداق اعم منظور است، می پرسیم کدام مصداق؟ مرتبه خاصی از مراتب آن متبادر است؟ خیر، قدر جامع و کلی متبادر است؟ باز هم خیر زیرا علی الفرض جامعی نیست تا همان متبادر باشد پس اعمی نمی تواند از تبادر استفاده کند.]

دلیل دوم اعمی، مسئله عدم صحت سلب است:

هنگامی که ما صلاه فاسد (مثلا نماز بدون سوره) را موضوع قرار داده و لفظ صلاه را بر آن حمل می کنیم به این نتیجه می رسیم که حمل صحیح و سلب ناصحیح است [زیرا نماز بدون سوره نیز از دیدگاه عرف نماز است و فردی از همین ماهیت است نه اینکه از ما ماهیت دیگری باشد]. و صحت حمل یا عدم صحت سلب نشانه حقیقت بودن است، پس الفاظ عبادات در اعم حقیقت می باشند.

مرحوم آخوند می فرماید: از دلیل دوم صحیحی، جواب این دلیل هم داده می شود که با مسامحه عرفی و مجاز گوئی صلاه بر فاسد هم اطلاق می شود، به علاقه مشابَهت و ... ولی با مداقه و دقت و اینکه مقصود شارع چه بوده و از روز اول صلاه را برای چه چیز اسم گذاشته؟ و ... یقین می کنیم که: صلاه فاسد منظور نبوده و روز اول صلاه بر او اطلاق نشده است و از او صحت سلب دارد.

دلیل سوم اعمی قضیه صحت تقسم است و این دلیل مقدماتی دارد:

الف) بلا شک هر کدام از عبادات به دو قسم تقسیم می شوند: صحیح و فاسد، و می توان گفت: نماز یا صحیح است یا فاسد، حج یا صحیح است یا باطل، و ...

ص: ۱۵۸

ب) قانون تقسیم آن است که از مقسم معنای اعمی اراده شود و گرنه تقسیم الشیء بنفسه و بغیره پیش می آید. مثل الانسان اما انسان و اما شجر و ... که قطعاً باطل است، باید مثل «الكلمه اما اسم و اما فعل و اما حرف» باشد که از کلمه معنای عامی اراده شده و بر همه اقسام صادق و با آنها متحد می شود، پس در تقسیمات مشار الیه از کلمه صلاه و صوم و حج و ... معنای اعم از صحیح و فاسد اراده شده، و این الفاظ در اعم استعمال شده اند.

ج) و الاصل فی الاستعمال الحقیقه: یعنی قاعده اولی و ظاهر استعمال هم آن است که به نحو حقیقت باشد.

نتیجه: پس الفاظ عبادات حقیقتاً در اعم استعمال می شوند و برای اعم وضع شده اند نه اینکه مجرد مجاز باشد. پس برای اعم وضع شده اند.

مرحوم آخوند در جواب این مطلب می فرماید: صحت تقسیم و اینکه از مقسم اعم اراده شده را قبول داریم و خلاصه: تمام حرفهای شما را می پذیریم و تقسیم بندی شاهد خوبی بر اراده اعم است. و لکن یک شرط دارد و آن اینکه اگر دلائل متقنی برخلاف آن نبود قابل قبول بود ولی ما به چهار دلیل [که سه دلیل آن قوی و مسلم بود] خلاف این را ثابت کردیم یعنی حقیقت بودن در خصوص صحیح را تثبیت کردیم آنگاه به آن ادله ملتمز شده و این تقسیم را توجیه کرده و می گوئیم: تقسیم بندی به لحاظ معنای مستعمل فیه است و لازم نیست به لحاظ خصوص معنای حقیقی باشد، بلکه به لحاظ معنای مجازی هم می توان تقسیم کرد، و مشکلی ندارد.

[ولی جواب بهتری می توان داد که صحت تقسیم و استعمال مقسم در اعم را قبول داریم ولی نتیجه اش مجرد استعمال مقسم در اعم است و استعمال اعم از حقیقت و مجاز است، و اگر از اصاله الحقیقه استفاده کنید که کردید، می گوئیم: این اصول عقلائی در شک در مرادات متکلمین جاری می شود نه در شک در اصل وضع و فعلاً بحث ما در اصل وضع است. جوابی هم مرحوم مشکینی در حاشیه داده است: ان صحه التقسیم تنفع اذا كان من العرف او الشارع او حفظه شرعه لکنه ممنوع فانه من العلماء و قد عرفتم عدم کشفه عن شیء.]

ص: ۱۵۹

دلیل چهارم از ادله اعمی ها استناد به موارد استعمال الفاظ عبادات در روایات است می گویند: ما وقتی به روایات مراجعه می کنیم می بینیم کلمه صلاه و مانند آن در عبادت فاسد و باطل استعمال شده اند «صغری»

و اصل در استعمال هم حقیقت است «کبری» پس این الفاظ در فاسد هم حقیقت هستند، یعنی اختصاص به صحیح ندارند بلکه در اعم حقیقت می باشند. «نتیجه»

برای تبیین صغرای استدلال دو نمونه روایات را متعرض می شوند:

الف) روایاتی داریم مبنی بر اینکه اسلام مانند خیمه ای است که بر پنج پایه استوار شده است: ۱- نماز ۲- زکات ۳- صوم ۴- حج ۵- ولایت. و به اندازه ای که به ولایت اهتمام شده به بقیه نشده است اهل سنت چهار رکن از این ارکان را گرفته و پنجمی یعنی ولایت را رها کردند، پس اگر انسانی تمام عمر روزها روزه بگیرد، شبها را به قیام و عبادت سپری کند و بدون ولایت از دنیا برود هیچ روزه و نمازی از او پذیرفته نمی شود. (۱)

کیفیت استشهاد: مقدمه: در جای خود این بحث مطرح می شود که آیا اسلام شرط صحت و قبولی اعمال است؟ یا ایمان و اعتقاد به ولایت ائمه اثنی عشر (علیه السلام) شرط صحت و قبولی است؟ نوع فقهاء امامیه می گویند، ایمان شرط صحت است بدون ایمان و اعتقاد به دوازده امام هیچ عملی و عبادتی صحیح نیست. و فعلا استدلال بر همین مبنا است.

با این مقدمه می گوئیم: با اینکه به اعتقاد ما نماز و حج و ... از اهل سنت باطل و فاسد است و مع ذلک امام (علیه السلام) در سه جای این روایت بر عمل آنها لفظ صوم و حج و ...

را اطلاق کرده است.

۱- آنجا که فرمود: اخذ الناس بالاربع: که این اربع عنوان مشیر است و به چهار پایه اول از پنج پایه اشاره دارد، یعنی آنان نماز و روزه و زکات و حج را گرفتند ... بر عمل آنها این اسامی اطلاق شده است.

۲- آنجا که فرموده: صام دهر ... یعنی تمام عمر روزه بگیرد که قطعاً باطل است و بر صوم

۱- الکافی، ج ۲، ص ۱۸، باب دعائم الاسلام، کتاب ایمان و کفر؛ خصال صدوق، ص ۲۷۷.

ص: ۱۶۰

باطل کلمه صوم اطلاق کرد.

۳- آنجا که فرموده: لم یقبل صوم و لا- صلاه، باز فرمود: اصلا اعمال آنها نماز و روزه نیست، بلکه فرمود این روزه و نماز قبول نیست، یعنی در صدق الاسم دعوا نیست. پس در این فرازاها بر نماز فاسد، اطلاق نماز شده و اصل در اطلاق و استعمال هم حقیقت است.

پس الفاظ عبادت در اعم از صحیح و فاسد حقیقت اند.

ب) روایاتی که در مورد زن حائض وارد شده و خطاب به او می گوید: دعی الصلاه ایام اقرا نك (۱) مقدمات استدلال:

۱- ظاهر کلمه «دعی الصلاه» امر به ترک و باطن آن نهی از فعل است، یعنی زن حائض در ایام حیض از اقامه صلاه نهی گردیده است.

۲- امر و نهی هر دو تکلیف است (امر الزام به فعل است و نهی الزام به ترک یا زجر از فعل است).

۳- طبق مسلک عدلیه و امامیه تکلیف به امر مقدور، صحیح و معقول است و تکلیف به غیر مقدور و بما لا یطاق قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی شود و امتناع وقوعی دارد.

۴- برای زن حائض نماز صحیح مقدور نیست، زیرا نماز صحیح مشروط به طهارت باطنیه است. و زن حائض متصف به ضد طهارت یعنی آلودگی باطنی است و امکان ندارد که در آن واحد هم دارای آلودگی و هم طهارت باشد، چون جمع میان متنافین است.

با این مقدمات می گوییم: مدعا این است که: مراد از نماز در حدیث مذکور، نماز فاسد است.

دلیل: اگر مراد نماز فاسد نباشد بلکه نماز صحیح باشد، لازمه اش آنست که نهی از آن صحیح نباشد، چون نماز صحیح از حائض مقدور نیست، و چنین نهی تکلیف بما لا- یطاق خواهد بود. و اللانزم باطل: زیرا که شارع حکیم نهی کرده، پس معلوم می شود مقدور است.

فالملزوم مثله: یعنی نماز صحیح مراد نیست بلکه فاسد مراد است.

۱- التهذیب، ج ۱، ص ۳۸۴، حدیث ۶، باب ۱۹ من ابواب الحیض و الاستحاضه.



ص: ۱۶۱

تا اینجا اصل استعمال کلمه صلاه در فاسد بیان شده، و کبرای کلی هم آنست که «الاصل فی الاستعمال الحقیقه» پس استعمال صلاه در فاسد هم به نحو حقیقت است، پس اختصاص به صحیح نداشته و در اعم از صحیح و فاسد حقیقت است. و هو المطلوب. و به ضمیمه عدم قول به فصل میان صلاه و سایر عبادات می گوئیم: صوم و حج و ... نیز در اعم حقیقت هستند.

قوله: و فیه: مرحوم آخوند از دو دسته روایتی که ذکر شد، دو نوع جواب می دهند:

۱- جواب اشتراکی: شما در هر دو مورد روی کبرای کلی «الاصل فی الاستعمال الحقیقه» (اصلی که سید مرتضی اختراع کرده) تکیه کردید، و ما این اصل را قبول نداشته و به پیروی از شیخ طوسی می گوئیم: «الاستعمال اعم من الحقیقه» و می تواند به نحو مجاز باشد. [و سر مطلب آنست که این اصول یک سلسله اصول عقلانی هستند که قدر متیقن از بناء عقلاء، کاربرد این ها در مواقع در شک در مراد متکلم است، و فعلا بحث ما در اصل وضع است ... کما مرّ در مبحث تبادل.] پس استدلال شما عقیم است.

۲- جواب اختصاصی: در مورد هر کدام جداگانه و متناسب با آن جوابی می دهند:

جواب اختصاصی برای دسته اول: ما اصل استعمال کلمه صلاه و صوم و ... را در فاسد قبول نداریم، و مدعی هستیم که در این روایات، الفاظ عبادات در خصوص صحیح استعمال شده است. به دلیل اینکه در روایت کلمه «بنی» داشت یعنی اسلام بر این پایه ها مبتنی است، و واضح است که هر نماز و حجی پایه و اساس دین نیست، اسلام بر هر گونه نمازی مبتنی نیست، بر خصوص عبادات صحیح مبتنی است. پس اساسا این الفاظ در آن روایات در اعم و فاسد استعمال نشده تا سخن از حقیقت و مجاز بودن آنها به میان آید.

قوله: و لا- ینافی: ان قلت: اگر مراد از صلاه و ... خصوص صحیح باشد، با توجه به اینکه امام (علیه السلام) هم اقرار و تصدیق فرمودند که: «اخذ الناس بالاربع» یعنی اهل سنت هم چهار قسم را اخذ کردند، یعنی نماز صحیح و حج صحیح و ... را اخذ کردند، مع ذلك کله، پس چرا فقهاء ما می گویند: «عبادات منکرین و مخالفین ولایت ائمه (علیه السلام) باطل است؟».

ص: ۱۶۲

قوله: اذ لعل: قلت: بلی مراد صلاه و ... صحیح است نه فاسد ولی اینکه امام (ع) فرمود:

«اخذ الناس بالاربع» می گوئیم: اخذ دو گونه است:

۱- اخذ واقعی و حقیقی: آنچه را در واقع و عند الله و مطابق واقع است به همان عمل کنیم

۲- اخذ اعتقادی و پنداری: یعنی به واقع اخذ نکرده ولی گمان می کند که برطبق آن مشی کرده است [همانند کلیه مواردی که بر مسلک طریقت محضه قطع یا اماره یا اصل خطا بکند و ما را به خلاف واقع برساند، که تا کشف خلاف نشده مجتهد یا مقلد خیال می کند که به واقع رسیده و طبق آن انجام وظیفه کرده ولی پس از کشف خلاف معلوم می شود که: این همه خواب و خیالی پیش نبوده است.]

حال به اعتقاد ما، اهل سنت هم به این عبادات آخذ و عامل و پایبند هستند، ولی اخذ آن ها اعتقادی و پنداری است یعنی به گمان خویش به نماز صحیح و حج صحیح اخذ می کنند نه واقعا، اما ما شیعیان اثناعشری هم واقعا و هم اعتقادا اخذ به واقع و عمل صحیح کرده ایم پس در کلمه صلاه و ... مجازی مرتکب نشدیم، در کلمه اخذ تصرف کرده و آن را بر اخذ اعتقادی حمل کردیم.

[سؤال: الفاظ برای معانی واقعه وضع شده اند نه معانی به قید معلوم بودن و ... و اینکه امام (ع) می فرماید: اخذوا ... ظاهرش اخذ واقعی است نه اعتقادی، شما به کدام دلیل این حمل را انجام دادید؟]

جواب: به جهت جمع میان ادله: از طرفی ظاهر اخذوا بالاربع آنست که عمل آنها صحیح می باشد و از طرفی ادله و روایاتی داریم که عبادات منکرین و مخالفین باطل است.

جمع بینهما به اینست که صحت را به اعتقادی نسبت دهیم و بطلان را به واقعی و بگوئیم:

آنان به عقیده خود عمل صحیح انجام می دهند ولی به حسب واقع چنین نیست]

قوله: و الاستعمال: نظیر جواب مذکور را از فراز بعدی هم [که فرمود: فلو ان احدا صام نهار و ...] می توان داد که مراد از صام صام اعتقادا «اخذ بالصوم اعتقادا» و اخذ بالصوم اعتقادا می باشد پس در خود صوم مجازی پیش نیامده است.

ص: ۱۶۳

قوله: او للمشابهه: از خصوص این فراز جواب دیگری هم می توان داد: برفرض اینکه مراد از «صام» صوم فاسد باشد می گوئیم: چه مانعی دارد که مجازا کلمه صوم در صوم باطل بکار رفته باشد؟ مجرد استعمال که نشانه حقیقت نیست اگر بگوئید: مجاز قرینه می طلبد خواهیم گفت: علاقه همان مشابَهت و مشاکلت صحیح و فاسد در صورت و ظاهر است، که مجوز اطلاق یکی بر دیگری است.

قوله: و فی الروایه: و اما جواب اختصاصی برای دسته دوم:

مقدمه: اوامر و نواهی از جهتی به دو دسته تقسیم می شوند: ۱- مولوی ۲- ارشادی.

امر یا نهی مولوی آنست که از مولی بما هو مولی و شارع بما هو شارع و مکلف صادر شود، مثل نوع اوامر کتاب و سنت از قبیل: اقیموا الصلاه، اتوا الزکاه و ... و ویژگی امر و نهی مولوی آنست که مستقلا دارای اطاعت و عصیان، موافقت و مخالفت، امتثال و تجری، ثواب و عقاب است.

امر یا نهی ارشادی آنست که از شارع بما هو مرشد و عالم بالغیب و الواقع و عاقل او احد من العقلاء صادر می شود، مثل کلیه اوامر وارده در موارد مستقلات عقلیه: اطیعوا الله و ... و مثل کلیه اوامر و نواهی صادره در رابطه با اجزاء و شرائط و موانع و قواطع: امر ارکعوا، اسجدوا، اقتنوا، سلموا، و ... نهی از حدث و استدبار و ... نهی صبی و مجنون و مکره از معاملات و ... در این موارد ارشاد به اینست که رکوع و سجود و ... اجزاء هستند، طهارت و استقبال و ... شرائط هستند، جنون و صباوت و حیض و ... مانع هستند و ... ویژگی امر و نهی ارشادی آنست که مستقلا دارای ثواب و عقاب اطاعت و عصیان نیست.

و اوامر اطباء به بیماران از این قماش است:

با این مقدمه می گوئیم: نهی مذکور در حدیث دعی الصلاه ... یک نهی ارشادی است نه مولوی، و در نهی ارشادی آن شرائط نیست که حتما به امر مقدوری بار شود، آنها مربوط به امر و نهی مولوی است. پس مانعی ندارد که مراد از صلاه در این حدیث هم صلاه صحیح باشد، و اینکه شما گفتید: مستلزم عدم صحت نهی است. جواب دادیم که در امر نهی ارشادی این شرائط و جهات مطرح نیست.

ص: ۱۶۴

سؤال: ارشاد به چیست؟

جواب: ارشاد به مانعیت حیض و ارشاد به عدم قدرت بر نماز صحیح و کامل است، یعنی زن حائض بیهوده زحمت نکشد، او فعلا مانع دارد و نمی تواند نماز صحیح و کامل بخواند و مقدورش نیست، [منتها گاهی عدم قدرت یا وجود مانع، عقلی است و عقل هر عاقلی از پیش خود درک می کند، و گاهی شرعی است و شارع باید بیان کند که این امر مانع است و تو با وجود آن قدرت نداری، مثلا در صبی غیر ممیز هر عاقلی می فهمد که او مانع دارد و نمی تواند معامله کند و چیزی سرش نمی شود، ولی در صبی ممیز. عقل و عرف می گویند: معاملات و تصرفات او بلامانع است ولی شرع فرموده تا به سن بلوغ نرسیده مانع دارد و نمی تواند معامله صحیح انجام دهد. نه اینکه نهی از «لا- تعامل مع الصبی یا لا یعامل الصبی»، مولوی بوده و مخالفت با آن موجب حرمت و عقوبت باشد، خیر فقط ارشاد به اینست که این معامله صحیح نیست و موجب نقل و انتقال و ترتب اثر نیست. و ما نحن فیه از قسم ثانی است که عقل تنها مانع بودن حیض را نمی فهمد و شارع باید بیان کند و با همین روایات: دعی الصلاه ... یا لا تصلی و لا تصومی و ... مانع بودن حیض را فهمانیده است.)

قوله: و الا- سؤال: در اوامر شارع، اصل مولویت است و ارشادیت خلاف اصل می باشد و محتاج به دلیل است. حال شما به کدام دلیل امر دعی و مانند آن را ارشادی دانستید؟

جواب: به این دلیل که اگر زنی در ایام قاعدگی نمازی بخواند، از دو حال خارج نیست:

۱- یا با قصد قربت می خواند: اینکه تشریح است (ادخال ما لیس من الدین فی الدین، یا ادخال ما لم یعلم کونه من الدین فی الدین.) و تشریح هم به حکم ادله اربعه حرام است.

پس چنین نمازی حرام تشریحی و بدعی بوده و فاعل آن معاقب است، و در این بحثی نیست.

۲- یا بدون نیت قربت می خواند (مثلا به نیت ورزش خم و راست شود.) این نیز دو شق دارد:

ص: ۱۶۵

(الف) یا بر عمل بدون نیت قربت اصلاً کلمه صلاه صادق نیست. و آن عمل ماهیت دیگر دارد باز بحثی نیست، زیرا سخن در نهی از صلاه است نه چیز دیگر.

(ب) و یا بر این عمل عنوان صلاتی صادق است و لو فاسد و باطل می باشد.

در این صورت می گوئیم: اگر نهی دعای الصلاه، نهی مولوی و تکلیفی باشد و مراد از صلاه هم، صلاه فاسد باشد، لازمه اش آنست که زنی که چنان نمازی می خواند، کار حرامی کرده باشد و مستوجب عقوبت و کیفر الهی باشد (چون با نهی مولی مخالفت کرده) درحالی که احدی بدان ملتزم نیست. فاللازم باطل، پس ملزوم هم باطل است و نهی مذکور یک نهی مولوی نیست. و وقتی مولوی نبود ارشادی است ...

[نکته: حرام ذاتی در قبال حرام تشریعی است. برخی از امور حرمت ذاتیه و نفسیه دارند و به هر نیتی انجام شوند حرام اند مثل شرب خمر، ظلم، غیبت و ... ولی برخی از امور حرمت ذاتی ندارند که هر جا محقق شدند حرمت هم باشد بلکه حرمت تشریعی دارند یعنی تابع نیت است اگر به قصد قربت و با اسناد به شارع انجام شوند حرام می باشند و در غیر این صورت حرمتی ندارند.]

قوله: فتأمل جيدا: شاید اشاره باشد به اینکه اعمی به این لازم ملتزم شده و عمل مذکور از زن حائض را حرام ذاتی و مستوجب عقوبت می داند و بر این اساس استدلال می کند.

قوله: و منها دلیل پنجم از ادله اعمی ها استدلال به یک فرع فقهی است که بر دو مطلب مبتنی است:

(الف) از نظر شرعی در مکانهای نماز خواندن کراهت دارد، از قبیل: حمام، موضع تهمت و ... که مرحوم شهیدین در متن و شرح لمعه تا ۱۵ مورد ذکر کرده اند (۱) حال اگر کسی نذر کرد یا متعهد شد یا قسم خورد [نوع احکام نذر و عهد و یمین مثل هم می باشد و لذا آن دو را با کلمه اخواته یا شبهه و ... بر نذر عطف می کنند.] که در مکانهای مشار الیه نماز نخواند، آیا چنین نذری منعقد می شود و مشروعیت دارد یا خیر؟ بدون شک منعقد می شود زیرا در متعلق نذر رجحان معتبر است و در اینجا موجود است، چون نماز در آن امکان

۱- اللعه دمشقیه، ج ۱، ص ۲۲۱ تا ۲۲۵.

ص: ۱۶۶

مکروه است یعنی ثوابش کمتر از مکانهای دیگر است. برای رسیدن به ثواب بیشتر نذر می کند که در آن جاها نماز نخواند و در جای دیگر بخواند.

ب) بدنبال انعقاد نذر، وجوب وفاء و موافقت برای نذر محقق می شود و به حکم «ف بنذرك» «اوفوا بالنذر» «اوفوا بالعقود ای العهود» باید به مقتضای نذر عمل کند و نماز را در آن مواضع ترک کند و اگر پس از انعقاد نذر از روی عمد و التفات و اختیار در آن مکانها نماز خواند، حنث نذر کرده و آن را شکسته و با آن مخالفت کرده است و در نتیجه هم باید کفاره حنث نذر بدهد (لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَّةً يَوْمَ ثَلَاثِهِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ... (۱)) و هم کار حرامی کرده که بر نذر و قسم محافظت نکرده و آخر آیه امر به حفظ یمین بود. پس انعقاد نذر مذکور و حنث نذر با توضیحات مذکور از مسلمات است.

اصل استدلال: اگر متعلق نذر خصوص نماز صحیح باشد و ترک آن منذور باشد لازمه اش آن است که اولاً اگر کسی پس از نذر در مکانهای مذکور نماز خواند حنث نذر نکرده باشد، و این لازم باطل است پس ملزوم هم باطل است.

بیان ملازمه: میان وضع برای صحیح با عدم حنث چه ملازمه ای هست؟ ملازمه آن است که علی الفرض نذر مذکور صحیح است و منعقد می شود و به دنبالش امر به وفا می آید، پس ترک نماز در مکانهای مذکور از باب وفا به نذر واجب است و امر به شیء مقتضی نهی از ضد است پس ضد ترک صلاه که فعل صلاه باشد حرام است و حرمت در عبادات ملازم با فساد است، پس نماز در مکانهای مذکور پس از نذر، فاسد و باطل است، آنگاه متعلق النذر ترک صلاه صحیح است «فما قصد لم يقع» و این نمازی که می خواند صلاه فاسد است «و ما وقع لم يقصد» پس با نذر خود مخالفت نکرده است، پس حنث نذر هم حاصل نمی شود. این بود بیان ملازمه.

و اما بطلان لازم، اجماعی است که پس از نذر اگر در آن مکانها نماز بخواند حنث نذر

ص: ۱۶۷

کرده و کفاره دارد و عدم حصول حث برخلاف این اجماع است. فالملزوم مثله یعنی تعلق نذر به نماز صحیح هم باطل می شود، و نقیض آن حق و صدق خواهد بود که تعلق النذر بالاعم باشد، و هو المطلوب.

و ثانیاً نه تنها تعلق نذر به صلاه صحیح مستلزم عدم حث بود که مخالف اجماع است، بلکه بالاتر از آن اساساً مستلزم محال است زیرا که اول فرض صحت کرده تا نذر بیاید و به مجرد آمدن نذر نماز فاسد می شود (به بیانی که در قسمت قبل گذشت) پس از فرض وجود صحت عدم آن لازم می آید، و چیزی که از وجودش عدمش لازم آید از محالات است، چون نوعی تناقض است. پس تعلق نذر به نماز صحیح مستلزم محال است «صغری» و مستلزم المحال محال «کبری» پس اصل تعلق نذر به صحیح محال و باطل است (نتیجه) و نقیض آن صادق و حق است پس نذر به اعم تعلق گرفته است نه خصوص صحیح، و هو المطلوب.

قوله: قلت: مرحوم آخوند در مورد این دلیل دو جواب می دهند:

جواب اول: برفرض که همه حرفهای شما را که در دو مقدمه استدلال که اولاً و ثانیاً داشتید، قبول کنیم، نتیجه آن است که در فقه و در مسئله فرعیه نذر، از نظر شرعی نذر به خصوص عبادت صحیح تعلق نگیرد. و چنین نذری منعقد نشود و حتماً باید اعم را نذر کند، ولی مبحث ما فعلاً در یک فرع فقهی نیست، بلکه در یک مسئله مهم اصولی بحث داریم که آیا الفاظ عبادات برای عبادت صحیح اسم گذاری شده اند؟ یا برای اعم؟ و این مطلب اصولی ربطی به آن مسئله فقهی ندارد.

جواب دوم: اصولاً اصل دلیل شما را با مقدماتی که چیدید قبول نداریم و می گوئیم:

نذر به صلاه صحیح تعلق می گیرد و منعقد هم می شود، و خوب و فاء هم دارد منتها نه به صحیح فعلی و پس از نذر تا کسی اشکال کند که بالفعل نماز فاسد است و کیف یعقل که صحیح هم باشد؟ بلکه به صحیح شأنی و لولائی، یعنی صحیح لولا النذر، و بدون تردید نماز در مواضع مذکور بدون نذر بر ترک صحیح است و لو ثوابش کمتر است. البته نذر که آمد همان نماز فعلاً فاسد می شود ولی فسادی که از ناحیه نذر و بدنبال آن محقق می شود با

ص: ۱۶۸

صحت نماز قبل از نذر و لو لا-النذر منافاتی ندارد (یکی فعلی و دیگری شأنی است) و وقتی این مطلب روشن شد که چه نوع صحیحی متعلق نذر واقع شده می‌گوئیم: از تعلق نذر به صلاه صحیح کذائی هیچ کدام از دو محذوری که در کلام مستدل بود پیش نمی‌آید محذور دوم یعنی محال و فرض لزوم العدم من وجوده پیش نمی‌آید زیرا الآن هم آن صحیح لولائی محفوظ است و معدوم نشده و وجود شأنی و بالقوه ای را دارا است: (فلا یلزم من وجوده العدم) و محذور اول یعنی عدم الحث پیش نمی‌آید، زیرا نذر به ترک لولائی تعلق گرفته، الآن هم که عمل انجام می‌دهد همان صحیح لولائی است، پس همان را که ترکش را نذر کرده بود الآن همان را انجام می‌دهد نه چیزی دیگر را و حث نذر لازم می‌آید و مخالف اجماع هم نیست

قوله: نعم: به دو شکل دیگر هم می‌توان تعلق نذر را فرض کرد که اشکالات مستشکل مربوط آن دو فرض است.

۱- نذر به ترک صحیح فعلی تعلق گرفته باشد، یعنی نذر کند که نماز صحیح فعلی و پس از نذر را ترک کند.

۲- نذر به ترک صحیح متعلق باشد یعنی نذر کند که نماز صحیح مطلق را (چه قبل از نذر و چه پس از آن صحیح باشد) انجام ندهد. در این دو فرض مشکل حث نذر مطرح می‌شود که متعلق النذر صحیح فعلی یا مطلق است و عملی که پس از نذر انجام می‌دهد اصلاً صحیح نیست و فاسد است، پس نباید موجب حث نذر شود ...

ولی در حاشیه منه خود مرحوم آخوند فرموده است. اصلاً چنین نذری (به یکی از دو فرض مذکور) منعقد نمی‌شود و از اصل باطل است و نوبت به آن اشکالات که حث نذر و ... باشد، نمی‌رسد، و علت عدم انعقاد آن است که نذر باید به امر مقدوری باشد و پس از نذر صلاه صحیح فعلی یا صحیح مطلق اصلاً مقدور نیست تا نذر ترک یا فعل به آن بار شود پس اساس و پایه استدلال شما که دو مطلب بود فروپاشید.

نتیجه: اعمی‌ها از استدلال‌های پنج‌گانه خود طرفی نیستند و تمام آنها رد شد، ولی صحیحی‌ها اگرچه دلیل چهارم آنها قابل منع بود، و قسمتی از دلیل سوم آنها نیز قابل



ص: ۱۶۹

خداوند بود ولی قسمت دیگر به ضمیمه تبادل و عدم صحت سلب دلائل متقنی بود و بر این اساس ما صحیحی هستیم و این قول را تقویت می کنیم.

### و اما باب معاملات

بقی امور: پرونده مباحث اصلی باب صحیح و اعم تا اینجا بسته شد، در پایان سه امر را متعرض می شوند که امر اول و دوم در رابطه با معاملات و امر سوم در رابطه با عبادت است.

امر اول: روز اول گفته شد که بحث صحیح و اعم دو شاخه دارد:

۱- الفاظ عبادت.

۲- الفاظ معاملات.

کلّیه مباحثی که تا به حال مطرح شد، در رابطه با شاخه اول بود و اما بخش دوم یا الفاظ معاملات در این بخش مطرح می شود: (منظور معاملات به معنای عام کلمه است یعنی مطلق عقود و ایقاعات از بیع و نکاح و طلاق و ...) آیا نزاع صحیح و اعمی اختصاص به الفاظ عبادات (صلاه- حج و ...) دارد؟ یا در الفاظ معاملات (بیع: نکاح، اجاره و ...) نیز جاری است؟

مقدمه: در معاملات دو امر مطرح است:

۱- اسباب: یعنی انشائات، ایجاب و قبولها، عقود و ایقاعات که سبب ملکیت و زوجیت و ... می باشند.

۲- مسببات: یعنی خود علقه ملکیت، زوجیت، فراق ... که مسبب و اثر آن عقود و انشائات می باشند.

بحثی در فقه مطرح است که [مرحوم شیخ هم در اول کتاب البیع مکاسب طی دو صفحه متعرض شده].

آیا الفاظ معاملات برای اسباب وضع شده اند یا برای مسببات؟ از تعاریف بیع هر دو مستفاد است.

ص: ۱۷۰

بعضی ها گفته اند «بیع انشاء تملیک است، بیع ایجاب و قبولی است که ...» از این ها احتمال اول مستفاد است که وضع برای سبب می باشد و بعضی گفته اند «بیع عبارت است از ملکیتی که بدنبال ایجاب و قبول حاصل می شود «الاثار الکذائی ...» که احتمال دوم یعنی وضع للمسبب را می رساند و ما فعلا به صحت سقم آنکه یک بحث فقهی است کاری نداریم بحث ما مبنائی است با توجه این مقدمه می گوئیم:

اگر الفاظ معاملات برای مسببات وضع شده باشند نوبت به بحث صحیح و اعم نمی رسد، زیرا مسببات اساسا قابل اتصاف به صحت و فساد نیستند و اصولا مسببات مرکبات نیستند تا بگوئیم: اگر جامع جمیع اجزاء بود صحیح و گرنه فاسد است بلکه این ها بسائط هستند (ملکیت علقه خاصه ای بیش نیست و کذا الزوجیه و ...) و قانون بسائط آن است که اگر علت تامه آنها موجود باشد حتما موجود می شوند و تخلف بردار نیستند و اگر علت تامه آنها نباشد قطعاً نخواهند بود و این گونه نیست که باشند ولی ناقص و فاسد باشند، ما اصلا ملکیت فاسده نداریم. و لذا بر مبنای مسببات جای بحث از صحیح و اعم نیست.

اما اگر الفاظ معاملات برای خود اسباب وضع شده باشند، جای این نزاع وجود دارد.

چرا که اسباب یک سلسله مرکبات هستند. (از اجزائی مثل ایجاب و قبول و شروطی مثل:

عربیت، ماضویت، ترتیب، موالات، تنجیز و) و اجزاء و شرائطی دارند و می توان این سؤال را مطرح کرد که آیا واضح لفظ بیع را برای خصوص بیع صحیح [یعنی بیعی که تام الاجزاء و الشرائط باشد و سببیت آن کامل باشد] وضع کرده یا برای اعم از صحیح و فاسد [یعنی بیعی که ناقص است و برخی از اجزاء و شرایط را ندارد] وضع کرده است؟

قوله: لکنه: نظر ما بر مبنای اسباب آنست که الفاظ معاملات همانند الفاظ عبادات برای خصوص معامله صحیح و کامل و جامع جمیع اجزاء و شروط وضع شده است، و موضوع له آنها عبارتست از آن عقدی که دارای فلان اثر است، مثلا مؤثر در ملکیت است، موجب زوجیت است (اشاره به تصویر الجامع در معاملات است.) و از این حیث فرقی ندارند بلکه از جهت دیگر فرق دارند که صحیح در باب عبادات فقط صحیح شرعی بود ولی در باب

ص: ۱۷۱

معاملات هم شرعی و هم عرفی است. (و سر مطلب آنست که عبادات از نظر مشهور یک سلسله امور مستحدثه و از مخترعات شارع است و لذا صحت شرعی ملاک است. ولی معاملات از امور قدیمه هستند و از قدیم الایام در میان عرف و عقلاء هر قومی وجود داشته و امر جدیدی نیست. و شارع هم در استعمال خود از عرف پیروی کرد و الفاظ را در همان معانی بکار برده است و نقش تأسیسی ندارد بلکه نقش امضائی و تأکیدی دارد، و لذا صحیح عرفی موضوع له است.)

قوله: و الاختلاف: گویا کسی می گوید: «ما در فقه به مواردی برمی خوریم که شرع و عرف در معاملات اختلاف نظر دارند، فی المثل عرف، بیع صبی ممیز را صحیح می داند ولی شرع باطل می داند، عرف بیع ربوی را صحیح می داند ولی شرع آن را باطل کرده است، عرف تقابض فی المجلس را در بیع صرف و سلم شرط نمی داند ولی شرع می داند و هکذا در بیع خمر و خنزیر حال آیا این اختلافات دلیل آن نیست که بیع شرعی با بیع عرفی از دو مقوله بوده و دو ماهیت جدا دارند و ربطی به هم ندارند؟»

مرحوم آخوند در جواب می فرماید: خیر این تفاوتها ماهوی نبوده و موجب تفاوت و تعدد ماهیت و مفهوم بیع نمی شود بلکه این ها مربوط به مصادیق و محققات بیع صحیح است، یعنی چیزهایی را عرف از مصادیق بیع صحیح و مؤثر می داند ولی شرع مقدس با احاطه کاملی که دارد و مصالح را لحاظ می کند، آن را ابطال کرده و از مصادیق بیع صحیح و مؤثر قرار نداده است (نظیر آنچه قبلا در باب حقیقت شرعیه در رابطه با قدیم بودن الفاظ عبادات آوردیم). و اختلاف در مصادیق و مشخصات خارجیه ربطی به تفاوت در ماهیت ندارد.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه اختلاف در مصداق در مواردی است که اصل مفهوم نزد طرفین مبین باشد ولی مفهوم روشنی در بین نیست با آن همه تعریفات که لغوی و فقیه عرضه کرده اند پس لا یبعد که اختلاف در اصل معنی باشد نه در مصداق تنها.

امر دوم: ثمره نزاع: نزاع فیما بین صحیحی و اعمی در الفاظ عبادات متمر ثمر بود و آن اینکه در موارد شک در جزئیت و شرطیت، بر مبنای صحیحی خطاب

ص: ۱۷۲

«أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»\* مجمل بوده و قابل تمسک نبود ولی بر مبنای اعمی خطاب مذکور مبین بود و به اطلاقش تمسک می شد، به بیانی که مبسوطا گذشت. حال نزاع مذکور بر فرض جریانش در الفاظ معاملات، آیا ثمره ای هم دارد یا خیر؟ می فرمایند: خیر ثمره مهمی ندارد و در موارد شک در جزئیت و شرطیت در معاملات (مثلا- شک در اعتبار عربیت در انشاءات) فرقی میان صحیحی و اعمی نیست، و هر کدام می توانند از اطلاق خطاب «أَحَلَّ اللَّهُ التَّيِّعَ»، «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»، «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» استفاده کنند و جزء یا شرط مشکوک را بر دارند.

اما بنا بر اعم: پرواضح است که اعمی حق دارد از اطلاق استفاده کند، زیرا به عقیده وی بیع و نکاح و برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده و بدون مراعات عربیت هم عنوان بیعی صادق و صدق الاسم محرز است و شک ما در خصوصیت زائد بر صدق اسم است و اینکه آیا عربیت هم در غرض مولی دخالت دارد یا نه؟ به اطلاق خطابات مذکور استناد کرده و می گوئیم که اگر دخالت داشت بیان می کرد و چون بیان نکرده پس دخالتی ندارد.

و اما بنا بر صحیح: او نیز حق استفاده از اطلاق دارد، زیرا صحیح در باب معاملات با صحیح در عبادات فرق دارد، در عبادات صحیح شرعی منظور است، ولی در معاملات صحیح عرفی منظور است و الفاظ معاملات برای معامله صحیح مؤثر عند العرف وضع شده اند، و وقتی به عرف مراجعه می کنیم، می بینیم از دیدگاه عرف و عقلاء عربیت در صحت معامله نقشی ندارد، آنها معاملات را به زبانهای گوناگون انشاء می کنند، عده ای به فارسی، عده ای به عربی، عده ای به انگلیسی، مگر همه عقلاء عرب زبانند تا انشاءشان عربی باشد؟! پس بدون عربیت هم صحّت عرفیه موجود است و بنا بر صحیح هم صدق الاسم محرز است و شک ما در اینکه آیا شرعا عربیت معتبر است یا نه، شک در اصل صدق اسم نیست، شک در خصوصیات زائد بر صدق الاسم است، و عند الشک در دخالت امر زائد در غرض مولی از اطلاق خطاب مولی استفاده کرده و می گوئیم: علی الفرض مقدمات حکمت کامل است و مولی در مقام بیان است و اگر عربیت در غرض او دخیل بود، حتما باید بیان می کرد تا اخلال به غرض نشود، و چون بیان نکرده پس معلوم می شود عربیت

ص: ۱۷۳

نقشی ندارد و بدون آن هم معامله صحیح است. پس علی‌الصحیح هم به راحتی از اطلاق استفاده کردیم،

و سر مطلب آنست که در باب عبادات، شارع مؤسس و مخترع بود و صحیح شرعی ملاک بود، ولی در معاملات، شارع مخترع نیست بلکه همانند سایر مستعملین، مستعمل است و الفاظ معاملات را در معانی قدیمه خودشان بکار می‌برد و خطابات شارع هم در این رابطه بر همان معنای عرفی و صحیح عند العرف حمل می‌شود و لذا شک در هر قید زائدی مجرای اصاله الاطلاق است.

و به این دلیل است که از طرفی مشهور فقهاء در الفاظ معاملات هم صحیحی هستند و از طرفی در سرتاسر کتاب مکاسب شیخ اعظم و سایر کتب فقهاء در موارد شک در جزئیت یا شرطیت امری در معامله، به اطلاقات باب معاملات، تمسک می‌کنند، سر مطلب همان است که گفته شد پس ثمره ای ظاهر نشد.

قوله: نعم: در معاملات ثمره مهمی ظاهر نشد فقط یک ثمره کوچک و ناچیز پیدا می‌شود که قابل اعتنا نیست و آن اینکه:

اگر در مورد معاملات شک کردیم که آیا فلان خصوصیت (مثلا موالات یا ترتیب و ...) در صحت عرفیه دخیل است یا نه؟ از نظر خود عرف دخالتی دارد یا نه؟ اینجا اگر اعمی باشیم می‌گوئیم: بدون این خصوصیت هم صدق الاسم محرز است و نسبت به خصوصیت مشکوک از اطلاق استفاده می‌کنیم. ولی اگر صحیحی باشیم، جای تمسک به اطلاق نیست، چرا که بدون خصوصیت مشکوک اصل صدق الاسم عرفا محرز نیست و تا محرز نباشد جای اطلاق نیست، در نتیجه خطاب مجمل می‌شود و باید به اصل عملی مراجعه کنیم، و اصل عملی در عبادات اصاله الصحه است ولی در معاملات اصاله الفساد جاری می‌شود و می‌گوئیم:

این معامله ای که بدون خصوصیت مذکور انجام می‌شود باطل است. «و اصاله الفساد» یک استصحاب است، یعنی استصحاب عدم نقل و انتقال و عدم ملکیت و عدم اثر به این بیان جاری می‌شود قبل از معامله کذائی که ملکیت و نقل و انتقال نبود، پس از این معامله

ص: ۱۷۴

شک می کنیم که ملکیتی آمد یا نه؟ نقل و انتقالی حاصل شد یا نه؟ استصحاب عدم جاری می کنیم.

قوله: فتأمل جيدا: مرحوم مشکینی در حاشیه فرموده است: اصل مذکور به وجوه دیگری هم قابل تقریر است که اکثر آنها بر تقریر آخوند مقدم است و لذا امر به تأمل فرموده، و تفصیل مطلب را به باب «دلاله النهی علی الفساد» حواله می دهند و در آنجا چنین فرموده: و تقریره من وجوه:

الاول: استصحاب عدم سببیه هذا النوع من العقد لتیقنه قبل الشرع ...

الثانی: اصاله عدم سببیه العقد الشخصی بنحو لیس التامه منجزا او بنحو لیس الناقصه معلقا علی وجود الموضوع لا علی امر خارج.

الثالث: اصاله عدم سبب مملک فی البین و لکنه لیس مجعولا و لا له اثر مجعول.

الرابع: اصاله عدم المملکيه المتحققه قبل صدوره.

الخامس: اصاله عدم الآثار المترتبه علی المملکيه [آخوند (ره) همین را فرموده] لکن الاولین حاکمان او واردان علی الثلاثه الآخره کالثالث علی الرابع و هو علی الاخیر (۱)

امر سوم: باز برمی گردیم به الفاظ عبادات و مطلبی را در آن رابطه ذکر می کنیم و هدف از طرح این بحث، ابطال قول به تفصیل است که خواهد آمد: می دانیم که در ماهیات حقیقه از قبیل انسان، اموری در اصل ماهیت انسان دخیل هستند و با نبود آنها ماهیت نابود است. از قبیل: اجناس و فصول که ذاتیات او را تشکیل می دهند، و امکان و تحیز و تزمّن و ... که لوازم ذات را تشکیل می دهند، و اموری در تشخصات و خصوصیات فردیه دخالت دارند مثل مکان خاص، زمان خاص، نژاد مخصوص، زبان، ملیت، قومیت، مذهب، رنگ و ... که با نبود این ها اصل ماهیت نابود نمی شود، آن فرد خاص نابود می شود. هکذا در ماهیات اعتباریه از قبیل صلاه هم که مأمور به می باشد، مطلب از این قرار است، یعنی هنگامی که ما صلاه را به عنوان یک واجب و مأمور به در نظر می گیریم و آن را با قیود و خصوصیات می سنجم پاره ای از این خصوصیات ابدا در مأمور به دخالتی ندارند و مأمور به نسبت به

ص: ۱۷۵

آنها لا- بشرط است، از قبیل: پیری و جوانی، رجولیت و انوثیت فقر و غنی و ... که در وجوب و واجب دخیل نیستند. ولی قیود فراوانی هم هست که به نوعی در مأمور به دخالت دارند، این قیود ابتداء به دو دسته تقسیم می شوند:

الف) قیود وجودی: چیزهایی که وجود آنها در واجب دخیل است و واجب نسبت به آنها بشرط شیء ای بشرط الوجود است. مانند رکوع و سجود و طهارت و استقبال و ... در نماز، طواف و سعی و وقوف و احرام و ... در حج، و ...

ب) قیود عدمی: اموری که عدم آنها در مأمور به دخیل است و مأمور به نسبت به آنها بشرط لا است، مانند تروک مخصوص باب صوم از قبیل: ترک الاکل و الشرب و الجماع و ... [البته اگر صوم را به نفس این تروک تفسیر کنیم، این ها امور عدمی اند ولی اگر به کف النفس تفسیر کردیم امر وجودی خواهند بود، و تفصیل مطلب در باب نواهی خواهد آمد.] و مانند تروک باب احرام و مانند مبطلات نماز از موانع و قواطع که عدم آنها در نماز دخیل و شرطست. و هریک از این دو دسته (البته مثالهای بعدی تماما از قیود وجودی خواهد بود و امور عدمی خیلی مثال روشنی ندارد و اهمیتی هم ندارد) قیود را می توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف) قیدها و خصوصیات که در خود واجب و مأمور به، و در اصل طبیعت و حقیقت و مسمی دخالت دارند. و طبیعت صلاه درضمن هر فردی از افرادش که باشد باید واجد این خصوصیات باشد، مانند رکوع و سجود و طهارت و ...

ب) قیودی که از مشخصات فردیه بوده و در فرد خاصی از افراد صلاه دخالت دارند نه در اصل طبیعت و ماهیت باز بخش اول (قیود دخیله در اصل مأمور به) خود دو شعبه دارد:

۱- یا خصوصیات معتبره از اجزاء واجب و مأمور به می باشند، [جزء آن است که داخل در مأمور به و مرکب بوده و به سهم خود مقوم آنست و قوام مرکب و مؤلف به آن و غیر آن است.] مانند رکوع و سجود و قرائت و ...

۲- و یا این قیود از شرائط مأمور به می باشند، (شرط آنست که از ذات و طبیعت مشروط و مأمور به بیرون است، ولی در مأمور به خصوصیتی نهفته است که بدون این

ص: ۱۷۶

شرط بدان نائل نمی شویم، از این جهت وجود مأمور به یا صحت آن و یا کمال آن بر این شرط وابسته است.) مانند طهارت، ستر عورت و ... و باز خود شرط و مقدمه مأمور به تقسیماتی دارد که در مبحث مقدمه واجب، به تفصیل خواهد آمد و در اینجا به یکی از آن تقاسیم اشاره داریم: چیزی که شرط مأمور به است و به نوعی در صحت عمل دخالت دارد سه نوع است. ۱- شرط متقدم: شرطی که از نظر زمانی بر مشروط تقدم دارد، مانند نصب سلم نسبت به کون علی السطح، و وضو یا غسل نسبت به نماز و طواف و ... (- البته بنا بر اینکه نفس این غسلات و مسحات و اعمال ظاهری شرط باشند و الا اگر طهارت باطنیه ای که مسبب از این ها است شرط باشد، شرط مقدم نیست بلکه مقارن است.)

۲- شرط مقارن: شرطی که هم زمان با مشروط است مانند استقبال الی القبله، ستر عورت، إباحه المكان، قصد قربت و ... که از آغاز تا انجام نماز باید باشد.

۳- شرط متأخر: شرطی که از نظر زمانی از مشروط متأخر است، مانند غسل شب آینده برای زن مستحاضه که شرط صحت روزه روز گذشته است. و اگر نباشد باطل است. و مانند هر جزء متأخر از اجزاء نماز که شرط صحت جزء متقدم است و تا نیاید جزء قبلی به تنهایی صحیح نیست. (البته اگر بر جزء اطلاق مقدمه داخلی بکنیم که بحث آن خواهد آمد.)

قوله: مسبقاً: اشاره به قسم ثالث دارد که آن شیء مسبق است و مأمور به سابق است.

قوله: او ملحقاً: اشاره به قسم اول دارد که آن شیء ملحق به است. و مأمور به لاحق بر او است.

در بخش دوم (قیودی که در تشخیص مأمور به و تحقق خارجی آن دخیل است و قید الفرد می باشد.) نیز دو قسم اند:

۱- یا جزء الفرد است، مانند استعاذه، تلیث ذکر و ...

۲- و یا شرط الفرد است، مانند تقید نماز به بودن در مسجد یا در حمام، و ... هر کدام که باشد، یا این خصوصیت در ارتقاء درجه این فرد از نماز دخیل است، و یا در انحطاط درجه



ص: ۱۷۷

او دخیل است و یا اینکه نه در ارتقاء نقشی دارد و نه در انحطاط. که در مجموع شش فرض می شود:

۱- جزء الفرد و دخیل در ارتقاء: استعاذه و تثلیث ذکر رکوع و سجود و ...

۲- جزء الفرد و دخیل در انحطاط: قران میان دو سوره در یک رکعت که بنا بر قولی مبطل نماز است و به قولی هم مکروه و موجب قَلت ثواب است.

۳- جزء الفرد و غیر دخیل در کثرت و قَلت ثواب: مثل خواندن یک سوره معمولی در نماز که نه از مصلحت صدرجه صلاتی می کاهد و نه بر آن می افزاید.

۴- شرط الفرد و دخیل در ارتقاء: تقید صلاه به بودن در مسجد یا به جماعت یا اول وقت و ...

۵- شرط الفرد و دخیل در انحطاط: تقید نماز به بودنش در حمام.

۶- شرط الفرد و غیر دخیل: تقید نماز به بودنش در منزل.

قوله: فیکون الاخلال: تا اینجا با چهار عنوان کلی آشنا شدیم. ۱- جزء المأمور به ۲- شرط المأمور به ۳- جزء الفرد ۴- شرط الفرد حال احکام این چهار فرض اینست که اگر کسی عمدا و گاهی حتی سهوا به جزء یا شرطی از اجزاء و شرائط خود واجب و مأمور به اخلال برساند و چیزی از آن کم کند یا بر آن بیفزاید، قطعاً و جزماً مأمور به فاسد و باطل خواهد بود و فرقی میان اجزاء و شرائط نیست. وگرنه جزء یا شرط نبود. اما اگر مکلفی عمدا یا بدون تعمّد جزئی یا شرطی از اجزاء یا شروط فرد را کم و زیاد کند اصل نماز باطل نمی شود. تنها خصوصیتی که مراعات نشده، باطل می شود و از بین می رود و مأمور به در ضمن فرد دیگر و خصوصیات دیگری محقق می شود که ای چه بسا خصوصیت دیگر موجب ارتقاء درجه یا انحطاط آن گردد و یا بی اثر باشد.

قوله: ثم إنّه: تا به حال چهار عنوان با احکامشان ذکر شد: ۱- جزء مأمور به. ۲- شرط طبیعت ۳- جزء الفرد ۴- شرط الفرد. اینک عنوان پنجمی مطرح می شود:

گاهی شرع مقدس ما را به عملی دعوت کرده است که آن عمل در مأمور به هیچ دخالتی ندارد، نه جزء طبیعت مأمور به است، نه شرط آن نه در اصل طبیعت دخالت دارد

ص: ۱۷۸

و نه در تشخیص و خصوصیات فردیه آن بلکه امر به عکس است یعنی این مأمور به است که در آن شیء دخالت داشته و ظرف مطلوبیت آن شیء است، و در اثناء مأمور به و ضمن آن، این شیء هم مطلوب است ولی نه اینکه تابع مأمور به و شرط و جزء آن باشد، بلکه مطلوب نفسی و استقلالی است، منتها گاهی عملی مطلوب استقلالی (واجب یا مستحب) است و ظرف مطلوبیت آن پیش از مأمور به است، مانند مضمضه و استنشاق پیش از وضو، اذان و اقامه پیش از نماز (بنا بر اینکه از مقدمات نباشد و مستحب نفسی باشند). و گاهی هم ظرف مطلوبیت آن پس از مأمور به است، مثل تعقیبات نماز (بنا بر اینکه مستحب نفسی باشند). و گاهی هم ظرف مطلوبیت یک شیئی در اثناء مأمور به است و مأمور به ظرف مطلوبیت آن شیء است که لولا المأمور به آن عمل هم مطلوب نبود، مع المأمور به و فی المأمور به مطلوب است ولی مطلوب استقلالی است که جداگانه دارای ثواب است و کاری به نماز ندارد. و خود این چهار فرض دارد:

۱- واجب در واجب: عملی واجب نفسی است و ظرف وجوب آن یک واجب دیگر است، مثل متابعت از امام در جماعت که خود جماعت واجب است (چون نماز ظهر و مغرب و ... است و این‌ها واجب هستند، و اگر می‌گوئیم: جماعت مستحب است، یعنی افضل الفردین از واجب است نه اینکه واقعا مستحب است و نیت استحباب باید کرد). و متابعت هم در ظرف این عمل واجب است ولی نزد مشهور وجوب نفسی دارد و اخلال به آن موجب ابطال نماز نیست، فقط موجب عدم ثواب جماعت است.

۲- مستحب در واجب: عملی مستحب نفسی است ولی ظرف استحباب آن یک عمل واجبی است، مثل قنوت در نمازهای واجب که بنا بر قولی مستحب نفسی است نه جزء مستحبی از برای نماز.

قوله: مطلوباً نفسیاً فی واجب: اشاره به دو فرض مذکور است.

۳- مستحب در مستحب: یعنی عملی استحباب نفسی دارد ولی در ظرف یک مستحب دیگر که عمل مستحبی دیگر ظرف مطلوبیت این شیء است. مثل قنوت در نمازهای مستحبی.

ص: ۱۷۹

۴- واجب در مستحب: عملی وجوب نفسی دارد ولی در ظرف یک مستحبی، مثل نذر قنوت در نافله که خود عمل نافله است ولی قنوت در ضمن آن واجب است چون مندور است.

قوله: او مستحب: اشاره به این دو فرض دارد.

قوله: فلا- یکون: حکم عنوان پنجم: همان طوری که اخلاص به جزء الفرد یا شرط الفرد موجب اخلاص به اصل مأمور به نمی شد و نماز را باطل نمی کرد، هکذا اخلاص به این عمل مطلوب نفسی در ظرف مأمور به هم موجب ابطال و اخلاص به مأمور به نمی شود نه به اصل طبیعت و مأمور به اخلاص می رساند که مبطل باشد و نه به خصوصیات فردیه اخلاص می رساند، چون اصلا این عمل جزء یا شرط نیست و دخیل در مأمور به نیست تا نبود آن نقصی برای مأمور به باشد، بلکه اگر واجب باشد ترک آن مستقلا مؤاخذه دارد و اگر مستحب باشد ترکش سبب از دست دادن ثوابی می گردد و نقشی دیگر ندارد.

قوله: اذا عرفت: مطالبی که از آغاز امر سوم تا اینجا آوردیم تماما مقدمه چینی برای این مطلب بود:

از عناوین پنج گانه مذکور، عنوان پنجم (عملی که مطلوب نفسی است.) هیچ دخالتی در مقام تسمیه و نامگذاری ندارد و صدق الاسم دائر مدار او نیست، و چنین نیست که روز اول و در مقام تسمیه عبادت خاصه به اسم صلاه مثلا، این امور هم مد نظر شارع باشد و نیز عنوان سوم و چهارم (جزء الفرد و شرط الفرد) هم در تسمیه و صدق الاسم دخالتی ندارد، چه باشند و چه نباشند عنوان صلاتی بر آن عمل صادق است، فی المثل استعاذه، تلیث الذکر، قران بین دو سوره، بودن در مسجد و ... وجود و عدمشان یکسان است و در تسمیه نقشی ندارند.

و اما عنوان اول و دوم: (جزء و شرط خود مأمور به و کلی) آیا این ها در صدق اسم دخالتی دارند؟

اول می فرمایند: ممکن است کسی قائل به تفصیل شود، (چنانکه به مرحوم آقا وحید بهبهانی منسوب است) و بگوید: ما نسبت به اجزاء صحیحی هستیم ولی نسبت به شرائط اعمی هستیم، یعنی برآنیم که اجزاء در صدق الاسم دخالت دارند. ولی شرائط در صدق الاسم دخالت ندارند، فلان شرط باشد یا نباشد عنوان صلاتی صادق است. کافی است که

ص: ۱۸۰

اجزاء صلاه باشند تا صدق الاسم هم بیاید، چه شروط باشند چه نباشند. ولی در پایان با کلمه لکن استدراک کرده و می فرمایند:

حق آنست که هم اجزاء و هم شرائط در مقام تسمیه لحاظ شده و در صدق الاسم دخیل هستند و هر جزء یا شرطی که کم شود، صدق الاسم نیست. و دلیل ما از مطالب پیشین معلوم می گردد:

الف) در تصویر جامع بر مبنای صحیحی گفتیم: جامع عبارتست از آن عملی که معراج مؤمن است، آن عملی که ناهی از فحشاء و منکر است و ... و لا ریب در اینکه نمازی معراجیت دارد که جامع جمیع اجزاء و شرائط باشد و گرنه نماز بی وضو که معراج نیست و ... پس باید شروط هم باشند تا جامع مذکور پدید آید و تا وضع و تسمیه برای جامع درست شود.

ب) در دلیل سوم از ادله صحیحی ها به دو طائفه روایت استناد کردیم:

۱- روایاتی که آثار و برکاتی بر طبیعت صلاه و صوم و ... مترتب کرده که با نبود آن طبیعت هم نیست، و لا ریب که این آثار بر صلاه دارای اجزاء و شروط مترتب است، پس با نبود شرط هم این اثر نیست، پس این طبیعت هم نیست.

۲- روایاتی که بلاء نفی جنس شروع می شد و بطور مساوی می فرمود: لا صلاه الا بفاتحه الكتاب، و لا صلاه الا بطهور، یعنی جزء (فاتحه) و شرط (طهور) هر کدام که نباشد، ماهیت صلاتی هم نابود است. پس ما نسبت به اجزاء و شرائط هر دو صحیحی هستیم و تفصیل مذکور را قبول نداریم و می گوئیم:

روز اول شارع مقدس حصّه معینی از صلاه را که دارای فلان آثار باشد لحاظ کرد و لفظ صلاه را برای آن اسم قرار داد و آن حصه معین عملی است که هم دارای اجزاء و هم شروط باشد.

پایان مبحث صحیح و اعم

## مقدمه یازدهم اشتراک لفظی

امر یازدهم از امور مذکور در مقدمه کفایه راجع به اشتراک لفظی است.

مقدمه: هنگامی که لفظ و معنا را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم از چهار حال خارج نیست:

۱- لفظ و معنا اتحاد دارند، یعنی یک لفظ است و یک معنی، مثل کلمه مقدس خاتم الانبیاء که نام شخص پیامبر اسلام است، یا کلمه مقدس جمهوری اسلامی ایران که یک مدلول بیشتر ندارد. (لفظ مختص)

۲- الفاظ و معانی هر دو متعدد هستند یعنی چندین لفظ و به تناسب آن چندین معنا وجود دارد که هر کدام مخصوص لفظی است، مانند انسان، ارض، الله و ... (الفاظ متباین)

۳- الفاظ متعدّد ولی معنای همه آنها یکی است، مثل اسد و لیث و غضنفر و ضرغام و که بر حیوان مفترس دلالت دارد و مثل انسان و بشر و ... (الفاظ مترادف).

۴- لفظ واحد است ولی معانی آن متعدد است و بر دو یا چند معنی دلالت دارد، این قسم خود دو صورت دارد:

الف) لفظ برای یکی از آنها وضع شده و در بقیه مجازا استعمال می‌شود، مثل اسد نسبت به حیوان مفترس و رجل شجاع که در اوّلی حقیقت و در دوّمی مجاز است (حقیقت و مجاز)

ب) و یا برای همه آن معانی جدا جدا وضع شده سپس با رعایت مناسبت یا بی مناسبت از آن نقل داده شده و فعلا در معنای جدید حقیقت است و معنای قدیم به کلی مهجور و متروک گردیده و به فراموشی سپرده شده است، مثل دابّه نسبت به کل ما یدب

ص: ۱۸۲

علی الارض و خصوص چهارپایان یا اسب که در عرف عام به معنای دوم منقول شد.

(مرتل و منقول) ۲- و یا معانی مختلف در عرض هم بوده و الآن هم در هر کدام حقیقتاً استعمال می شود و هیچ کدام به زباله دان تاریخ نیفتاده است. مثل کلمه عین نسبت به چشم، چشمه، طلا، جاسوس و ... (مشرک لفظی)

با این مقدمه می گوئیم: لفظ مختص در هر لغتی موجود است و مقام امکان و وقوع آن جای بحث نیست. الفاظ متباین نیز موجود است. و الفاظ مترادف هم از دیدگاه مشهور وجود دارد اگرچه بعضی از ائمه لغت مخالفت دارند (۱) و انما الکلام در اشتراك لفظی است و در این رابطه به ترتیب سه مقام از بحث مطرح می شود:

الف) مقام امکان و امتناع ذاتی: آیا اشتراك لفظی از محالات ذاتیه و نظیر اجتماع نقیضین است؟ یا امکان ذاتی دارد؟ در این مرحله کسی تردید نکرده و همگی متفق القول آن را ممکن بالذات می دانند.

ب) مقام امکان و امتناع وقوعی: آیا اشتراك لفظی امکان وقوعی دارد، یعنی از وقوع آن هیچ تالی فاسد و محذوری پدید نمی آید؟ و یا امتناع وقوعی دارد و وقوع آن تالی فاسد دارد و از قبیل امتناع تحقق معلول بدون علت است؟ و یا وجوب و ضرورت وقوع دارد و نه تنها محال نیست بلکه واجب است و باید در هر لغتی الفاظ مشترکی داشته باشیم؟ و یا تفصیل در کار است؟

در این رابطه چهار نظریه مطرح است:

۱- نظریه مشهور: مشهور برآنند که اشتراك لفظی ممکن الوجود است نه ممتنع و نه واجب، یعنی نه بر وجود آن تالی فاسدی بار می شود و نه بر عدم آن محذوری مترتب می شود، بلکه هر دو طرف آن ممکن است. به دو دلیل:

دلیل اول: اثبات مدعا با ابطال دلیل خصم: وقتی نظریه طرفداران امتناع و وجوب را ابطال کردیم، قهراً قول به امکان درست می شود.

دلیل دوم: در قبال قائلین به امتناع می گوئیم: ادل دلیل علی امکان شیء وقوعه، و

ص: ۱۸۳

سیاتی در مقام سوم که اشتراک لفظی وقوع خارجی دارد و تا ممکن نبود که نوبت وقوع آن نمی رسید.

۲- نظریه بعض: بعضی (۱) برآند که اشتراک لفظی از محالات است، به این دلیل که اشتراک لفظی سبب اجمال گردیده و اجمال خطاب با حکمت وضع (افاده مقاصد و تفهیم و تفهم) منافی است، و از واضح حکیم صادر نمی شود.

ان قلت: چه مانعی دارد که ما مشترک لفظی داشته باشیم و برای افاده مراد از قرائن استفاده کنیم تا مخل به مراد هم نباشد؟

قلت: نوعا قرائن خفیه هستند و اجمال را بر نمی دارند و کما کان اخلال به مراد باقی است.

قوله: لمنع الاخلال مرحوم آخوند به دو بیان به این نظریه جواب داده اند:

بیان اول: خیر اشتراک لفظی سبب اجمال و در نتیجه اخلال به مقصود نمی شود، زیرا با اتکال و اعتماد بر قرائن این اجمال مرتفع می شود.

و اینکه شما گفتید: قرائن خفیه هستند ما قبول نداریم زیرا نوعا قرائن جلیه است (مثل: عین جاریه که بر چشمه دلالت دارد، عین باکیه که بر چشم دلالت دارد و ...) و رافع ابهام می شوند.

بیان دوم: اجمال و ابهام، مخل به حکمت و خلاف حکمت نیست تا از حکیم صادر نشود، بلکه چه بسا حکمت و مصلحت ایجاب می کند که انسان معجل گوئی بکند (مثل مصلحت تدرج احکام در صدر اسلام و ...)

۳- قوله: کما ان: صاحب فصول طرفدار تفصیل شده و فرموده است: در غیر قرآن مشترک لفظی داریم و استعمال آن در کلام دیگران بلامانع است، ولی استعمال مشترک لفظی در قرآن که کلام خدای حکیم است محال می باشد، به این دلیل که خدای حکیم اگر از مشترک لفظی استفاده کند از دو حال خارج نیست:

۱- در معالم الدین ص ۳۲ به شرمه (عده شاذ و نادر) نسبت داده و در مبادئ الوصول ص ۷۴ به قومی نسبت داده، و در مفاتیح الاصول ص ۲۳ به تغلب و ابهری و بلخی نسبت داده است.

ص: ۱۸۴

یا در کنار آن قرینه هم می آورد و با اتکال بر قرینه آن را بکار می برد، و یا بدون اعتماد بر قرینه آن را ذکر می کند، اگر با قرینه بیاورد تطویل بلاطائل و طول دادن بیهوده و بی فایده است زیرا می توانست بجای آن از لفظ مختص استفاده کند تا نیازی به اطاله کلام و آوردن قرائن نباشد. و اگر بدون قرینه بیاورد کلام مجمل گردیده و مقصود را نمی فهماند و موجب اخلال به مراد است و این هم قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی شود. پس اشتراک لفظی در قرآن نداریم (۱).

قوله: و ذلک: مرحوم آخوند این تفصیل را رد کرده و جواب هر دو بخش استدلال مفصل را می دهند:

اما بخش اول یا لزوم تطویل بلاطائل: اولاً- همه جا که اطاله کلام قبیح نیست، گاهی نفس اطباب و تطویل مطلوب و حکیمانه و دارای غرض است مثل آنجا که مخاطب، حیب و محبوب و محبوبه باشد. (حاشیه مرحوم مشکینی)

ثانیاً همه جا به قرینه لفظیه اتکال نمی شود تا موجب اطاله شود، گاهی با قرائن حالیه و مقامیه مراد فهمیده می شود اینکه تطویل نیست.

ثالثاً بر فرض اتکال بر قرینه لفظیه باز چنان نیست که همه جا قرینه فقط برای تفسیر ذی القرینه باشد بلکه گاهی خود قرینه مفاد و مقصود دیگری دارد و برای منظور دیگری بکار می رود و ضمناً قرینه بر چیز دیگر هم هست مثل عینا یشرب بها عباد الله ... که یشرب ...

بیان وصف احوال بهشتیان است و معنای خود را دارد و ضمناً قرینه معینه هم هست و مراد از عین را هم تعیین می کند که چشمه است نه چیز دیگر اینجاها که تطویل بلاطائل نیست بلکه مع الفائده است.

و اما بخش دوم یا لزوم اجمال:

اولاً- چنین نیست که اجمال در شأن کلام حکیم و متناسب با آن مقام نباشد، بلکه گاهی غرض و حکمت مجمل گویی تعلق گرفته و مصلحت ایجاب می کند که سر بسته چیزی را بفرماید. اینکه عین حکمت است، نه ضد آن.



ص: ۱۸۵

ثانیا خود قرآن خبر داده که آیات قرآن، برخی محکمات (نصوص و ظواهر) و برخی متشابهات (مجملات) هستند، آنجا که فرموده: «مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (۱). با اخبار خدای حکیم دیگر چه جای استدلال و بحث در امکان و امتناع است؟ این اجتهاد در قبال نص است، دایه نباید از مادر مهربان تر باشد. و اگر ممتنع بود که اصدق القائلین به آن اخبار نمی کرد. مضافا به اینکه دلیل شما کلام پیامبر و ائمه (ع) را هم شامل است، پس باید بفرمایید: در کلام این ها هم اشراک لفظی محال است به همان بیان، چرا اختصاص به قرآن و کلام خدا دادید؟)

۴- قوله: و ربما توهم: بعضی ها (۲) گفته اند: نه تنها در هر زبانی اشتراک لفظی امری ممکن و معقول است و هیچ امتناع و محذوری ندارد، بلکه از ضروریات بوده و واجب الوقوع است، و امری است که لا بد منه یعنی یعنی چاره ای از قبولش نداریم.

دلیل این گروه این گونه است: از طرفی الفاظ و کلماتی که از حروف مقطعه تشکیل می شوند متناهی و پایان پذیرند، زیرا مواد این الفاظ که حروف ابجد (۲۵ حرف) یا حروف هجائیه (۲۸ حرف) یا حروف الفبا (۳۲ حرف) باشد متناهی است، قهرا کلماتی هم که از این ها ترکیب می شود متناهی خواهد بود و شما می توانید تمام واژه های معنی دار در یک زبان و لغت را در محدوده یک کتاب لغت و دائره المعارف لغت گردآوری کنید.

(مثلا اگر فرض کنیم که کلمات فارسی با لهجه های گوناگونش یک میلیون کلمه است، ولی به هر حال محدود است، صد میلیون هم که باشد باز قابل احصاء است.)

و از طرف دیگر معانی و مفاهیمی که این الفاظ در مقابل آنها قرار می گیرند، نامتناهی و بی نهایت می باشند.

(معانی در تقسیم دو قسم می شوند: ۱- معانی وجودیه یعنی مفاهیمی که در خارج موجودند و مابازاء خارجی دارند، آنهم با همه مراتب و عوالم وجود از اعلی المراتب یعنی واجب الوجود گرفته تا مجردات تامه یعنی عقول و وسائط فیض الهی و تا مجردات مثالیه «بنا بر وجود عالم مثال» و تا مادیات آنهم از افلاک و فلکیات و اجرام سماوی با آن همه

۱- سوره آل عمران، آیه ۷.

۲- المصباح المنیر، ص ۹۵۶.

ص: ۱۸۶

حقیقی که در آنها هست تا کائنات و عالم عناصر و موجودات ارضی، آنهم از حیوانات و نباتات و جمادات و در یک کلام تمام آنچه در آسمانها و زمین و ما بین آن دو وجود دارد از ذره و ذرات معلق در فضای بی کران تا کهکشانه‌های عظیم و تازه این همه در قوس نزول است و در قوس صعود باز پس از این عالم، عالم برزخ و قیامت و حقیقی که در آن عالم هستند یا خواهد بود ... که هر کدام از این کلیات خود بی نهایت فرد و مصداق دارند فی المثل گیاهان، ریگهای بیابان، موجودات ذره بینی و ... که از شماره بیرون است و به قول قرآن، «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا (۱)» و باز به قول قرآن: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي (۲)» و جز خداوند کسی قادر به احصاء آنها نیست «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقِهِ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا زَرْبٌ وَ لَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (۳)»

۲- معانی عدمیه: مفاهیمی که مصداق خارجی نداشته و تنها مفهوم آنها در ذهن می آید اعم از مفاهیم عدمیه ای که ممکن الوجود بوده ولی در خارج موجود نیستند مثل غول، سیمرغ، دایناسور و ... و یا مفاهیم عدمیه ای که ممتنع الوجود هستند از قبیل: دور-تسلسل - شریک الباری و ...]

حال که الفاظ و کلمات و واژه ها متناهی اند و معانی و مفاهیم نامتناهی اند می گوئیم: اگر بنا باشد در برابر هر معنا یک لفظ باشد و هر لفظی فقط برای یک معنا وضع شده باشد، لازمه اش آنست که بخش وسیعی از معانی بدون لفظ شوند، بسیاری از سرها بی کلاه گردند، و ما به آنها که می رسیم درقبالشان لفظی نداشته باشیم که توسط آن مقصود را تفهیم کنیم، لذا برای فرار از این محذور و برای اینکه بتوانیم برای هر معنایی لفظی بترسیم ناگزیریم از اینکه گاهی یک لفظ را برای چندین معنا قرار دهیم و یک لفظ به تنهایی بار چند معنا را بدوش بکشد. و هو المطلوب

قوله: و هو فاسد: مرحوم آخوند به این نظریه و دلیل آن چهار جواب می دهند:

۱- سوره ابراهیم، ص ۳۴.

۲- سوره کهف، ص ۱۰۹.

۳- سوره انعام، ص ۵۹.

ص: ۱۸۷

جواب اول: (این جواب بر مبنای آنست که واضع لغات فردی از افراد بشر یا گروه انسانها باشند) قبول داریم که الفاظ متناهی و معانی نامتناهی است، ولی وضع به لحاظ لفظ نیست بلکه به اعتبار معنا است و معنا چون نامتناهی است اگر بگوئیم: واضع یعنی افراد بشر برای هر معنائی وضعی دارند (و لو یک لفظ برای چند معنا) مستلزم آنست که وضعهای بی نهایت از انسان واضع صادر شود و چنین چیزی محال است، زیرا بشر محدود است و همه شئونش هم محدود است و از محدود کار محدود سر می زند نه نامحدود چرا که فعل باید با فاعل سنخیت داشته باشد. «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (۱) وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (۲)» و هنوز بشر به همه حقائق دسترسی نیافته و آنها را کشف نکرده تا وضعی داشته باشد و بر مجهول مطلق، وضع نشاید،

(می توانیم بگوئیم: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (۳) یعنی اسماء همه مسمیات را به آدم تعلیم داد و آدم یعنی سمبل آدمیت و منظور این نیست که به شخص آدم ابو البشر آموخته باشد، بلکه همه انسانها در همه تاریخ این توان را دارند و همه چیز را همه کس می دانند و در زمان امام عصر (عج) بیست و هفت پله دانش تکمیل می شود؟)

جواب دوم: (این جواب بر مبنای آنست که واضع لغات و الفاظ خداوند باشد). قبول داریم که اگر واضع خداوند باشد اوضاع نامتناهی میسور است چون خداوند نامتناهی است و بر همه اشیاء عالم از ازل تا ابد احاطه دارد، «قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (۴)» و «كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (۵) و هیچ مانعی ندارد که برای یکایک موجودات عالم اسمی گذاشته و لفظ را برای آن وضع کند، و خلاصه محذور جواب اول پیش نمی آید، ولی محذور دیگری در کار است و آن اینکه وضع الفاظ برای معانی که موضوعیت ندارد، وضع برای رفع نیاز استعمال کنندگان است، و بشر متناهی که مستعمل است نیازهایش هم محدود است و در کثیری از اشیاء تا آخر عمر هم این نیاز استعمالی پیش نمی آید، آنگاه یلزم کثیری از اوضاع

۱- سوره اسراء، آیه ۸۵.

۲- سوره طه، آیه ۱۱۴.

۳- سوره بقره، آیه ۳۱.

۴- سوره طلاق، آیه ۱۲.

۵- سوره نساء، آیه ۱۷.

لغو و بی فائده باشد و کار عبث قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی شود، و از این زاویه اوضاع نامتناهی محال است.

(چه مانعی دارد که استعمال کننده را در افراد بشر خلاصه نکنیم، بلکه موجودات ناری یعنی جن با همه افرادشان و موجودات نوری یعنی فرشتگان و موجودات برزخی در جهان برزخ همه و همه مستعمل باشند و آنها احاطه بیشتری دارند، و وضع برای رفع نیاز آنها باشد و لغو نباشد؟!)

جواب سوم: (مبنای دو جواب قبل بر این بود که بپذیریم که معانی نامتناهی است، ولی جواب سوم بر مبنای دیگر است) اساسا اصل عدم تناهی معانی را قبول نداریم، زیرا درست است که افراد و مصادیق هر کلی و طبیعی در عالم از شماره بیرون است (افراد ریگ بیابان، افراد حنطه، شعیر و ...) ولی کلیات و طبایع متناهی است (فرض کنید در عالم صد هزار نوع حیوان داریم، یک میلیون نوع نبات داریم و ... که هر نوعی افراد فراوانی را تحت پوشش دارد). حال چه مانعی دارد که الفاظ برای معانی کلیه وضع شده باشند (که هم الفاظ و هم معانی هر دو متناهی هستند). و در مقابل هر ماهیتی لفظی باشد (انسان، فرس، شجر)، و این کلیات بر آن افراد صدق کنند و بر آنها منطبق شوند نه اینکه در تک تک جزئیات هم استعمالی باشد (و قبلا در اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف فرق اطلاق و استعمال را آوردیم) در نتیجه اصلا معانی نامتناهی نیست تا ما ناچار باشیم که یک لفظ را برای چندین معنا قرار دهیم، و برای هر لفظ یک معنا کافی است و بلکه گاهی سخن از ترادف به میان می آید یعنی ما آن قدر لفظ داریم که گاهی چندین لفظ برای یک معنا بکار می رود.

جواب چهارم: مدعای شما لزوم اشتراک لفظی است، ولی دلیلتان اعم است از اینکه استعمال لفظ در چند معنا به نحو حقیقت باشد یا مجاز، به عبارت دیگر بر فرض قبول دلیل شما که ما ناچار می شویم گاهی یک لفظ را در چند معنا بکار ببریم. اما استعمال اعم از حقیقت و مجاز است، و باب المجاز واسع یعنی میدان استعمال مجازی خیلی وسیع است، حال چه مانعی دارد که یک لفظ برای یک معنا حقیقت باشد؟ و در سایر معانی

مجازا استعمال شود؟ از کجا حقیقت بودن را ثابت می کنید؟ (مخصوصا با توجه به اینکه الاصل عدم الاشتراک).

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه باب المجاز آن قدر هم واسع نیست که برای همه معانی یک لفظ مجازی پیدا شود، زیرا یا بر مبنای مشهور، استعمال مجازی تابع اذن و ترخیص واضع است که ۲۵ مورد بیشتر نیست و همه جا این علائق میسور نیست. و یا بر مبنای نظر ما تابع استحسان طبع است که باز همیشه و همه جا استعمال مطبوع نیست تا با مجاز تنها همه گره ها باز شود. ولی جوابهای قبلی ما خالی از مناقشه است.

[جواب پنجم: لازم نیست همه معانی را با لفظ تفهیم کنیم تا نیاز به اشتراک لفظی پیش آید، بلکه کثیری از معانی را با اشاره می توان تفهیم کرد، و هر جا لفظ نبود با اشاره و احضار شیئی خارجی و کتابت و کشیدن عکس آن شیء می توان فهمانید.]

نتیجه: اشتراک لفظی نه محال و ممتنع است و نه واجب و ضروری، بلکه ممکن التحقق است.

ج) مقام سوّم: [این مقام را مرحوم آخوند در اوّل امر یازدهم عنوان کرده اند ولی ما برای حفظ ترتیب طبیعی آن را به تأخیر انداختیم.] برفرض امکان اشتراک لفظی، آیا وقوع و تحقّق خارجی هم دارد یا نه؟ مرحوم آخوند می فرماید: «الحقّ وقوع الاشتراک»، یعنی ما در زبانهای مختلف الفاظ فراوانی داریم که مشترک لفظی هستند [در فارسی کلمه شیر، باز و ... در عربی کلمه عین، قرء، جون و ...] و سه دلیل می آورند:

۱- نقل: منظور، نصّ اهل لغت است که در کتابهای لغت تصریح می کنند که فلان لفظ دارای چندین معنا است ... [نکته: اوّلا لغوی در تعیین وضع و معنای موضوع له خبرویّت و مهارتی ندارد، او حدّ اکثر موارد استعمال را ذکر می کند که فلان کلمه در فلان لغت در چند معنی به کار رفته اما کدام حقیقت و کدام مجاز است؟ از عهده لغوی خارج است، و اگر از الاصل فی الاستعمال الحقیقه استفاده شود، می گوئیم: این اصل هنگام شکّ در مراد متکلم جاری است نه هنگام شکّ در وضع. و ثانیاً: به عقیده مرحوم آخوند قول لغوی بما

ص: ۱۹۰

هو لغوی حجت نیست پس نصّ او برای ما ارزشی ندارد.]

۲- تبادر: یعنی از شنیدن یک واژه مثل عین یکی از چندین معنای آن [چشم، چشمه و ...] متبادر است و معانی دیگر که ربطی به عین ندارند متبادر نیست، [منتها اگر قرینه معینه آورد آن یکی برای مخاطب هم معلوم می شود، و اگر قرینه نیاورد مجمل شده و اجمالا- می فهمد که یکی از آنها مراد است و ذهن او به یکی از آنها منتقل می شود.] و تبادر علامت حقیقت بودن است. پس لفظ عین در هر کدام از آن معانی حقیقت است.

۳- عدم صحت سلب: هنگامی که ما معانی عین را یک یک موضوع قرار داده و لفظ عین را محمول قرار می دهیم و بر آنها حمل می کنیم، می بینیم که نسبت به تمام آن معانی صحت حمل و عدم صحت سلب دارد، و این ها علامت حقیقت بودند، پس لفظ عین برای این معانی جدا جدا وضع شده است و اشتراک لفظی یعنی همین.

## مقدمه دوازدهم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد

امر دوازدهم از امور مذکور در مقدمه کفایه، پیرامون استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است:

قبل از هر مطلبی چند نکته کوتاه را یاد آور می شویم:

الف) معمولاً در کتب اصولی پیشین از قبیل: فصول، قوانین، معالم، هدایه المسترشدین و ... دو بحث جدا تحت عنوان فصل یا قانون یا اصل یا هدایه و ... عنوان می کردند:

۱- استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد [عین هم در چشم و هم چشمه و ...]

۲- استعمال لفظ در معنای حقیقی و مجازی [اسد هم در حیوان مفترس و هم رجل شجاع]

ولی متأخرین از قبیل مرحوم آخوند و مرحوم مظفر رحمه الله و دیگران هر دو بحث را در هم ادغام کرده و عنوان بحث را توسعه داده اند و فرموده اند: آیا استعمال لفظ [مشترک باشد یا نه] در اکثر از معنای واحد [حقیقت باشند یا مجاز یا مختلف] جایز است یا نه؟

البته حقّ با متأخرین است، زیرا ادلّه و اجوبه و نقد و بررسیهای دو باب یکی است و نیازی به تکرار و اعاده آنها و طرح دو مبحث جداگانه نیست.

ب) مشترکات لفظی برخی دارای دو یا چند معنای متضادّ هستند [مثل قرء که به معنای پاکی و ناپاکی رحم هر دو آمده، و چون که به معنای ابیض و اسود هر دو آمده، و بیع که به معنای خریدن و فروختن هر دو آمده، و هکذا شراء و ...] این ها از محلّ بحث خارج بوده و اجماعاً مبحث استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد در این ها جاری نیست. ولی نوع

مشترکات لفظی دارای دو یا چند معنای متفاوت و متخالف می باشند [مانند عین که به معنای چشم - چشمه، طلا، جاسوس و ... آمده] و این قسم محلّ بحث است.

ج) استعمال لفظ در معنی، گاهی به این نحو است که در یک معنی استعمال می شود و متکلم از آن یک معنی را اراده می کند. مثلاً می گوید: جثنی بعین و منظورش طلا است. این قسم که شایع و رایج و اصل در استعمالات است و قطعاً جایز است. و گاهی استعمال در اکثر از معنای واحد است، یعنی در آن واحد از یک لفظ دو یا چند معنی را اراده می کند، این خود دو گونه است:

۱- استعمال در اکثر علی سبیل الانضمام و الاجتماع و ترکیب: یعنی همان طور که ما کلمه انسان یا لفظ زید را در آن موجود خارجی استعمال می کنیم که آن موجود مجموعه مرکب از روح و بدن، و بدن هم مرکب از اجزاء مختلف است، هکذا کلمه عین را در مجموع مرکب از طلا و چشمه و چشم و ... بکار ببریم، کلمه اسد را در مجموع مرکب از حیوان مفترس و رجل شجاع استعمال کنیم.

[یعنی از این ماهیات گوناگون یک مرکب عجیب و غریب اعتباری فرض کرده و لفظ را در مرکب استعمال کنیم؛ همان گونه که صلاحه از مقولات گوناگون ترکیب شده، و در این ترکیب هر معنا استقلال ندارد، بلکه جزء مجموع مرکب است.] این نیز بلامانع است و در واقع استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد نیست، بلکه در یک معنای مرکب است.

۲- استعمال در اکثر علی سبیل الانفراد و الاستقلال: یعنی لفظ واحد را در استعمال واحد در دو یا چند معنا استعمال کنیم و از آن چند معنا را هم زمان اراده کنیم، آنهم بر سبیل استقلال و انفراد، یعنی به قول صاحب معالم: بگونه ای که هر یک از معانی جداگانه مناط حکم و متعلق نفی و اثبات باشند. (۱) و به فرمایش آخوند، بگونه ای که گویا لفظ فقط در این یکی یا فقط در آن یکی به تنهایی بکار رفته باشد، و خلاصه دو یا چند معنی هیچ ربطی به هم نداشته و هر کدام صددرصد منفک و مستقل از دیگری اراده شوند. محلّ کلام در همین قسم است. و سؤال اینست که آیا استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد علی سبیل



ص: ۱۹۳

الانفراد و الاستقلال جایز است یا نه؟ در مورد این مسئله اقوالی وجود دارد:

۱- عده ای مطلقا مثبت هستند.

۲- عده ای نافی مطلق می باشند.

۳- عده ای میان مثبت و منفی تفصیل قائل شده اند.

۴- و عده ای میان مفرد یا تشبیه و جمع تفصیل داده اند.

این اقوال در معالم و غیره بررسی شده اند و مرحوم آخوند در رابطه با بحث مذکور چهار مرحله پیش رفته اند:

مرحله اول:

قوله: اظهرها: در قدم اول از دیدگاه عقل وارد بحث شده و ثابت می کنند که چنین استعمالی عقلا از محالات است و با وجود استحاله عقلی نوبت به بحثهای لفظی و وضعی و لغوی و نحوی نمی رسد، چه اینکه نوبت به تفصیل بعدی هم نمی رسد. برای بیان امتناع عقلی از راه تجزیه و تحلیل ماهیت استعمال وارد می شوند:

به طور کلی در باب حقیقت استعمال دو مبنا وجود دارد:

۱- نظریه علامت بودن: عده ای برآنند که استعمال عبارتست از علامت و نشانه قرار دادن لفظ برای معنی [نظیر پرچم سبز که علامت جشن است، پرچم سیاه که علامت عزا است و ...] طبق این مبنا استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد عقلا جایز است، زیرا هیچ مانعی ندارد که شیء واحد علامت چند امر باشد [مثل چراغ قرمز که هم علامت خطر است و هم علامت اینست که ماشین توقف کند و هم علامت اینست که عابر پیاده عبور کند و ...] امر علامت بودن، سهل است.

۲- نظریه مرآتیت و آلیت و قالبیت و لحاظ تبعی و فانی بودن و وجه و عنوان بودن:

برای روشن شدن زوایای مطلب چند بحث باید روشن شود:

الف) تعبیرات مختلف: گاهی گفته می شود: «حقیقت استعمال عبارتست از جعل اللفظ وجها و عنوانا للمعنی»، گاهی می گوئیم: «استعمال ایجاد المعنی باللفظ، یعنی وجود لفظی دادن به معنا» یا استعمال عبارتست از؛ جعل اللفظ قالبا للمعنی، جعل اللفظ فانی فی

ص: ۱۹۴

المعنى فناء الوجه فى ذى الوجه و العنوان فى المعنون، جعل اللفظ آله و حاله للمعنى، جعل اللفظ مرآة للمعنى، لحاظ اللفظ تبعاً للحاظ المعنى، اللفظ وجود تنزيلي للمعنى، اللفظ ما به ينظر، اللفظ مفعول عنه، الاستعمال حكاية المعنى باللفظ، او افناء اللفظ فى المعنى و ... تمام این ها يك مقصد دارند.

(ب) تشبیهات گوناگون:

گاهی گفته می شود: مثل لفظ و معنا مثل آئینه و صورت است، و همان طور که آئینه صورت را نشان می دهد، لفظ هم معنا را نشان می دهد.

گاهی می گوئیم: لفظ و معنا مانند کلاه و سر است، و همان طور که کلاه موزون تمام سر را می پوشاند و سر هم تمام کلاه را پر می کند، هکذا معنا هم لفظ را پر می کند. و همان طور که در آن واحد يك آئینه فقط يك صورت کامل را نشان می دهد، يك لفظ هم فقط يك معنى را نشان می دهد، آرى در طول زمان و در آنات متعدد مانعى ندارد که آئینه صورتهای ديگر را هم نشان دهد، و لفظ هم در هر استعمال معنائى را ارائه کند. و همان طور که در آن واحد محال است که يك کلاه دهها سر را جدا جدا پوشش دهد، لفظ واحد نسبت به معانى متعدد نیز این گونه است.

گاهی گفته می شود: مثل لفظ و معنا مثل فانى و مفى فیه است، در آن واحد محال است انسان در دو چیز فانى شود مثلاً نمى تواند در آن واحد هم فانى فى الله باشد و هم فانى در دنيا، هم در آن ذوب شود و هم در این، هم تمام وجودش را آن پر کند و هم این، بلکه در زمانى دنيا وجودش را پر می کند و پس از مدتی به خود آمده و خدا وجودش را پر می کند. لفظ و معنا همچنين است.

گاهی گفته می شود: لفظ و معنى مثل يك قطعه شمع و موم است که قابليت و استعداد آن را دارد که به هر شکلى درآيد، به هر فعلیتی متحقق شود، هر صورت نوعیه اى را بپذيرد ولى بالفعل و در آن واحد فقط يك صورت نوعیه را پذيرد است و بيش از آن محال است، آرى در آنات متعدد می توان موم را به شکل اسب، موش، فيل و ... درآورد، لفظ و معنى هم چنين است، لفظ ماده و معنى، صورت است.

ج) تجزیه و تحلیل استعمال:

حقیقت استعمال، عبارتست از مرآت قرار دادن لفظ برای معنی، وجه و عنوان قرار دادن لفظ برای معنی، پل و آلت و واسطه قرار دادن لفظ برای رسیدن به معنی، لحاظ کردن لفظ به تبع لحاظ معنی، فانی قرار دادن لفظ در معنی، با این تعاریف می‌گوئیم: همان طوری که در جهان تکوین محال است که در آن واحد یک آئینه دو صورت را نشان دهد، یک شخص فانی در دو چیز یا دو کس باشد، یک ماده دارای دو صورت نوعیه باشد، هکذا در عالم اعتبار و لفظ و معنا هم محال است که لفظ واحد، در آن واحد در دو معنای مستقل و جدا از یکدیگر استعمال شود، یک بار تمام لفظ قالب این معنا باشد و این معنا تمام وجود لفظ را پر کند و هم زمان قالب معنای دیگر باشد و آن معنا تمام لفظ را فراگیرد و جای خالی نماند.

آری مانعی ندارد که هرآن در یک معنا استعمال شود ولی در آن واحد عقلا محال است [البته این ها قیاس استعمال - که یک امر اختیاری و اعتباری می‌باشد - به آئینه و موم و ماده و ... - که امور تکوینی می‌باشند - هست.

و اینکه آیا این قیاس صحیح است یا نه؟ جای تأمل است، وجدانا باید دید انسان این توان را دارد که در آن واحد دو معنا را جدا جدا اراده کند و لفظ را در هر دو استعمال کند یا خیر؟]

قوله: بل: نه تنها لفظ، وجه و عنوان معنی و مرآت اوست، بلکه از جهتی می‌توان گفت:

لفظ خود آن معنا است و گویا متکلم مستقیما معانی را به شنوندگان القاء می‌کند و وساطت لفظ در کار نیست با اینکه واقعا هست ولی چون برای الفاظ اصالت قائل نیستیم و معانی اصل و مقصود بالذات است کأنّ مستقیما معانی القاء می‌شود. و براساس همین ارتباط مستحکم که میان لفظ و معنی وجود دارد ملاحظه می‌کنیم که چه بسا حسن و قبح معنا به الفاظ هم سرایت می‌کند.

الفاظ از چند حرف تشکیل شده اند و به خودی خود زشتی و زیبایی ندارند، ولی پاره ای از معانی زیبا هستند و به تبع آنها آدمی از الفاظ حاکیه از آن معانی هم لذت می‌برد،

ص: ۱۹۶

مثل لفظ: گل، فرشته، پاکی و ... و متقابلا پاره ای از معانی زشت می باشند و به تبع آنها الفاظشان هم زشت و ناپسند می شوند و از شنیدن آنها انسان ناراحت و منقبض می گردد.

از آنجا که استعمال عبارت است از لحاظ لفظ وجه و عنوان و مرآت و فانی در معنی، محال است که در آن واحد دو بار لحاظ کذائی داشته باشد. مگر اینکه کسی احوال باشد و یکی را دو تا ببیند که دید ناقص او واقعیت را عوض می کند.

[نکته: مرحوم آخوند حقیقت استعمال را تجزیه و تحلیل کرده اند و امتناع استعمال در اکثر را از آن نتیجه گرفته اند، ولی برهانی ذکر نکرده اند، و ظاهرا نیازی هم نیست و مطلب مهم تصوّر ماهیت استعمال بود که ذکر شد و پس از درک صحیح مطلب، تصدیق امتناع استعمال امری آسان است. مع ذلک پاره ای از محشّین محترم کفایه سه وجه برای این مطلب آورده اند.]

قوله: فانقدح: حال که عقلا این استعمال محال شد، می گوئیم: قانون عقلی تخصیص بردار نیست و فرقی میان موارد نمی گذارد و مطلقا استعمال در اکثر بر وجه انفراد و استقلال محال است: چه در کلام مثبت [رأیت عینا] و چه در کلام منفی [ما رأیت عینا] چه در لفظ مفرد [عین] و چه در تشبیه و جمع [عینان و اعین] چه دو یا چند معنی همه معانی حقیقی باشند [چشم، چشمه، طلا و ... نسبت به عین] و چه همه آنها معانی مجازی باشند [رجل شجاع و مطلق شجاع نسبت به اسد، یا اباحه و استحباب نسبت به امر] و چه برخی حقیقت و برخی مجاز باشند [مانند رجل شجاع و حیوان مفترس نسبت به اسد].

مرحله دوم:

قوله: و لولا: اگر از مرحله قبلی تنزل کرده و قبول کنیم که عقلا استعمال مذکور ممتنع نیست، این بحث پیش می آید که آیا از نظر وضع و لغت و قواعد ادبیات عرب، استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد جایز و صحیح است؟ یا غلط و غیر جایز است؟

دو گروه طرفدار عدم جواز شده اند:

۱- مانعین مطلق: [کسانی که به قول صاحب معالم (۱) مطلقا استعمال در اکثر را منع کرده

۱- معالم الدین، ص ۳۴.

ص: ۱۹۷

و فرقی میان تشبیه و جمع با مفرد، و میان کلام منفی با مثبت نگذاشته اند.]

این ها می گویند: الفاظ برای معانی با قید وحدت وضع شده اند، مثلا کلمه «عین» یک بار برای چشم با قید وحدت یک بار برای چشمه با قید وحدت وضع شده است و هکذا، آنگاه استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد بر سبیل استقلال و انفراد، بدان معنی است که متکلم در آن واحد هم از لفظ عین «هذا وحده» را اراده کند، و هم «ذاک وحده» را و هم «هما معا» را و این تناقض است. زیرا «هذا وحده» یعنی غیر او نباشد، و «هما معا» یعنی غیر او هم باشد و این دو متناقضین هستند، اینست که استعمال فوق بر مبنای مذکور [دخالت قید وحدت در معنی] جایز و ممکن نیست.

مرحوم آخوند در جواب می فرمایند: ما اصل مبنای شما را قبول نداریم و می گوئیم که الفاظ برای ذوات معانی وضع شده اند [مثلا عین برای خود چشم، چشمه و ... وضع شده] نه معانی با قید وحدت، و این یک امر مسلم و بدیهی است.

[و اگر خواستی تحلیلی برخورد کنی بگو: «آیا قید وحدت، در اصل موضوع له دخالت دارد و موضوع له مقید به آن یا مرکب از آن و از ذات است؟ این مطلب بالوجدان باطل است، شما از شنیدن کلمه انسان، به حیوان ناطق منتقل می شوید، نه حیوان ناطقی که مقید به قید وحدت باشد.

یا اینکه قید وحدت شرط الوضع است، یعنی تا واضع، معنا را با این قید نیند، نمی تواند لفظ را برای خود معنا قرار دهد؟ این نیز وجدانا باطل است و ما وقتی می خواهیم لفظ انسان را وضع کنیم خود ماهیت و طبیعت را لحاظ می کنیم، نه طبیعت با شرط وحدت را. یا اینکه قید وحدت شرط استعمال است یعنی واضع لفظ عین را برای ذات چشم یا چشمه و ... قرار داده، ولی ضمن این قرارداد یا خارج از آن با مستعملین شرط کرده که حق ندارید لفظ عین را در معنایش استعمال کنید مگر با قید وحدت؟ این نیز باطل است زیرا شرط واضع، وجوب متابعت ندارد، و برفرض که واضع واجب الاتباع باشد، در این صورت مخالفت با شرط او معصیت مولی است، نه اینکه استعمال غلط باشد. پس هرگونه که حساب می کنیم وجهی برای قید وحدت نیست»]

ص: ۱۹۸

۲- محقق قمی توجه به بطلان رأی مذکور داشته و لذا از راه دیگر وارد شده و فرموده است: «اگرچه قید وحدت داخل در معنی نیست، ولی این را نمی توان انکار کرد که واضع در حال وحدت معنی، وضع را انجام داده است. مثلاً وقتی کلمه عین را برای چشم وضع می کرد، فقط همین معنا را در نظر گرفت و خبری از معنای دیگر نبود. پس معنای لفظ در حال وضع واحد بوده است. و وضع و استعمال هم که توقیفی است یعنی توقف دارد که واضع چگونه و در چه حالی وضع را انجام داده است، و چون وضع در حال وحدت معنی بوده، پس استعمال هم باید در این حال باشد، پس استعمال در اکثر جایز نیست.» (۱)

مرحوم آخوند در جواب می فرماید: اگر قید وحدت داخل در موضوع له باشد، مستعمل باید پیروی کند. و نیز اگر شرط الوضع باشد باید پیروی شود، ولی حالا که شما هم قبول دارید که هیچ کدام از آن دو نیست و صرفاً وضع در حال یکی بودن معنی انجام گرفته ولی وضع برای ذات معنی است، دلیلی وجود ندارد که حالات واضع هم لازم الانباع باشد، واضع ممکن است در حال قیام یا با وضوء یا روبه قبله و ... وضع را انجام داده باشد، آیا ما هم باید ایستاده یا با وضوء یا مستقبلاً الی القبلة استعمال را انجام دهیم؟

خیر، این ها که دخالتی ندارند، مهم اصل معنی است که آن هم طبیعت و ماهیت به نحو لا بشرط است و قانون لا بشرط این است که «يجتمع مع الف شرط»، پس با معنای دیگر هم قابل جمع است.

نتیجه: اگر عقلاً- استعمال لفظ در اکثر جایز شد، از حیث وضع و لغت و مانند آن محذوری نخواهد داشت، بلکه از این حیث هم جایز می شود.

مرحله سوّم:

[این مرحله در کفایه عنوان نشده است ولی طبق ترتیب طبیعی بحث، مقتضی است که در اینجا مطرح شود] برفرض تنزل از دو مرحله قبل و قبول جواز عقلی و وضعی، این سؤال مطرح می شود که آیا استعمال در اکثر مطلقاً جایز است یا تفصیل در میان است؟

۱- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۶۳ و ۶۴ و ۶۷، سطر ۲۵-۲۳.

ص: ۱۹۹

گروهی به نقل صاحب معالم (۱) قائل به تفصیل شده و گفته اند: «در کلام منفی جایز است، ولی در کلام مثبت جایز نیست.» دلیل این گروه و ابطال آن در معالم و قوانین و ...

آمده و واقعیت اینست که اگر محذور عقلی و وضعی نبود، استعمال مطلقا جایز است.

مرحله چهارم:

قوله: ثم لو تترلنا: برفرض تنزل از مقامات قبلی و پذیرش این مطلب که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد مطلقا جایز است این سؤال مطرح می شود که آیا استعمال مذکور حقیقت است یا مجاز است؟

مرحوم صاحب معالم (۲) قائل به تفصیل شده و فرموده است که این استعمال در تشبیه و جمع به نحو حقیقت است ولی در مفرد به عنوان مجاز است.

اما دلیل مدّعی اول: تشبیه و جمع به منزله و در حکم مفردات متکثره متعاطفه است.

مثلا- عینان به منزله عین و عین است، یا عین به منزله عین و عین و عین می باشد، و همان طوری که در مفردات متعدّد و متکّرر از هر یک می توان معنایی را اراده کرد [از اولی چشمه را از دومی چشم را و ...] هکذا از تشبیه و جمع هم که در حکم آنها و به منزله آنها است، می توان معنایی متعدّد را اراده کرد، یعنی از تشبیه دو ماهیت و از جمع سه ماهیت اراده شود، و این استعمال در اکثر بوده و بر وجه حقیقت هم می باشد.

و اما دلیل مدّعی دوم: الفاظ مفرد برای معنای خود با قید وحدت وضع شده اند [و قید وحدت یعنی معنی بشرط لا، یعنی به شرط نبود معنای دیگر] و بلاشک با حفظ این قید استعمال در اکثر محال است. [همان گونه که قبلا از زبان مانعین آوردیم] به ناچار برای جواز استعمال در اکثر، باید قید وحدت را از آن الغاء کرده و حذف کنیم، و لفظ را در معنی بدون قید وحدت استعمال کنیم و چنین استعمالی مجازی خواهد بود و علاقه آن هم علاقه کل و جزء است، یعنی لفظی که برای کلّ [معنا با قید وحدت] وضع شده بود، در جزء [معنا بدون قید وحدت] استعمال شده است. پس در مفرد مجاز خواهد بود.

مرحوم آخوند این تفصیل را قبول نکرده و به هر دو بخش آن جواب می دهند:

۱- معالم الدین، ص ۳۵.

۲- معالم الدین، ص ۳۲ و ۳۳.

ص: ۲۰۰

اما به بخش دوم [لفظ مفرد] دو جواب می دهند:

۱- همان طور که قبلا اشاره شد، اصل مبنای شما باطل است و الفاظ برای معانی با قید وحدت وضع نشده اند، بلکه برای ذوات معانی و نفس طبایع به نحو لا بشرط از قید وحدت و کثرت وضع شده اند و لفظ در اکثر هم که استعمال شود، در خود طبیعت بکار می رود و حقیقت است نه مجاز.

۲- بر فرض قبول این مطلب که الفاظ برای معانی با قید وحدت وضع شده باشند، می گوئیم که الغاء قید وحدت در مقام استعمال دو فرض دارد:

۱- قید وحدت را برداشته، چیزی جای آن نگذاریم و لفظ را در خود معنا بکار بریم.

این به قول شما مجاز است.

۲- قید وحدت را الغاء کرده، قید کثرت را بجای آن بنشانیم که ما نحن فیه [استعمال در اکثر] از این قبیل است، یعنی تا به حال معنا با قید وحدت بود و حالا با قید کثرت است، تا به حال واحد بود و حالا کثیر است، و قید وحدت با قید کثرت قسیم یکدیگر و متقابلانند، نه اینکه یکی جزء دیگری باشد. واحد و کثیر متباین هستند. اعتبار بشرط لائی [قید وحدت] با اعتبار بشرط شیء [قید کثرت] قسیم یکدیگر هستند و استعمال یکی در دیگری، استعمال کل در جزء نیست بلکه از قبیل استعمال مابین در مابین است که کلاً غلط است، نه اینکه صحیح، ولی مجاز باشد.

و اما به بخش اول [تثنيه و جمع] سه جواب می دهند:

مقدمه: بحثی مطرح است که آیا در مفردات تثنيه و جمع، اتحاد لفظی و معنوی هر دو لازم است یا اتحاد لفظی کافی است؟ عده ای اتحاد معنوی را هم لازم دانسته و به اتحاد لفظی بسنده نمی کنند. این عده می گویند که هر دو لازم است مثل رجال و رجال که مفرداتشان رجل و رجل و یا رجل و رجل و رجل است که الفاظ آنها یکی است و معنای آنها هم ذات ثبت له الرجولیه است، و تثنيه و جمعهای اعلام شخصیه از قبیل زیدان و زیدون و ... را تأویلی و ... می دانند، کما سیأتی. ولی عده ای برآنند که اتحاد لفظی کافی است و اتحاد معنوی لازم نیست و شاهد این ها، تثنيه و جمع در اعلام شخصیه است و آن



دو را حقیقی و غیر محتاج به تأویل می دانند. با این مقدمه می گوئیم:

ما نیز قبول داریم که تشبیه و جمع به منزله مفردات متکثره متعاطفه است و ... ولی منظور این نیست که از هریک از مفردات آن دو معنایی غیر از معنای مفرد دیگر اراده شده، بلکه منظور اینست که از هریک از مفردات آن، فردی از طبیعت واحده اراده شده است [کلمه «الظاهر» یا به معنای متبادر است، یعنی اینکه از تشبیه دو فرد و از جمع سه فرد از افراد یک طبیعت اراده شود، از ظاهر تشبیه و جمع این متبادر است و یا ظاهر یعنی اینکه اصل و قاعده در تشبیه و جمع این مطلب است و غیر آن خلاف اصل است.]

مثلاً- وقتی مولائی به عبدش می گوید: «جئنی بعینین او با عین» مراد اینست که دو یا سه فرد از فلان طبیعت [چشم مثلاً، یا چشمه مثلاً] را بیاور، نه اینکه مراد او دو فرد از دو طبیعت یا سه فرد از سه طبیعت باشد و از هر طبیعتی فردی را بخواهد.

نتیجه: اگر متبادر از تشبیه دو فرد از یک طبیعت، و از جمع سه فرد از یک طبیعت شد، دیگر این دو لفظ در اکثر از معنای واحد استعمال نشده اند تا سخن از جواز و امتناع و حقیقت و مجاز به میان آید.

قوله: و التشبیه و الجمع: جواب اول بر مبنای مشهور در مفردات تشبیه و جمع بود. حال گویا کسی به دفاع از صاحب معالم می گوید: «ما اصل مبنا را قبول نداریم و اتحاد لفظی را در مفردات کافی می دانیم و شاهد مطلب هم تشبیه و جمع اعلام شخص [زیدان و زیدون، عبدالان و عبادله و ...] و اسماء اشاره [هذان- هؤلاء و ...] است که مفردات آنها زید و زید، هذا و هذا است ولی معنای آنها یکی نیست. حال همان طور که از زیدان دو معنی اراده شده، اگر از عینان هم دو معنی اراده شود، چه مانعی دارد؟»

مرحوم آخوند در جواب می فرماید که تشبیه و جمعهای مذکور حقیقی نیستند، زیرا تشبیه حقیقی آن است که بر دو فرد از یک ماهیت دلالت کند، و زیدان بر دو فرد از یک معنی دلالت ندارد، زیرا که معنای زید آن وجود شخصی است و کلی نیست تا دارای دو یا چند نفر باشد و تشبیه بر دو فرد از آن و جمع بر سه فرد از آن دلالت کند. پس این ها تشبیه و جمع تأویلی هستند، یعنی اگر بخواهیم از آنها تشبیه و جمع بسازیم، ناچار اول باید در

ص: ۲۰۲

معنای مفرد یعنی زید تصرّف کنیم از آن عنوان کلی «المسّمی بزید» را اراده کنیم. سپس بگوئیم که زیدان یعنی دو فرد از عنوان «المسّمی بزید» و زیدون سه فرد از آن و ... پس این موارد نقضی بر جواب ما نیست و بحث ما در تشبیه و جمعهای حقیقی است.

۲- قوله مع انّ: جواب دوّم: بر فرض قبول کنیم که در مفردات تشبیه و جمع اتحاد معنوی لازم نیست و همان اتحاد لفظی هم کافی است و در نتیجه زیدان و زیدون تشبیه و جمع حقیقی هستند، عینان و اعین هم مطلقاً تشبیه و جمع حقیقی هستند چه بر دو یا سه فرد از یک طبیعت و چه بر دو یا سه طبیعت دلالت کنند، ولی اشکال دیگری داریم و آن اینکه: چنین دلالتی و اراده و استعمالی از باب استعمال لفظ در اکثر نیست.

بیان مطلب: مفرد آن است که بر یک فرد دلالت کند، ولی تشبیه آن است که بر دو چیز دلالت کند و جمع آن است که بر جماعت و گروه [که اقلّ آن دو یا سه چیز و اکثر آن هرچه باشد] دلالت کند [حال این دلالت مربوط به علامت تشبیه و جمع یعنی الف و نون یا واو و نون باشد، یا مربوط به خود ماده باشد و علامت تشبیه و جمع صرفاً علامت دلالت ماده بر تعدّد باشد؛ یا مربوط به هیئت تشبیه و جمع باشد که ظاهر کلام آخوند ره می باشد، این ها مهمّ نیست]. آنگاه اگر کسی تشبیه یا جمع را بکار برد و از آن دو یا سه چیز را اراده کرد که استعمال در اکثر نیست، بلکه استعمال در معنای خود کلمه است، تشبیه بر دو چیز دلالت دارد و الآن هم در دو چیز استعمال شده [دو فرد یا دو معنی و طبیعت] جمع بر سه چیز دلالت دارد و الآن هم در سه چیز استعمال شده [سه فرد از یک طبیعت یا سه طبیعت مختلف] و همان طوری که اگر سه یا دو فرد از یک طبیعت مراد بود استعمال در اکثر نبود، هکذا اگر سه یا دو طبیعت هم مراد باشد باز استعمال در اکثر نیست پس سالبه به انتفاء موضوع است یعنی اصلاً استعمال در اکثر نیست تا بحث شود که حقیقت است یا مجاز؟

قوله: نعم: طبق مسلک شما که اتحاد لفظی را کافی دانسته و می گوئید: از تشبیه و جمع دو یا سه طبیعت قابل اراده شدن است، اگر بخواهیم استعمال در اکثر درست کنیم راهش این است که: در تشبیه دوتا دوتا و در جمع سه تا سه تا بالا رفته و بگوئیم: از عینان دو فرد از چشمه و دو فرد از چشم اراده شده، از اعین سه فرد از چشم و سه فرد از چشمه و سه فرد

ص: ۲۰۳

از طلا اراده شده و ...

۳- قوله: «الآن: جواب سوّم: در واقع قول مصنف «نعم لو أريد...» زمینه ساز این جواب است: اگر دو تا دو تا یا سه تا سه تا بالا رفتیم استعمال در اکثر می شود ولی دلیل شما که حدیث تکرار بود [که گفتید: تثنيه و جمع به منزله مفردات است ...] مدّعی شما را اثبات نمی کند، زیرا مدّعا این بود که در تثنيه استعمال در اکثر، حقیقت است، ولی دلیل به درد آن نمی خورد زیرا تثنيه و مفرد، در هر دو قید وحدت و اعتبار بشرط لائی [طبق مسلک شما] مطرح است، و اگر معتبر بود تثنيه هم در اکثر از دو چیز استعمال نمی شد مگر با الغاء قید وحدت و با الغاء آن هم به قول شما مجاز می شود نه حقیقت. آری فرق مفرد با تثنيه در این است که مفرد برای طبیعت به شرط لا- وضع شده و تثنيه برای دو فرد از آن بشرط لا- [بر مسلک مشهور] یا دو معنی و طبیعت بشرط لا- [بر مسلک صاحب معالم و غیره] وضع شده است ولی در دخالت قید وحدت، شریک هستند، و اراده اکثر در هر دو منوط به الغاء قید مذکور است و در نتیجه سبب مجازیت می شود نه حقیقت که مدّعی شما است.

[نکته: جواب سوّم در مورد جمع نمی آید، زیرا که تثنيه هم از ناحیه قَلت و هم کثرت بشرط لا- است یعنی کمتر و بیشتر از دو نباشد، ولی جمع از حیث قَلت به شرط لا- است که کمتر از دو یا سه چیز- علی اختلاف المبانی- نباشد. ولی از حیث کثرت لا بشرط است و بر سه چیز یا هزار چیز فرقی ندارد و دلالت حقیقی است چه جماعتی مراد باشد و چه جماعت جماعت، مراد باشد و چه جمیع افراد، لذا از جمع نه چیز هم اراده شود، مجاز نمی شود.]

نتیجه: اگر طرفدار جواز استعمال شدیم، باید بگوئیم که استعمال مطلقا حقیقت است و قید وحدت در اصل معنی دخیل نیست و فرقی هم میان مفرد و تثنيه و جمع نیست.

قوله: و هم و دفع: در پایان توهمی را مطرح می کنند و جواب می دهند که ربطی به تفصیل صاحب معالم (ره) ندارد و به اصل بحث مربوط می شود. اصل مطلب این بود که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد علی سبیل الانفراد ... جایز است یا نه؟ عقلا چطور؟

وضعا چگونه است؟ حال ممکن است متوهمی پیدا شود و بگوید که ما روایاتی داریم که

ص: ۲۰۴

می فرماید: «قرآن کریم علاوه بر معنای ظاهری [که همه کم و بیش آن را می فهمند] هفت یا هفتاد (۱) معنای باطنی دارد [که اکثر آنها از حوزه درک و فهم ما خارج است.]» و از این روایات استفاده می شود که کلمات و جملات قرآن در هفتاد و یک و یا در هشت معنی استعمال شده است. با وجود نصوص دیگر چه جای بحث از جواز و عدم جواز استعمال است؟ این روایات خبر از وقوع می دهد و بهترین دلیل بر امکان چیزی، وقوع خارجی آن است. با این وجود آیا بحث از جواز و امکان عقلی و وضعی و استدلالی، اجتهاد در مقابل نصّ نیست؟

جواب: از این روایات ابدا استفاده نمی شود که جملات قرآن در تمام آن معانی استعمال شده و تمام آنها، از لفظ در عرض یکدیگر مراد است و لفظ، مرآت و حاکی از آنها است. در نتیجه نمی توانیم بگوئیم که استعمال در اکثر جایز است.

سؤال: پس فهمیده شدن «بطون سبعة» یا «سبعین بطناً» از کجا و چگونه است؟

جواب: مرحوم آخوند به صورت احتمال دو راه ذکر می کنند: [البته احتمالهای دیگر هم در حاشیه مرحوم مشکینی آمده].

۱- [همان طور که قبلاً گفتیم چه بسا چیزی مطلوب نفسی باشد، ولی در ظرف مأمور به و هیچ دخلی در مأمور به نداشته باشد. هکذا] چه مانعی دارد که از لفظ قرآن همان معنای ظاهری مراد باشد، و هم زمان با آن و در کنار آن و در ظرف استعمال، هفت یا هفتاد معنای دیگر هم مستقلاً مراد باشد، بدون اینکه لفظ، حاکی از آنها و دالّ بر آنها باشد؟ که اگر مسقلاً مراد باشد، ربطی به استعمال لفظ در آنها ندارد تا سخن از استعمال در اکثر به میان آید.

۲- چه مانعی دارد که الفاظ قرآن یک معنی و مستعمل فیه بیشتر نداشته باشد و سایر معانی و بطون از لوازم معنای ظاهری باشد، آن هم لوازمی که نوعاً فهم و درک ما از ادراک آن ناتوان است [و سرّی است میان عاشق و معشوق و حبيب و محبوب] باز ربطی به استعمال ندارد. «و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

علاوه بر دو جواب مذکور، جواب دیگری هم از مرحوم مشکینی در حاشیه آمده است

۱- تفسیر البرهان، ج ۱، ص ۱۹-۲۱؛ تفسیر صافی، ج ۱، ص ۸-۷.

ص: ۲۰۵

مبنی بر اینکه بر فرض ظهور اخبار مذکور در استعمال قرآن در اکثر از معنی، می‌گوئیم که وقتی به حکم عقل قاطع استعمال در اکثر محال شد، ما این حکم قطعی عقلی را گرفته، در ظواهر تصرّف می‌کنیم و آن را برخلاف ظاهرش حمل می‌کنیم (همان دو حمل آخوند «ره» یا غیر آن دو) و حق نداریم از قطع عقلی صرفنظر کنیم.

نتیجه: به عقیده ما استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد جایز نیست و در این زمینه چهار مرحله بحث داشتیم. البته مرحله پنجمی قابل طرح است که بر فرض جواز استعمال در اکثر، آیا عند الاطلاق مشترک لفظی در جمیع معانی ظهور دارد و همه آنها مراد است و یا مجمل شده، بر هیچ کدام حمل نمی‌شود؟ این بحث را مرحوم آخوند متعرض نیست و در معالم الاصول (۱) مطرح شده است.

۱- معالم الاصول، ص ۳۶-۳۵.

ص: ۲۰۶

## مقدمه سیزدهم مبحث مشتق

## اشاره

امر سیزدهم و آخرین امر از امور مذکور در مقدمه کفایه الاصول، درباره مشتق است که از تمام امور دوازده گانه قبلی طولانی تر و گاهی دقیق تر است.

برخی از اصولیین مثل مرحوم مظفر آن را از مباحث اصلی علم اصول دانسته اند (۱) ولی مرحوم آخوند آن را یکی از مقدمات مباحث اصولی دانسته و در زمره آنها آورده اند. قبل از هر مطلبی عنوان بحث و محل نزاع را بیان می کنند:

به طور کلی هنگامی که وصفی را بر ذاتی حمل کرده و از آن قضیه درست می کنیم و مثلاً می گوئیم: «زید عالم» سه چیز مطرح است:

۱- ذات یا موصوف مانند زید.

۲- وصف عنوانی یا مشتق مثل عالم.

۳- مبدأ اشتقاق یا مشتق منه مثل علم.

و چون در ذات مبدأ علم وجود دارد و ذات واجد این خصوصیت است، بر این اساس و بدین لحاظ ما وصف عالم را از زید با آن ویژگی انتزاع کرده و بر زید حمل نموده و می گوئیم: زید عالم.

اطلاق مشتق بر ذات سه نوع است:

۱- اطلاق مشتق بر ذات فی الحال یعنی حال اسناد و نسبت که حال نطق و تکلم است به لحاظ اینکه بالفعل و در حال اسناد، ذات متصف به آن وصف و متلبس به آن لباس

۱- اصول الفقه، ج ۱، ص ۴۷.

ص: ۲۰۷

است. مثلا زید هم اکنون در حال اکل و شرب و نوم و ... می باشد و ما به لحاظ همین حال می گوئیم: زید آکل، شارب و نائم و ...

۲- اطلاق مشتق بر ذات فی الحال، حال اسناد و نسبت به لحاظ اینکه در گذشته متّصف به این صفت بوده و هم اکنون این اتّصاف و تلبس منقضی شده و سپری گردیده است. مثلا زید دیروز ضارب یا قاتل یا مسافر بوده و هم اکنون در منزل خود نشسته و مشغول استراحت است، ولی ما الآن می گوئیم: زید ضارب است، قاتل است و ...

۳- حمل و اطلاق و استعمال مشتقّ در ذات فی الحال (حال اسناد و نسبت) به لحاظ اینکه در آینده متّصف به این وصف خواهد بود و لو تا کنون واجد این وصف نشده، مثلا شخصی در شرف اجتهاد یا طبابت و ... می باشد و هنوز مجتهد یا طبیب نشده، قریب الاجتهاد است ولی ما از هم اکنون او را آیت ا ...، دکتر، مهندس و ... خطاب می کنیم و می گوئیم: فلانی مجتهد است، قاضی است و ...

حال از سه نوع اطلاقی که ذکر شد، نوع اول بالاجماع حقیقت است، و نوع سوم بالاجماع مجاز است [یا بر مبنای مشهور که مجاز را تابع علاقه می دانند و علاقه اش اول و مشارفت است و یا بر مبنای آخوند (ره) که استعمالات را تابع استحسان طبع دانستند.] ولی کلام در نوع ثانی است که آیا به قسم اول ملحق بوده و اطلاق حقیقی است؟ یا به نوع ثالث ملحق شده و اطلاق مجازی است؟ به بیان دیگر: آیا مشتقات در خصوص ما تلبس بالمبدا فی الحال (یعنی ذاتی که در حال اسناد و نطق متلبس و متّصف به مبدأ است) حقیقت هستند، و در ما انقضی عنه التلبس (یعنی ذاتی که قبلا- متّصف بوده و در حال اسناد و نسبت این اتّصاف از او زائل شده است). مجاز می باشند؟ یا در اعمّ از ما تلبس بالمبدا فی الحال و در ما انقضی عنه التلبس حقیقت اند؟

گروهی از اصولیین اخصّی و گروه دیگر اعمّی هستند [خود این ها دو دسته اند: دسته ای طرفدار اشتراک معنوی هستند و می گویند: مشتقّ برای اعمّ و قدر جامع وضع شده یعنی وضع شده برای اطلاق بر ذاتی که متلبس به مبدأ شد و مبدأ به آن قائم شد یا از آن صادر شد اما آیا این تلبس باقی است یا منقضی شده؟ این جهات در مفهوم مشتق اخذ نشده

ص: ۲۰۸

است و لذا در اعّم حقیقت است، و هو المشهور، و عدّه ای از قبیل میرزای قمی (۱) طرفدار اشتراک لفظی بوده و می گویند: مشتق یک بار برای خصوص متلبس بالمبدا فی الحال وضع شده و یک بار برای ما انقضی عنه التلبس وضع شده است. فعلا به این دو مبنا کار نداریم.] و عدّه ای هم تفصیلی دارند که خواهد آمد.

### مقدمات مبحث مشتق

#### اشاره

قوله: و قبل الخوض: مرحوم آخوند می فرماید: پیش از اینکه اقوال و انظار را مطرح کنیم، و ادله اقوال و نقد و بررسی آراء را بیان و قول حق را اختیار کنیم، قبل از همه این ها، بجا است که شش امر را به عنوان مقدمات مبحث مشتق بیان نمائیم.

#### الف) مقدمه اول

راجع به معنای مشتق است. ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟

مشتق در اصل لغت مطلق چیزهائی است که از چیز دیگر منشعب شده و از آن گرفته می شوند و بر آن متفرع می شوند مانند لفظی که از لفظ دیگر مشتق می شود و یا جدول و جوی آبی که از رودخانه ای منشعب می گردد یا لوله های فرعی که از لوله اصلی منشق می شوند. (۲)

در اصطلاح نحوی عبارت است از: کل لفظ یؤخذ من لفظ آخر مع اشتماله علی حروفه و موافقه معه فی الترتیب. یعنی مشتق آن لفظی است که از لفظ دیگر گرفته می شود با مراعات دو خصوصیت:

۱- حروف اصلی مشتق منه را دارد مثل یضرب که از ضرب گرفته شده و حروف اصلی [ضاد، راء، باء] را دارا است.

۱- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۷۵، قوله: الثانی انه لا ریب ...

۲- بدائع الافکار، ص ۱۷۲.



ص: ۲۰۹

۲- در ترتیب حروف اصلی هم با مبدأ اشتقاق هماهنگ است. (۱)

طبق این تعریف کلماتی مانند: زوج- زوجه، رق- حز، عبد، امه و ... از جوامد می باشند چون از چیزی و لفظی گرفته نشده اند. ولی کئیه مصادر مزید فیه، و مصادر ثلاثی مجزّد [به قولی] و افعال از مشتقات می باشند، چون از لفظ دیگر اخذ شده اند.

امّا مشتقّ اصولی: در علم اصول از هر مشتقّ نحوی و غیر نحوی گفتگو نمی شود، بلکه درباره مشتقی که دارای دو ویژگی مهم باشد بحث می شود:

اول: جری بر ذات داشته باشد. یعنی با ملاحظه ویژگی ای که در ذات وجود دارد (مبدأ علم و ضرب و ...) از آن انتزاع شده و بر ذات قابل حمل باشد و میان ذات و وصف عنوانی یا مشتق نوعی اتحاد و هو هویت و این همانی وجود داشته باشد.

بیان مطلب: در کئیه جملاّت و مرکبات تامّه اسناد و نسبتی که «یصحّ السکوت علیها» وجود دارد چه در جمله های فعلیه از قبیل ضرب زید، و چه در جمله اسمیه ای که یک رکن آن فعل باشد از قبیل: زید ضرب، و چه در جمله اسمیه ای که هر دو رکن آن اسم باشد مانند زید کاتب و ... ولی در همه این ها جری و حمل و این همانی وجود ندارد، مثلاً نمی توان گفت که ضرب همان زید است یا زید همان ضرب است، این مضحک است.

و تنها در بعضی موارد این اتحاد وجود دارد که زید کاتب و ... باشد و می توان گفت که زید کاتب است، این همان است. حال در مشتقّ اصولی مجزّد اسناد و نسبت کافی نیست بلکه علاوه بر آن باید اتحاد میان ذات و وصف، موضوع و محمول، مسند الیه و مسند وجود داشته باشد. البته اتحاد خود انواعی دارد که ذیلاً اشاره می شود ولی فعلاً مهم نیست که کدام نوع از اتحاد باشد:

۱- اتحاد حلولی: مشتق، حالّ در ذات و ذات محلّ آن باشد مثل الجسم ایض.

۲- اتحاد انتزاعی: که منشأ انتزاع آن در خارج وجود دارد مانند السماء فوق و الارض تحت و ...

۳- اتحاد اعتباری: که صرفاً در عالم فرض و اعتبار و جعل وجود دارد، مانند: ملکیت و

۱- کفایه الاصول المحشّی، ج ۱، ص ۲۱۸، چاپ لقمان.

ص: ۲۱۰

زوجیت و ... هذا ملك، زيد زوج و ...

۴- اتحاد صدوری و ایجاد: که مشتق از ذات صادر می شود و او است و او ایجاد کننده است مانند: زيد ضارب، زيد متكلم، زيد آكل و ...

با این ویژگی برخی از مشتقات نحوی از بحث خارج می شوند که عبارتند از کلیه افعال و مصادر مزید فیه و مبسوط این بحث در مقدمه سوم از مقدمات مبحث مشتق خواهد آمد.

و آیا اینکه ویژگی مذکور چه نوع مشتقاتی را شامل می شود؟ مشتقاتی که جری بر ذات دارند فراوانند از قبیل: اسم فاعل، اسم مفعول، صفات مشبیه، صیغه مبالغه، اسم زمان، اسم مکان، اسم آلت، منسوبات و ... آیا تمام این ها در محل بحث داخل است یا بعضی از آنها؟

ظاهر عنوانات مشهور آن است که تمام این ها مورد بحث می باشند، زیرا عنوان بحث در کلام مشهور اطلاق دارد و گفته اند: «المشتق حقیقه فیما؟» که خود آخوند (ره) همین عنوان کلی را داشت، و اطلاق کلام کلیه موارد مذکور را شامل است. بلکه از ظهور اطلاقی بالاتر، بعضی از محققین از قبیل مرحوم صاحب حاشیه (۱) صریحا موارد مذکور را نام برده و مدعی شده اند که تمام این ها مورد بحث است.

ولی از فرمایشات صاحب فصول استفاده می شود که تنها اسم فاعل و صفات مشبیه ای که به معنای اسم فاعل باشند (مثل رحیم به معنای راحم، قتیل به معنای قاتل و ...) و چیزهای که ملحق به اسم فاعل باشند (مثل مصدری که به معنای اسم فاعل باشد، تبصره و تذکره و تکمله و ... ای المبصر و المذکر و المکمل و ...) در محل نزاع داخل است و بحث اختصاص به آن دارد و مشتقات دیگر یعنی اسم مفعول، اسم زمان، اسم مکان، صیغه مبالغه و اسم آلت مورد اتفاق بوده و از بحث خارج است. (۲)

سؤال: چه عواملی موجب شد که چنین توهمی برای صاحب فصول پدید آید؟

جواب: از مجموع کلمات صاحب فصول سه عامل برای این پندار مستفاد است:

۱- هدایه المسترشدين، ص ۸۳.

۲- الفصول الغرویه، ص ۶۰، سطر ۴-۳.

ص: ۲۱۱

عامل اول: فرموده: از آنجا که اصولیین در مقام مباحثه و نفی و اثبات مرتب از اسم فاعل مثال می آورند این دلیل آن است که بقیه مشتقات از بحث خارج است و گرنه از آنها هم مثال می زدند (۱) مرحوم آخوند می فرماید: صرف مثال آوردن از اسم فاعل صلاحیت ندارد برای اینکه دلیل بر حصر بحث باشد و مثال یا نمونه معمولاً از فرد اکمل ذکر می شود ولی بحث اختصاص به فرد اکمل ندارد و آن از باب مثال ذکر شده نه اینکه موضوعیت داشته باشد.

عامل دوم: فرموده: ما جداجدا این پنج عنوان را برای شما تفسیر می کنیم و در هر کدام روشن می شود که بحثی نیست.

امّا اسم مفعول: اینکه ضابطه معینی ندارد، برخی از اسم مفعولها قطعا در اعم از ما تلبس و ما انقضی حقیقت اند. مانند مقتول، مصنوع، مکتوب و ... که صد سال دیگر هم بگذرد عناوین مذکور صادق است. برخی از اسم مفعول ها هم صددرصد در خصوص متلبس فی الحال حقیقت اند. مانند مملوک و مقدور و معلوم و مصبوغ و مطلوب و ... که تا متاع را فروخت یا عاجز شد عنوان مملوک و مقدور و ... حقیقتاً صادق نیست.

و امّا اسم زمان و مکان: این ها قطعا حقیقت در اعم بوده و از بحث خارج است. زیرا الآن هم که عاشورا فرامی رسد ما می گوئیم: عاشورا مقتل الحسین، قتلگاه مقتل الحسین که اسم زمان و مکان را در اعم بکار برده ایم و در چیزی که هزار و چند صد سال قبل بوده الآن و به لحاظ حال اسناد اطلاق می کنیم.

و اما اسم آلت: این اسم برای وسیله ای است که جهت انجام کاری آماده شده است [اره معدّ برای نشر است و مکنسه برای کنس و مقراض برای قرض و ...] و حقیقتاً اطلاق می شود، چه بالفعل از این ابزار و وسیله ها استفاده بشود یا نشود. پس باز حقیقت در اعم است.

و امّا صیغه مبالغه: این هم وضع شده برای چیزی که متّصف به مبدأ و وصفی شود اما نه به مجرد اتّصاف و لو یک بار، بلکه عرفاً اتّصاف ذات به این مبدأ کثیر و زیاد شده و کثرت

ص: ۲۱۲

و مبالغه را می‌رساند و الآن می‌گوئیم: فلان علامه، بناء و ... چه فعلا و در حال اسناد اشتغال به بنائی و ... داشته باشد یا نه، پس باز حقیقت در اعم هستند. (۱)

مرحوم آخوند می‌فرماید: شما خیال کردید که دیگران هم همین تفسیرها را داشته و همین نظر را دارند، لذا ادعا کردید که این‌ها از بحث خارجند. غافل از اینکه این نظر شخصی شما است و به نظر شما طبق تفسیرتان این‌ها حقیقت در اعم هستند ولی در امر ثانی خواهد آمد که اسم زمان و مکان و ... نیز مورد نزاع است.

عامل سوّم: مبادی مشتقات گوناگون است: برخی از مبادی از فعلیات است مانند ضرب، اکل، قیام و ...، برخی از شأنیات است از قبیل: متمر بودن، مقراض و منشار و ...، و برخی از حرفه‌ها و صناعات است مثل تاجر، بزّاز و ...، برخی از ملکات است مثل: اجتهاد، عدالت، شجاعت و ... به همین نسبت اّصاف و تلبّس هم متفاوت است و در نتیجه ما یک ضابطه مشخصی نداریم تا بحث کنیم (۲)

مرحوم آخوند می‌فرماید: این‌ها نیز در هدف اصلی ما تأثیری نداشته و موجب تفصیل صاحب فصول نمی‌شود زیرا اّصاف و تلبّس و زوال در هر کجا متناسب با همان مورد است، و بحث مشتق در تمام آنها جاری و ساری است:

امّا در فعلیات تا وقتی که بالفعل ذات دارای وصف ضرب و قیام باشد اطلاق حقیقی است، همین که از فعلیت افتاد و مثلاً قعود کرد بحث می‌شود که الآن اطلاق قائم و ...

حقیقت است یا مجاز؟

و امّا در شأنیات هم تا شأنیت و قابلیت باشد اطلاق مشتق حقیقی است و لو بالفعل با منشار نشری صورت نگرفته یا درخت متمر نیست. هنگامی که این شأنیت را از دست داد این بحث پیش می‌آید که اطلاق، حقیقی است یا مجازی، و هکذا در حرف و صناعات تا هنگامی که حرفه و صنعت باشد اطلاق حقیقی است و لو بالفعل در منزل و در حال استراحت باشد در ملکات هم تا مادامی که ملکه اجتهاد و عدالت باشد او را مجتهد و عادل می‌خوانیم و این نام حقیقتاً برازنده او است چه بالفعل مسئله و فرعی را استنباط

۱- الفصول الغرویّه، ص ۵۹، سطر ۳۱ تا ۳۷.

۲- الفصول الغرویّه، ص ۶۰.

ص: ۲۱۳

کرده باشد یا اصلاً اقدام به استنباط نکرده باشد، پس در همه این‌ها بحث پیش می‌آید. ولی اتصافها از حیث طول زمان و کوتاه بودن آن فرق دارند، و زوال اتصافها نیز فرق دارد.

در نتیجه حق اینست که تمام مشتقات مذکور در محلّ نزاع داخل باشند.

قوله: ثمّ انه: نه تنها غیر از مصادر و افعال، کلیه مشتقات نحوی از اسم فاعل و مفعول و ... در محلّ نزاع داخل می‌باشند بلکه بخشی از عناوین و اوصافی هم که از دیدگاه نحوی از جوامد محسوب می‌شوند. از دیدگاه اصولی جزء مشتقات بوده و در محلّ نزاع داخل هستند، و آنها جوامدی هستند که وصف عنوانی بوده و از ذات انتزاع شده و بر ذات حمل می‌شوند. ویژگی مشتقّ اصولی را (جری بر ذات و اتحاد با ذات) دارند و در ذات خصوصیتی هست که به لحاظ آن این عناوین از ذات انتزاع می‌شوند و ذات متّصف به این‌ها می‌شود خواه این امور از اعراض باشند یا از عرضیات:

[به اصطلاح معروف نزد حکماء عرض به مبدأ اشتقاق یا مشتقّ منه گفته می‌شود و عرضی به خود مشتقّ گفته می‌شود فی المثل: بیاض عرض است و ایض عرضی است. و به قول حاجی (ره) (۱)]

و عرضی الشیء غیر العرض ذا کالیباض ذاک مثل الایض

ولی در اصطلاح مرحوم آخوند: عرض به مبادی متأصل (صفاتی که در خارج اصیل بوده و مصداق خارجی دارند) گفته می‌شود و کلیه مقولات نه گانه عرضی را شامل است (از کمّ و کیف و این و متی و ... مثل سفیدی، سیاهی و ... عرضی به مبادی اعتباری و انتزاعی گفته می‌شود که خود آنها در خارج مصداق و مابازاء ندارند، آری امر انتزاعی منشأ انتزاعش در خارج موجود است مثل فوقیت و تحتیت و ... و امر اعتباری هم که صرفاً در عالم اعتبار موجود است مثل مالکیت، زوجیت، حریت، رقیت و ... از اعتبارهای عقلائی و مثل وجوب و تحریم و ... از اعتبارهای شرعی]. [قبلاً هم دو بار جناب آخوند برخلاف مشهور اصطلاحاتی را بکار بردند: یکی در تعریف عرض ذاتی، و دیگری در اشکال به

۱- شرح منظومه بخش منطق ص ۲۹؛ اذا العرض مأخوذ بشرط لا و لا یحمل علی موضوعه و العرضی مأخوذ لا بشرط و لذا یحمل علی معروضه.

جزئی ذهنی بودن معنای حرفی که تعبیر به کلی عقلی داشتند.]

پس از جهتی مشتق اصولی از مشتق نحوی اوسع شد و نسبت میان آن دو از نسب اربع عموم و خصوص من وجه است:

ماده اجتماع و تصادق: اسماء فاعل و مفعول و زمان و مکان و صیغه مبالغه و ... است.

ماده افتراق از سوی مشتق نحوی: افعال، و مصادر مزید فیها

ماده افتراق از ناحیه مشتق اصولی: جوامدی از قبیل زوج و زوجه و رق و ... که جری و حمل بر ذات داشتند.

قوله: و ان ابیت: اگر کسی تعصب به خرج داده و بر این امر پافشاری کند که: مشتق در اصطلاح فقط به مشتق نحوی اطلاق می شود و حق نداریم لفظ مشتق را بر جوامد اطلاق کنیم.

در جواب خواهیم گفت: صدق الاسم که مهم نیست، مهم دخول عناوینی از قبیل زوج و زوجه و ... در محل نزاع است که خوشبختانه داخل اند به این صورت: تا دیروز زید زوج و هند زوجه بود و علقه زوجیت و رشته پیوند میان آن دو برقرار بود و اطلاق زوج بر زید و زوجه بر هند حقیقت بود، ولی امروز این رشته بریده شده و زید همسرش را طلاق داده یا همسرش مرده بحث اینجا است که آیا اطلاق زوج بر زید و زوجه بر هند به نحو حقیقت است؟ یا به نحو مجاز؟ اگر مشتقات در اعم از ما تلبس و ما انقضی عنه التلبس حقیقت باشند اطلاق مذکور حقیقی است، و اگر در خصوص متلبس به مبدأ فی الحال حقیقت باشند اطلاق مذکور مجازی و به علاقه ما کان خواهد بود. و هکذا در عبد و امه و ... زیرا ویژگی جری و اتحاد و حمل را دارند، حال بتوانیم بر آنها لفظ مشتق را اطلاق بکنیم یا نتوانیم، اینکه اهمیتی ندارد.

قوله: کما یشهد: شاهد بر دخول جوامد مذکور در محل بحث در مشتق اصولی، فرعی فقهی است که در کتاب النکاح در مسئله رضاع و شیر خوردن از زبان دو فقیه نام آور ذکر شده است:

ص: ۲۱۵

۱- از زبان فخر الدین در ایضاح (۱): مردی دو زوجه کبیره و یک زوجه صغیره شیرخوار (که با اذن ولی طفل او را به عقد خود در آورد)، دارد دو زوجه کبیره هر کدام به ترتیب برطبق دستورات باب رضاع در حد نصاب شرعی - (ده بار یا پانزده بار پشت سر هم شیر دادن، یا یک شبانه روز کامل کودک را با شیر تغذیه کردن، یا به اندازه ای که اشتدا عظم و نبات لحم شود) - زوجه صغیره را شیر دادند و فرض هم اینست که هر دو کبیره مدخول بها هستند البته در نسخ اصلی کفایه بجای هر دو کلمه إحداهما آمد، یعنی یکی از آن دو مدخول بها باشند، و این مقدار هم کافی نیست و اولی اینست که: «مع الدخول بالمرضعه الاولی» حال به مجرد اینکه کبیره اولی به مقدار مذکور صغیره را شیر داد هم صغیره و هم کبیره مرضعه هر دو بر زوج حرام مؤبد می شوند،

امیا کبیره اولی: برای اینکه امّ الزوجه المعقوده می شود و عنوان امّ الزوجه از عناوین محرمه است بنا به فرموده قرآن، و أمّهات نسائکم (۲). و مادر زن بر انسان حرام ابدی است و برای یک لحظه هم که دختر او را عقد کرد او محرم و حرام ابدی می گردد و حق ندارد با مادرزنش ازدواج کند و لو بعد از طلاق زوجه اش.

و امیا صغیره: با توجه به اینکه او بنت الزوجه می شود و دختر رضاعی این مرد محسوب می شود و دختر رضاعی هم بر انسان حرام است. [یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب یا لحمه الرضاع کلحمه النسب].

آنگاه پس از این مراحل کبیره ثانیه هم این طفل صغیر و شیرخوار را با شرائط و آداب مذکور در حد نصاب شیر داد. آیا مرضعه دوم هم بر زوج حرام می شود یا خیر؟ اختلافی است:

جناب علامه (پدر فخر الدین که مصنف کتاب قواعد است و ایضاح فخر الدین شرح قواعد پدر است.) و ابن ادریس فتوی به تحریم داده و فرموده اند: دومی هم حرام می شود، به این دلیل که در صدق مشتق حقیقتا بقاء مشتق منه و مبدأ اشتقاق لازم نیست.

بیان مطلب: اگر بگوئیم: مشتق در خصوص ما تلّیس بالمبدا فی الحال حقیقت است و

۱- ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۵۲.

۲- سوره نساء، آیه ۲۳.

ص: ۲۱۶

در ما انقضی مجاز است، در ما نحن فیه صغیره قبلا زوجه بود و در حین شیر دادن مرضعه دوّم زوجه نیست پس بر کبیره دوّم به واسطه شیر دادن به صغیره عنوان امّ الزّوجه صادق نیست تا حرام شود، عنوان امّ من کانت زوجه صدق می کند که در شرع انور دلیلی بر تحریم آن وارد نشده.

ولی اگر بگوئیم که مشتقّ در اعمّ از ما تلبس و ما انقضی عنه التلبس حقیقت است و در اینجا بر صغیره هم حقیقتا زوجه اطلاق می شود و در نتیجه مرضعه دوّم هم با شیر دادن عنوان امّ الزّوجه پیدا می کند و به حکم آیه وَ اُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ او نیز حرام ابدی می شود.

۲- شهید ثانی (ره) نیز در کتاب مسالک (۱) حکم تحریم کبیره دوّم و عدم تحریم آن را بر همین مبحث مشتقّ مبتنی کرده است [به بیانی که ذکر شد]. این ها شاهد آنست که مشتق مورد بحث، اختصاص به مشتق نحوی ندارد و جوامدی از قبیل: زوجه و ... را نیز شامل است.

قوله: فعلیه: قاعده کلی در مشتقّ اصولی: هر وصف عنوانی که خارج از ذات و ذاتیات است ولی از ذات انتزاع می شود به ملاحظه ضم ضمیمه یعنی در ذات، خصوصیتی و صفتی و مبدئی پیدا شد. [ضرب، علم، کتابت و ...] که بخاطر آن این اوصاف را انتزاع می کنیم و این صفات بیرون از ذات می باشند تمام این ها در محلّ بحث داخل اند خواه از مشتقیّات نحوی باشند یا از جوامد خواه از اعراض باشند یا از عرضیات [به اصطلاح آخوند (ره)].

قوله: بخلاف: ویژگی دوّم مشتقّ اصولی: مشتقّ یا وصف عنوانی از اوصافی باشد که با زوال آن و انقضاء تلبس ذات به آن هم خود ذات زائل نشود بلکه در هر دو حال- اتّصاف و انقضاء اتّصاف- آن ذات و موصوف باقی و برقرار باشد که بتوانیم بگوئیم: تا زمانی که تلبس فعلی بود اطلاق مشتقّ حقیقی است. حالا- که تلبس زائل شده آیا اطلاق مشتق بر ذات حقیقی است یا نه و اگر با زوال اتّصاف، خود ذات و موصوف هم زائل شود و از بین برود، معنی نخواهد داشت که بگوئیم: آیا باز هم اطلاق مشتق بر ذات حقیقت است یا

۱- مسالک الافهام، ج ۱، ص ۳۷۹، سطر ۳۲-۳۴.



ص: ۲۱۷

مجاز، کدام ذات، علی الفرض ذاتی نیست و سالبه به انتفاء موضوع است.

محمولاتی که به موضوعی حمل می شوند به سه دسته تقسیم می شوند:

۱- ذاتیات: گاهی ذاتیات یعنی اجناس و فصول ذات را بر ذات حمل می کنیم و می گوئیم: «الانسان حیوان ناطق، الانسان حیوان، الانسان ناطق و...» که حمل اولی ذاتی است.

۲- لوازم ذات: گاهی چیزهایی که بیرون از ذات هستند ولی لازم لا ینفک ذات و ماهیت می باشند، بر ذات حمل می شوند مثل امکان ذاتی برای ممکنات، زوجیت برای اربعه، فردیت برای ثلاثه و... که این ها را ذاتی باب برهان می گویند، چون از صمیم ذات و بلا ضمّ ضمیمه انتزاع می شوند. (۱)

۳- مفارقات: گاهی چیزهایی بر ذات حمل می شوند که هم از محدوده ذات و ذاتیات بیرون می باشند از لوازم ذات نیستند بلکه عرض مفارق هستند یعنی ذات و موصوف گاهی واجد این صفات می شود و گاهی نه مثل ضرب، سفر، کتابت، علم و... می گوئیم:

زید ضارب، مسافر، و... ولی چنین نیست که همیشه دارای این صفت باشد و آن وصف از این ذات مستحیل الانفکاک باشد. بلکه گاهی ذات است و تلبس به این اوصاف و البسه دارد و گاهی هم ذات همان ذات است ولی این تلبس زائل شده است. مثلاً یک ساعت قبل ضارب بود و الآن نیست، دیروز مسافر بود و امروز نیست و...

حال دسته اول و دوم از محمولات و اوصاف عنوائیه مورد بحث ما نیست، زیرا که در آنها با زوال وصف خود ذات هم زائل شده و از بین می رود و ذاتی نمی ماند تا بگوئیم: پس از زوال اوصاف هم اطلاق وصف بر ذات حقیقی است یا مجازی؟ فی المثل انسانی که می میرد و تبدیل به خاک می شود او نه حیوان ناطق است و نه انسان است آری دسته سوم مورد بحث ما است که با زوال وصف هم خود ذات باقی است و جا دارد بگوئیم: پس از انقضاء تلبس آیا اطلاق حقیقی است یا مجازی؟

۱- شرح منظومه قسمت منطق ص ۳۰: یراد بالذاتی فی باب البرهان: ما یتترع من نفس ذات الشیء فیکفی ذاته فی انتزاعه بلا توسط لغیر ذاته فی لحوقه.

ص: ۲۱۸

نتیجه: با دو ویژگی مشتق اصولی آشنا شدیم.

۱- جری بر ذات داشتن و بر آن حمل شدن و با آن متحد شدن

۲- از اوصاف مفارقه بودن ...

## ب) مقدمه دوم

مقدمه دوم از مقدمات باب مشتق درباره این است که ذوات و موصوفات دو دسته هستند.

۱- ذواتی که از امور قارّه و ثابت بوده و تمام اجزاء آنها مجتمع در وجود هستند و دارای دو فرد می باشند:

الف) فرد تلبسی: فردی از ذات که متلبس به مبدأ بوده و وصف عنوانی برای آن ثابت می باشد.

ب) فرد انقضائی: فردی از ذات که تلبس و اّصاف به مبدأ از آن منقضی شده باشد، در هر دو صورت ذات همان ذات است، موصوف همان موصوف است مانند زید ضارب که در هنگام اّصاف و پس از زوال وصف، ذات همان ذات است، زید همان زید است. و چنین موردی قطعاً در نزاع اصولیین در باب مشتق- که آیا حقیقت در اعمّ است یا در خصوص ما تلبس بالمبدأ فی الحال- داخل است.

۲- ذواتی که از امور تدریجیه بوده و هیچ گاه اجزاء آن در اجتماع وجود ندارند، بلکه تا جزء قبلی معدوم نشود جزء بعدی نمی آید. مانند زمان و حرکت و سیلان و جریان و ...

این گونه از ذوات دو فرد ندارند که یکی تلبسی و یکی انقضائی باشد بلکه یک فرد دارند که تلبسی است. حال در این گونه موارد سه وجه موجود است:

۱- مشهور و مرحوم آخوند می گویند: این قسم نیز در محلّ نزاع داخل است و مبحث مشتق آن را نیز شامل می شود به بیانی که در ادامه در «و یمكن حلّ الاشکال» خواهیم آورد.

۲- صاحب فصول فرمود: نزاع، مخصوص اسم فاعل و مانند آن است و مشتقاتی از

ص: ۲۱۹

قبیل اسم زمان و ... از محلّ نزاع بیرون بوده و در آنها بالاتفاق باید اعمی شده و بگوئیم:

اسم زمان حقیقت است در اعمّ از ما انقضی عنه التلبس زیرا امروز هم با فرارسیدن عاشورا می گوئیم هذا الیوم مقتل الحسین (ع)، یا ۱۳ رجب که فرا می رسد می گوئیم: هذا الیوم مولد الوصی (ع) یا روز بیست و هفتم رجب، مبعث النبی (ص) است و ... با اینکه هزار و چند صد سال قبل قتل و ولادت و بعثتی اتفاق افتاده ولی الآن هم ما این اطلاقات را داریم پس حقیقت در اعمّ است.

۳- گروهی مثل صاحب فصول مدّعی شده اند که اسماء الازمنه از نزاع در مشتقّ اصولی خارج است. منتها به عکس کلام فصول یعنی، فصول می فرمود: در این ها باید همگان اعمی باشند، ولی این بعض می گوید: در اسم زمان همگان باید اخصّی شده و بگویند: اسم زمان وضع شده برای دلالت بر خصوص آن ذاتی که متلبس به مبدأ است، و در ذاتی که تلبس از آن منقضی شده مجاز است.

بیان مطلب: همان طور که در ویژگی دوم از دو ویژگی مشتق اصولی گفته شد، بحث ما در اوصاف و عناوین مفارقه است یعنی اوصافی که قابلیت انفکاک از ذات را دارند و با زوال آنها هم خود ذات قابل بقاء هست، آنگاه بحث می کنیم که پس از انقضاء تلبس، اطلاق مشتق بر این ذات حقیقی است یا مجازی ولی اگر با زوال وصف ذات هم زائل شود، دیگر جای این بحث نیست که پس از انقضاء، اطلاق حقیقی است یا مجازی؟ اصلاً ذاتی نیست تا صحبت از اطلاق وصف باشد.

همچنین در اسم زمان می گوئیم: وصف عنوانی یا اسم زمان عبارتست از: مقتل، مبعث و ... و ذات یا موصوف در اینجا خود زمان است که حقیقتی تدریجی و گذرا و ناپایدار است و با زوال اتصاف و تلبس و از میان رفتن مبدأ قتل و بعثت و ... خود ذات هم که آن قطعه معین از زمان باشد از بین رفته و ذاتی نیست تا سخن از اطلاق بعد از انقضاء باشد. و زمان بعدی ذات دیگر و مصداق دیگر است، پس ذاتی که متلبس بود که الآن قطعاً منتفی است و ذاتی که الآن وجود دارد که از اول متلبس نبوده است. در نتیجه فقط در حال اشتغال زمان به مبدأ قتل، می توان گفت: این زمان مقتل زید است و ... و اما پس از انقضاء تلبس، اطلاق

ص: ۲۲۰

حقیقی نخواهد بود آری مجازا بلامانع است.

[به علاقه مجاورت یا مشابهت اگر اجزاء زمان را افراد و مصادیق بدانیم و به علاقه جزء و کل اگر آنها را جزء بدانیم].

پس در اسم زمان سخن از حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس به مبدأ فی الحال یا در اعمّ از ما تلبس و ما انقضی جا ندارد بلکه فقط باید خصوص را اختیار کرد.

قوله: و یمكن: مرحوم آخوند در ردّ این وجه مطالبی دارند که با ذکر نکته ای از منطق بیان می کنیم: در حاشیه مولی عبد الله آمده است: مفهوم یا جزئی است یا کلی. مفهوم کلی یا اصلا در خارج فردی ندارد و محال است که دارای مصداق شود مانند: شریک الباری، اجتماع نقیضین و ... و یا اصلا فردی ندارد ولی ممکن الافراد است مثل عنقاء، غول، دایناسور و ... و یا دارای یک فرد است و فرد دوّم و سوّم برای آن محال است مثل واجب الوجود لذاته، و یا فرد دیگر هم ممکن است ولی یافت نشده مثل شمس، و یا دارای افراد کثیره است آن هم یا دارای افراد متناهی است مثل سیاره و یا دارای افراد نامتناهی است مثل مفهوم کلی شیء، موجود و ... ولی نکته مهمّ در تمام این ها آنست که انحصار مفهوم کلی در یک فرد با امتناع فرد دیگر یا امکان آن، و بلکه اصلا فرد نداشتن کلی چه ممتنع الافراد و چه ممکن الافراد باشد و ...، هیچ کدام به عمومیت و کلیت مفهوم لطمه نمی زند. چه بسا مفهومی فی حدّ نفسه کلی باشد و قابل صدق بر کثیرین ولی بنا به دلائلی فعلا و یا حتی بالقوه دارای فرد یا افرادی نباشد. با توجه به این نکته می گوئیم:

اگر اسم زمان برای خصوص فرد و مصداق خارجی (مثلا مقتل برای خصوص زمان قتل که قطعه معینی از زمان است) وضع شده بود، حقّ با شما بود زیرا فرد خارجی یکی بیش نیست و آن فرد تلبسی است و اما فرد انقضائی ندارد به بیانی که در اشکال خود این بعض گذشت. ولی چه داعی داریم که بگوئیم: مشتقات به ازاء فرد وضع شده اند؟ خیر به عقیده ما مشتقات تماما وضع و موضوع له شان عام است و برای یک معنا و مفهوم کلی وضع شده اند:

مثلا اسم فاعل وضع شده برای «من صدر عنه الفعل یا قام به الفعل یا تلبس بالمبدأ»

ص: ۲۲۱

اعمّ از اینکه تلبس و اتصاف و صدور و قیام ادامه داشته باشد یا منقطع شده باشد.

اسم مفعول یعنی «من وقع علیه الفعل و تلبس بالوقوع» چه استمرار داشته باشد یا منقضی شده باشد. اسم مکان ای «المکان الذی وقع فیه القتل و تلبس بوصف القتل» چه اتصاف و تلبس باقی باشد و چه منقضی شده باشد.

اسم زمان هم وضع شده برای زمانی که قتل در آن واقع شده که یک عنوان کلی است، با این تفاوت که در اسم فاعل و مفعول و مکان و ... آن مفهوم کلی حقیقتاً دارای دو فرد تلبسی و انقضائی است، ولی در اسم زمان آن ذات دو فرد ندارد بلکه منحصر شده در فرد تلبسی و محال است فرد دیگر داشته باشد. چون خود آن زمان معدوم شد و قابل اعاده نیست (اعاده معدوم بعینه از محالات است) ولی در مقدمه گفتیم: انحصار کلی در فرد و حتی اصلاً فرد نداشتن لطمه ای به کلیت مفهوم نمی زند، پس می توان برای اسم زمان هم یک مفهوم عام و کلی در نظر گرفت. پس در محلّ نزاع داخل است و جا دارد بحث شود که خاصّی هستیم یا عامّی؟

دو شاهد: الف) در مورد لفظ جلاله یعنی کلمه مقدّس الله اختلاف است برخی آن را علم شخص می دانند که وضع شده برای آن وجود معین و معروف خارجی که آفریدگار هستی است و برخی آن را اسم جنس می دانند و می گویند الله وضع شده برای آن ذاتی که مستجمع جمیع صفات کمالیه و جمالیه باشد و این معنا یک معنای کلی است ولی در خارج یک مصداق بیشتر ندارد و مصداق دیگر محال است.

حال اگر انحصار مفهومی در یک فرد موجب می شد که آن لفظ برای همین فرد وضع شود و معنا جزئی باشد نباید اختلاف مذکور صورت می گرفت و عدّه ای آن را اسم جنس می دانستند. پس معلوم می شود منحصر شدن کلی در یک فرد لطمه به کلیت آن نمی زند.

ب) کلمه واجب الوجود بالاجماع یک مفهوم کلی دارد. یعنی ذاتی که وجود و هستی برایش وجوب و ضرورت دارد و خود این معنی فی نفسه کلی است ولی به حکم براهین توحید در خارج یک فرد بیشتر ندارد و افراد دیگر محال و ممتنع هستند و حصر کلی در یک فرد به کلیت آن قած نیست.

ص: ۲۲۲

هكذا در ما نحن فيه هم اسم زمان ای «الزمان الذی وقع فيه القتل» و این کلی است و لو یک فرد بیشتر نداشته باشد.

### ج) مقدمه سوم

مقدمه سوم از مقدمات مشتق راجع به اینست که در امر اول دو ویژگی برای مشتق اصولی ذکر کردیم ویژگی اول این بود که مشتق اصولی باید جری بر ذات داشته باشد. به ذات اسم و عنوان جدید بدهد و با آن متحد شود و بتوانیم بگوئیم این همان است ... آنگاه این ویژگی هم جامع افراد بود که چیزهایی از قبیل: زوج و زوجه و ... را شامل شد و هم مانع افراد است یعنی چیزهایی از قبیل افعال و مصادر را خارج می کند. اینک در امر سوم همین جهت را توضیح می دهیم، کلیه افعال و مصادر از مشتق اصولی خارج و در محل نزاع داخل نیستند و جری بر ذات ندارند. بیان ذلک:

امّا مصادر مجزّده (ثلاثی مجزّده یا رباعی مجزّده) از قبیل: ضرب، قیام، ملک، سبق، زلزال و زلزله و ... به دو بیان از محل نزاع بیرون می باشند:

۱- بر مبنای مشهور نحوین این گونه از مصادر اصلا از مشتقات نیستند. بلکه این ها مبادی اشتقاق یا مشتق منه هستند. (گرچه اقوال دیگری هم هست که در جای خود خواهیم آورد). پس تخصّصاً و موضوعاً بیرون می باشند.

۲- برفرض که از مشتقات باشند. مصادر با همین وضع مصدری خود اگرچه با ذات ارتباط دارند و اسناد و نسبت وجود دارد (چون در مصدر جهت صدور از فاعل یا قیام به فاعل و ... ملحوظ است، برخلاف اسم مصدر) و این مبدأ قائم به آن ذات است به قیام صدوری یا حلولی و مانند آن، ولی حمل مواطاتی ندارد و نمی توان گفت: این همان است، خیر زید که ضرب نیست، بکر که قیام نیست و ... آری حمل اشتقاقی دارند یعنی از مصدر مشتقی ساخته و بگوئیم: زید ضارب، حمل ذو هو دارند که بر مصدر کلمه ذو افزوده و بگوئیم: زید ذو ضرب، از باب مبالغه هم گاهی می گوئیم: زید عدل، بکر ظلم و ... ولی حمل حقیقی و مصطلح میان ذات و مصدر وجود ندارد، نه زید ضرب است و نه ضرب

ص: ۲۲۳

زید. پس مصادر مجزده از بحث بیرون هستند. در مصادر مزید فيها که شامل ثلاثی مزید (اکرام، مضاربه) رباعی مزید (اقشعرار و ...) است اشکال اول وارد نیست زیرا این ها از مصدرهای مجزده اشتقاق یافته اند و تصریف از صرف، مضاربه از ضرب و ... مشتق می باشند. درحالی که اشکال دوم مشترک الورد است. یعنی مبادی این مصادر نیز با ذات ارتباط دارند و قائم به ذات هستند. ولی جری بر ذات ندارند و اتحاد با ذات ندارند و نمی توان گفت: زید اکرام است بلکه زید مکرم یا ذو اکرام است. همچنین نمی توان گفت که زید و بکر مضاربه هستند و ... پس این ها نیز از محل نزاع بیرون هستند.

اما افعال مجزده و مزید فیه: افعال یا خبری هستند (ماضی و مضارع و ...) و یا انشائی (امر و نهی و ...) افعال خبری مانند ضرب، قیام و ... بر این دلالت می کنند که میان مبدأ این افعال با ذات فاعل رابطه و نسبتی هست و این مبادی به آن ذوات مستند هستند و قیام صدوری [زید ضرب] یا حلولی [قام زید] یا انتزاعی [سبق زید] یا اعتباری [ملک زید] و ...

به ذات دارند. اما اینکه این افعال با آن ذوات متحد و یکی باشند و بتوانیم این ها را بر آنها حمل کنیم و بگوئیم که زید همان ضرب است، یا ضرب همان زید است غلط خواهد بود.

پس باز هم ویژگی اول را فاقدند.

افعال انشائی: این ها نیز بر طلب فعل یا ترک دلالت دارند، و البته میان مبدأ این افعال با فاعل ارتباطی هست و این مبادی قائم به آن ذوات هستند و مولی این ها را از مخاطب طلب کرده که این مبادی، مطلوب و مخاطب، مطلوب منه است. ولی باز جری و اتحادی نیست و نمی توان گفت: اضرِب همان زید است، یا زید همان اضرِب است، یا طلب ضرب همان زید است یا زید همان طلب فعل یا ترک است و ... پس افعال هم اگرچه از دیدگاه نحوی از مشتقات هستند ولی در دید اصولی از بحث مشتق خارج می باشند.

و ان شئت فقل: افعال عموماً دارای ماده و هیئت هستند، مدلول ماده آنها خود مبدأ و طبیعت است [مثلاً ضرب-قتل و ...] و مدلول هیئت آنها عبارت است از نسبت مبدأ به فاعل و قیام مبدأ به فاعل که به هیچ کدام از دو حیث قابل جری و حمل بر ذات نیستند، اما به اعتبار ماده: (ماده همان مصدر است که قبلاً وضعش روشن شد).

ص: ۲۲۴

و اما به اعتبار هیئت: فرض اینست که قیام مبدأ به ذات، عین ذات نیست تا بر ذات حمل شود. برخلاف اسماء که هم اسناد به ذات دارند و هم انطباق بر ذات دارند.

ازاحه شبهه: کلمه می تواند اسم، فعل یا حرف باشد. در اصول که سخن از مشتق اصولی مطرح می شود، با کلمه مشتق، حروف خارج شد و با کلمه اصولی، افعال خارج شد، و مشتق اصولی به اسماء اختصاص یافت، آنهم نه هر اسمی. بلکه اسمی که دارای دو ویژگی باشد (در مقدمه اول ذکر شد). پس حروف و افعال ربطی به بحث مشتق ندارد ولی در عین حال در رابطه با آنها دو بحث جنبی و استطرادی مطرح می کنند.

بحث اول درباره افعال است: مطلبی است که نحویین آن را مسلم گرفته اند و در میان آنان از شهرت بسزائی برخوردار است، و آن عبارت است از اینکه: فعل کلمه ای است که بر زمانی از ازمینه دلالت می کند و به این اندازه هم اکتفا نکرده اند. [چون دلالت اعم از وضعی و عقلی است] و گفته اند: اقتران به یکی از ازمینه ثلاثه در معنا و تعریف فعل داخل است و افعال به دلالت وضعیه تضمینی بر زمان دلالت دارند و اگر از نحوی پرسیم: الفعل ما هو؟ در جواب می گوید: «الفعل کلمه دلّ علی معنی فی نفسه مقترن باحد الازمنه الثلاثه». اگر پرسیم: ماضی چیست؟ می گویند: ماضی فعلی است که بر نسبت فعل به فاعل در زمان گذشته دلالت دارد و ... [و دلائلی هم دارند که مرحوم مشکینی در حاشیه آورده و جواب داده:

۱- اتّفاق النحویین: این بیان چند جواب دارد:

الف) اتّفاقهم غیر حجّه

ب) معارض باتّفاق الاصولیین و الفقهاء علی عدم دلالة الامر علی الحال الذی ذکروه بل انما يدلّ علی الفور و هو المستقبل المتصل بزمان الحال او نفس الطبیعه.

۲- التبادر: تبادر هم وقتی ارزش دارد که مستند به حاقّ لفظ باشد و نیست].

حال آیا این مطلب مشهور و مسلم نحوی صحیح است؟

مرحوم آخوند می فرماید: این اشتباه است و از مشهوراتی است که پایه و اساسی ندارد، ربّ مشهور لا اصل له. همان گونه که زمان در معنای موضوع له اسماء دخالتی ندارد، هكذا



ص: ۲۲۵

در معنای حقیقی افعال نیز دخالتی ندارد، بلکه در پاره ای از موارد آنهم به حکم عقل زمان از آن مستفاد است (در ادامه این بعض موارد روشن می شود). برای اثبات این مطلب دو دلیل و دو مؤید می آورند و در مجموع به چهار بیان ثابت می کنند که زمان جزء موضوع له افعال نیست.

بیان اول: اشکال نقضی: همه قبول داریم که افعال انشائیّه (امر و نهی و ...) از جمله افعال هستند و اگر زمان جزء معنای فعل بود باید این ها نیز بر زمانی از منته دلالت کنند. در حالی که فعل امر و نهی به دلالت وضعی لفظی بر زمان دلالت ندارد.

بیان ذلک: دو دلیل داریم بر عدم دلالت وضعی بر زمان:

۱- فعل امر و نهی مثل اضرب و لا تضرب، مادّه و مبدأ و مشتق منه ای دارند که ضرب باشد و هیئتی دارند که هیئت امری یا نهیی باشد و به هیچ کدام بر زمان دلالتی ندارند. از حیث مادّه: مادّه ضرب برای دلالت بر حدث معین (زدن در مقابل بردن، خوردن، کشتن و ...) وضع شده است و در اصل این طبیعت زمان دخالتی ندارد.

از لحاظ هیئت: هیئت امر و نهی هم بر طلب ایجاد طبیعت یا طلب ترک طبیعت (یا بعث به سوی طبیعت و زجر از طبیعت) دلالت دارد، و هیچ خصوصیتی از قبیل: فور و تراخی، مزّه و تکرار، حال و آینده در این معنا دخالتی ندارد.

۲- اگر زمان در معنای امر و نهی دخیل باشد لازمه اش آن است که ما نتوانیم متعلق امر و نهی را در خارج امتثال کنیم، زیرا که یا مفهوم زمان داخل در معنا است که مفهوم امری ذهنی و قابل اتیان در خارج نیست و یا مصداق زمان جزء معنی است، اگر این باشد کدام مصداق جزء معنا است؟ آیا فرد گذشته از زمان جزء معنا است؟ آیا طلب ایجاد طبیعت را در زمان گذشته از ما می طلبد؟ اینکه معقول نیست چون گذشته ها گذشته و در آن گذشته یا طبیعت ایجاد شده بود پس تحصیل حاصل است و یا ایجاد نشده پس ایجاد آن محال است چون زمان به عقب بر نمی گردد.

آیا از ما ایجاد طبیعت را در زمان حال می طلبد؟ این نیز معقول نیست زیرا اولاً- حال حقیقی نداریم روی هر آنی که انگشت بگذاریم تا گفتید: این آن، تمام شد و رفت. ثانیاً به

ص: ۲۲۶

فرض امکان حال حقیقی یعنی همین حال نطق و امر باز در حال حاضر یا اشتغال دارد که طلب حاصل است و یا ندارد که باز امکان امتثال نیست. آیا ایجاد طبیعت را در زمان آینده می‌طلبید؟ ضرب مقتید به زمان استقبال هم هیچ‌گاه مقدور ما نیست زیرا روی هر آنی دست بگذاریم باید مقتید به آینده انجام دهیم که امکان ندارد.

قوله: غایه الامر: خود انشاء و طلب و امر و نهی کردن در زمان حال واقع می‌شود که همان حال نطق و اسناد و تکلم است. ولی منشأ به این انشاء و معنای امر و نهی یک امر حالی و مقتید به زمان حال نیست، و این اختصاص به فعل امر و نهی ندارد، در آنجا هم که از گذشته خبر دهد و می‌گوید: «ضرب زید» باز اخبار و اسناد به لحاظ حال حاضر یعنی حال تکلم و نطق است ولی مفاد آن و مخبر به مربوط به گذشته است. آنجا هم که خبر از آینده می‌دهید و می‌گوئید: سیضرب زید باز زمان اخبار و اسناد، حال نطق و زمان حاضر است ولی مخبر به مربوط به آینده است. بلکه بالاتر آنجا هم که جمله اسمیه بکار می‌برید که بالاجماع دال بر زمان نیست باز نفس این جمله و کلمات در حال حاضر گفته می‌شود ولی در مفاد آن هیچ زمانی دخیل نیست. [

[آری به حکم عقل زمان خاص درست می‌شود. امر و نهی طلب هستند و عقل می‌گوید: طلب به امر گذشته و یا موجود فی الحال بار نمی‌شود، زیرا از سوی مولی طلب حاصل است و هو قبیح و از سوی عبد تحصیل حاصل است و هو محال. به ناچار طلب همیشه به امر استقبالی تعلق می‌گیرد. استقبال متصل به خود امر و نهی تا فوریت را برساند یا استقبال منفصل تا تراخی را برساند این‌ها هم در معنای امر نیست.

بیان دوم:

قوله: بل: نه تنها فعل امر و نهی برای دلالت بر زمان وضع نشده بلکه فعل ماضی و مضارع هم که دلالت آن بر زمان نزد نحوین از قطعیات و لاریب فیه می‌باشد، به نظر ما این‌ها نیز وضعاً دال بر زمان نیستند و لو عقلاً باشند.

بیان ذلك: فعل ماضی و مضارع به سه گونه فاعل نسبت داده می‌شوند.

۱- گاهی به فاعل زمانی نسبت داده می‌شود، فاعل زمانی فاعلی است که در زمان و

ص: ۲۲۷

دارای زمان است و کارهای او در ظرف زمان خاص انجام می پذیرد. مثل فاعلهای جسمانی و مادی، مثلا می گوئیم: ضرب زید. اینجا مانعی ندارد که بر زمان گذشته دلالت کند و بگوئیم: زد آن یک مرد غایب در زمان گذشته یا زد زید در زمان گذشته. و هکذا در یضرب زید ...

۲- گاهی به خود زمان نسبت داده می شود مثلا می گوئیم: مضی الزمان، خلق الله الزمان، یا به قول شاعر:

اشاب الصغیر و افنی الکبیر کز الغداه و مرّ العشی

در اینجا نمی توان گفت: زمان در زمان گذشته گذشت. زیرا معنا ندارد که زمان در زمان بگذرد، و زمان ظرف گذر زمان باشد. که این اتحاد ظرف و مظروف است و محال است و نیز نمی توان گفت: خداوند زمان را در زمان گذشته آفرید. زیرا آیا این زمان گذشته خود همین زمان مخلوق است؟ اتحاد ظرف و مظروف است. یا زمان دیگری است، نقل کلام به آن می شود و یک دور و تسلسل بی پایانی درست می شود. پس در این گونه موارد دلالت فعل ماضی بر زمان تالی فاسد دارد.

۳- گاهی هم به فاعل مجرد نسبت داده می شود. [تعبیر به مجردات بر مبنای حکماء است که غیر از ذات باری تعالی حقائق نوریّه مجرده ای را قائل هستند، و گرنه بر مبنای متکلمین یگانه حقیقت مجرد ذات باری تعالی است] مثلا می گوئیم: خلق الله الارواح و العقول، علم الله، کان الله علیما حکیما و ... در اینجا نیز نمی توان گفت: خداوند در زمان گذشته ارواح و عقول را آفرید، خداوند در گذشته دانست، خداوند در گذشته علیم و حکیم بود و ... زیرا که حقائق مجرده ما فوق زمان و مکان هستند و افعال آنها در ظرف زمان انجام نمی شود و آنها زمانی نیستند.

بنابراین اگر دلالت بر زمان گذشته جزء معنای فعل ماضی باشد لازمه اش آنست که در دو قسم اخیر (مضی الزمان، و کان الله ...) یا استعمال غلط باشد و یا مجاز باشد چون از قید زمان تجرید شده و الغاء خصوصیت شده است، و هر دو باطل است، اما غلط نیست زیرا در کلام الهی و معصومین و همچنین در کلام اهل لغت و اهل ادب، این استعمالات آمده

ص: ۲۲۸

است. و مجاز هم نیست، چون مجاز در گرو مراعات علاقه است و وجدانا چنین نیست، مستعملین فرق میان سه دسته اسناد مذکور نمی گذارند. پس معلوم می شود زمان در اصل معنی داخل نیست.

قوله: نعم: در هریک از فعل ماضی و مستقبل مضافا به معنای خودشان که نسبت حدث به فاعل باشد خصوصیتی نهفته است که به حکم عقل از آن خصوصیت، زمان ماضی و آینده استفاد است. و آن خصوصیت در ماضی عبارت است از تحقق نسبت و وقوع آن در خارج و خروج آن از قوه به فعل، که عقلا مستلزم زمان گذشته می باشد و گرنه تحقق و وقوع بی معنا است. و در فعل مضارع عبارتست از: ترقب و انتظار کشیدن که عقلا مستلزم زمان آینده است زیرا نسبت به کاری که انجام شده انتظار بی معنا است، از خصوصیت دلالت بر تحقق و انتظار عقلا دلالت بر زمان ماضی و مستقبل استفاد است، آنهم در خصوص فاعلهای زمانی نه مطلقا پس فعل ماضی و مضارع هم به دلالت وضعیه تضمّنه بر زمان خاص دلالت نمی کند.

بیان سوم:

قوله: و یؤیده: دو دلیل اصلی مرحوم آخوند تمام شد. دو مؤید بر ردّ سخن نحوین وجود دارد:

الف) در اینکه آیا فعل مضارع بر زمان حال (ای اوائل زمان الاستقبال) دلالت دارد یا بر زمان استقبال (ای ما بعد زمان الحال) چهار قول مطرح است.

۱- مشهور نحوین و صرفتین معتقدند که فعل مضارع مشترک معنوی بین حال و استقبال است یعنی برای قدر جامع و یک معنای کلی ای وضع شده که بر هریک از دو زمان مذکور قابل انطباق است (۱) و تعیین خصوص هر فرد نیازمند قرینه معینه است. فی المثل اگر با سین و سوف بیاید دالّ بر مستقبل خواهد بود. و اگر با لام ابتدا بیاید مخصوص حال خواهد بود.

۲- گروهی طرفدار اشتراک لفظی بوده عقیده دارند که فعل مضارع دو مرتبه وضع شده.

۱- این بحث در ادامه خواهد آمد.

ص: ۲۲۹

یک بار برای دلالت بر نسبت حدث و فعل به فاعل در زمان حال، و یک بار برای زمان استقبال که هر کدام نیاز به قرینه معینه دارد.

۳- به عقیده جمعی مضارع حقیقت در حال و مجاز در استقبال است.

۴- گروهی به عکس گفته اند که مضارع حقیقت در استقبال و مجاز در حال است.

با توجه به این مقدمه، تأیید، بر مسلک مشهور است.

بیان مطلب: دخول زمان در معنای موضوع له فعل مضارع با اشتراک معنوی منافی است. زیرا اگر زمان داخل در معنی شد آیا مفهوم کلی زمان غیر ماضی داخل است؟ اگر این چنین باشد، البته کلی و قدر جامع میان حال و استقبال است. ولی اجماع نحوین آنست که زمان داخل در معنای فعل، مصداق زمان است نه مفهوم آن. چونکه نسبت حدث به فاعل معین در زمان خاص انجام می گیرد. (وضع عام و موضوع له خاص) در قطعه ای از زمان ضرب از زید صادر می شود نه در مفهوم کلی زمان غیر ماضی. و اگر مصداق زمان داخل در معنی شد زمان حال و استقبال دو زمان می شود و دو فرد مابین هستند و میان آن دو جامعی نیست که فعل مضارع بر آن دلالت کند. به ناچار یا باید اشتراک لفظی را بگوئیم و یا حقیقت و مجاز را که هر دو مخالف مشهور است. پس داخل کردن زمان در مفهوم مضارع منافی با اشتراک معنوی است و معنای اشتراک معنوی اینست که فعل مضارع بر خصوصیتی (ترقب و انتظار) دلالت می کند که کلی و قابل انطباق بر هر یک از زمان حال و زمان آینده است. تعیین هر یک در گرو قرینه معینه است.

تنظیر: در جملات اسمیه از قبیل «زید ضارب» اجماعی است که دال بر زمان نیست.

بلکه دال بر معنای کلی است که تلبس ذات به مبدأ و اتصاف آن به ضرب باشد و این کلی بر هر یک از ازمینه ثلاثه قابل انطباق است. نه به این معنا که جمله اسمیه بر زمان کلی یا مفهوم زمان دلالت کند و نه به این معنی که بر مصداق خاص از زمان دلالت کند تا سخن از اشتراک لفظی و حقیقت و مجاز مطرح شود، بلکه به این معنا که اصلاً دال بر زمان نیست، بلکه دال بر معنای اتصاف و تلبس به مبدأ است که قابل انطباق بر هر زمانی از ازمینه است و تعیین هر کدام قرینه می طلبد، مثل زید ضارب امس، زید ضارب غدا، زید ضارب الآن.

ص: ۲۳۰

حال جمله فعلیه هم از این نظر مثل جمله اسمیه است که دالّ بر زمان نیست.

سؤال: چرا این مطلب را به صورت مؤیّد آورده اند و نه به صورت یک دلیل؟

جواب: برای اینکه اشتراک معنوی و لو مشهور است ولی یک قول در مسئله بود، و اقوال دیگری هم وجود دارد که ذکر شد و بر مبنای آنها زمان منافاتی با آنها ندارد ... و لذا این مطلب قطعی نیست تا یک دلیل باشد، شهرت هم که حجّت نیست.

بیان چهارم و مؤیّد دوم:

قوله: و ربّما یؤیّد: هریک از ماضی و مستقبل دو شعبه دارد. ۱- حقیقی ۲- اضافی

ماضی حقیقی: آنست که حقیقتا ماضی باشد و نسبت به زمان نطق گذشته باشد مثل اینکه دیروز اتّفاقی افتاده و شما امروز آن را گزارش می کنید و می گوئید: ضرب زید، نصر بکر و ...

ماضی اضافی: آنست که حقیقتا ماضی و گذشته نیست بلکه مستقبل و آینده است ولی نسبت به چیز دیگری که مقایسه کنیم ماضی است، یعنی قبل از آن امر دیگر واقع شده، مثلا: «زید یسافر بعد شهر و قد اوصی بماله قبله»، یا «یجینی زید بعد عام و قد ضرب قبله باّیام». که فعلا و در هنگام اخبار و اسناد نه سفری هست و نه وصیتی، نه آمدنی و نه زدنی و یک ماه دیگر یا یک سال دیگر این سفر یا آمدن محقق می شود ولی از آنجا که وصیت در آینده قبل از سفر محقق خواهد شد، زدن قبل از آمدن محقق خواهد شد. بدان اعتبار با کلمه اوصی و ضرب و ... تعبیر می شود. پس ماضی و گذشته بودن وصیت و ضرب نسبت به سفر و آمدن است نه حقیقتا و نسبت به حال نطق.

مستقبل حقیقی آن است که حقیقتا آینده باشد و هنوز نیامده و در هنگام نطق خبری نیست. مثل اینکه فردا زید به مسافرت خواهد رفت و شما الآن بگوئید که زید سیسافر غدا و ...

مستقبل اضافی آنست که حقیقتا آینده نیست بلکه گذشته است و پیش از زمان نطق گذشته ولی نسبت به یک امر ماضی و گذشته دیگر مستقبل است. یعنی پس از آن واقع می شود. مثلا می گوئیم: «جاء زید فی اوّل الشهر و هو یضرب فی ذلک الوقت» (در حال او

ص: ۲۳۱

فیما بعده فیما ماضی (در استقبال) که زدن دهها روز قبل از اخبار مخبر واقع شده و گذشته است. ولی چون در مقایسه با آمدن زید در اوّل ماه گذشته پس از آن است لذا آن را مستقبل گویند.

حال اگر به قول شما نحویها زمان ماضی در فعل ماضی و زمان حال یا استقبال در فعل مضارع اخذ شده باشد که منظور آن هم ماضی و هم مستقبل حقیقی است لازمه اش اینست که استعمالات مذکور در ماضی و مستقبل اضافی یا غلط یا حد اکثر مجاز باشد در صورتی که هیچ کدام نیست. زیرا اگر که غلط بود که اهل محاوره چنین استعمالی نداشتند و اگر مجاز بود که نیازمند رعایت علاقه بود و حال آنکه عرف میان استعمالات مذکور فرقی نگذاشته و دنبال علاقه و قرینه نمی گردد. پس اگر زمان را داخل در موضوع له فعل بگیریم، در ماضی و مستقبل اضافی مشکل داریم، و حق آنست که زمان جزء معنی نیست و از خصوصیت تحقق و ترّقب در می آید که هر کدام فرد حقیقی و اضافی دارند منتها عند الاطلاق به حقیقی حمل می شود مثل ضرب زید، یضرب بکر و ... و عند التقیید به «قبله» یا «بعده» و ... که در مثالهای ماضی و مستقبل اضافی بود، بر اضافی حمل می شود آنهم از باب تعدّد دالّ و مدلول است نه از باب مجازیّت.

سؤال: چرا این بیان را مؤید قرار دادند؟

جواب: زیرا احتمال هم دارد مراد نحوی از ماضی و مستقبل مطلق ماضی و مستقبل اعم از حقیقی و اضافی باشد که در آن صورت اشکال ما دارد نیست.

قوله: فتأمل جیداً: برخی از محشّین کفایه فرموده اند که فتأمل اشاره به آنست که این بیان چهارم حتی به درد مؤید بودن هم نمی خورد و باید از خیرش گذشت. (۱) ولی بعضی دیگر مثل مرحوم مشکینی فرموده اند: احتمال اینکه مراد نحوی مطلق ماضی و مستقبل باشد یا نصّ یا ظاهر کلام او مخالف است و مرادش خصوص ماضی و مستقبل حقیقی است. و به احتمال خلاف اعتنا نمی شود و اشکال وارد است. پس بیان مذکور صلاحیت دارد که دلیلی بر مطلب باشد نه تنها مؤیدی بر مطلب (۲).

۱- عنایه الاصول، ص ۱۲۷، ج ۱.

۲- کفایه الاصول المحشّی، ج ۱، ص ۲۳۲.

ص: ۲۳۲

مضافا به بیانات مذکور می توان مواد نقض بسیاری را آورد از فعلهای متصرف و جامد که در خود کتب نحوی آمده است.

۱- افعال مقاربه: کاد، کرب، او شک و ... که ماضی هستند ولی در خیر آنها باید مضارع بیاید، و دالّ بر ماضی نیستند و یا لااقل اختصاص به آن ندارند.

۲- افعال مدح و ذم: نعم و بئس و ساء حیّذا که ماضی هستند ولی برای انشاء مدح و ذمّ به کار می روند نه برای دلالت بر زمان ماضی.

۳- افعال استثناء: از قبیل حاشا- عدا- خلا- و ... که فعل ماضی هستند ولی بر زمان گذشته دلالت ندارند، و می توان گفت: غدا تکرم القوم ما خلا زیدا و ...

۴- افعال تعجب: از قبیل ما افعله و افعل به که برای انشاء تعجب بکار می روند.

۵- برخی از افعال ناقصه: نظیر، لیس که عند الکثیر برای نفی مضمون جمله فی الحال بکار می رود نه اخبار از گذشته، مثل لیس زید بخیرا.

۶- افعال انشائیه: از صیغ عقود و ایقاعات هم بر زمان ماضی دلالت ندارد، بلکه قبلا گذشت چه بسا انشاء و اخبار از معنای موضوع له افعال بیرون باشد و جزء دواعی و اغراض استعمالی و مربوط به کیفیت استعمال باشند.

البته نحویین درباره موارد مذکور جوابهایی داده و توجیهاتی کرده اند. ولی داعی بر این توجیه نیست دلیلی ندارد که تمام این ها خلاف اصل باشد و تخصیص کثیر یا اکثر لازم است. پس از اول اصل مبنای نحوی را قبول نداریم که افعال برای دلالت بر زمان خاص وضع شده باشند.

قوله: ثم لا- بأس: اصل مطلب در مقدمه سوم این بود که افعال و مصادر از مشتق اصولی خارج هستند، ولی بدنبال آن یک بحث استطرادی در رابطه با تفاوت معنای فعل و اسم داشتیم که آیا فعل دالّ بر زمان هست یا نیست؟ و مبسوطا بیان شد. حال از باب اطراد و توسعه در بحث استطرادی و از باب اینکه «الکلام یجزّ الکلام» یک بحث استطرادی دیگر در رابطه با فرق معنای حرف با معنای اسم و فعل می کنیم، تا این بحث استطرادی در تمام اقسام کلمه (اسم و حرف و فعل) جاری و ساری باشد. [ضمنا ترتیب بحث کتاب را



ص: ۲۳۳

مراعات نمی‌کنیم و به طور خلاصه به ترتیب بحث در امر ثانی از امور مذکور در مقدمه کفایه پیش می‌رویم [قوله: فاعلم: در رابطه با معانی حروف سه نظریه مطرح است.

۱- مشهور فرموده اند که وضع حروف، عام و موضوع له آنها، خاص است. یعنی واضح در هنگام وضع یک معنای کلی را در نظر گرفته ولی لفظ را برای نفس همان معنای کلی قرار نداده. بلکه در برابر جزئیات و مصادیق آن قرار داده است. مثلاً- مفهوم کلی ابتدائیت را تصور کرده و لفظ من را برای مصادیق آن یعنی ابتدائیهای جزئی و شخصی و خاص جعل کرده است. و هکذا نسبت به مفهوم کلی ظرفیت و ...

۲- محقق تفتازانی گفته که وضع حروف عام و موضوع له آنها هم عام ولی مستعمل فیه در حروف خاص است یعنی معنای ملحوظ و متصور در هنگام وضع عام و کلی است. لفظ هم برای نفس همان معنای کلی (ابتدائیت، انتهاء، استعلاء، ظرفیت و ...) وضع شده. ولی مستعملین در هنگام استعمال آن را (مثلاً لفظ من) در مصادیق و جزئیات (ابتدا سیر از بصره، ابتدا کتابت از فلان مطلب و ...) بکار می‌برند.

۳- مرحوم آخوند فرموده است: وضع حروف عام، موضوع له عام، مستعمل فیه هم عام است و از لحاظ اصل معنی تفاوتی میان حروف و اسماء هم سنخ و هم جنس آنها نیست. و دلیل مرحوم آخوند در امر ثانی در اوائل کتاب مبسوطا گذشت و اجمال قضیه اینکه شما که خصوصیت و تشخص و جزئییت را در معنا دخیل می‌دانید و به نظر شما داخل در موضوع له یا مستعمل فیه است. منظورتان چیست؟

اگر مرادتان خصوصیت به لحاظ وجود خارجی باشد. یعنی موضوع له یا مستعمل فیه خصوص این یا آن مصداق خارجی است. اشکال ما اینست که کثیرا ما مستعمل فیه کلی است نه جزئی کما مرّ مفضلاً.

و اگر مرادتان خصوصیت به لحاظ وجود ذهنی است یعنی معنا به قید ملحوظ بودن [که لحاظ همان تصوّر است و تصوّر همان علم است و علم همان وجود ذهنی است و وجود ذهنی هم مثل وجود خارجی یک وجود شخصی و جزئی است لآنّ الشیء ما لم

ص: ۲۳۴

یتشخص لم یوجد] خواهیم گفت این فرض اشکالات عدیده ای دارد که در امر ثانی چهار اشکال را ذکر کردیم و در این بحث استطرادی به دو اشکال از آن اشکالات اشاره می شود:

۱- اشکال نقضی: همان طور که در معنای حرفی لحاظ معتبر است، در معنای اسمی هم لحاظ معتبر است با این تفاوت که یکی لحاظش آلی و دیگری استقلال است. حال اگر لحاظ در معنای حروف دخیل باشد و من برای ابتدائیت ملحوظ وضع شده باشد پس باید در معنای اسماء هم دخیل باشد و کلمه الابتداء هم برای ابتدائیت ملحوظه وضع شده باشد. در نتیجه باید کلیه اسماء معنای خاص و جزئی داشته باشند یعنی وضع آنها و لو عام است (در اسماء اجناس) ولی موضوع له و مستعمل فیه آنها خاص باشد و این برخلاف اجماع است که وضع عام و موضوع له عام قطعاً داریم و کسی منکر نشده، پس اشکال مشترک الورد است و هر جوابی در معنای اسمی دادید ما هم در معنای حرفی می دهیم.

[و جواب این است که، اصولاً- لحاظ چه آلی و چه استقلالی در اصل معنی داخل نیست، بلکه بیرون از موضوع له و مستعمل فیه و شرط وضع یا استعمال است. چون تا لحاظی نباشد وضع میسر نیست بر مجهول مطلق حکم نشاید. و هکذا در استعمال].

۲- اگر لحاظ و تصور آلی یا استقلالی در معنای موضوع له یا مستعمل فیه دخیل باشد لازمه اش آن است که کلیه قضایا و جملات اعم از اخباری و انشائی. اسمی و فعلی و ...

قضایای ذهنیه باشند و بر مصادیق خارجی صدق نکنند و در نتیجه کلیه قضایای خارجی کذب باشند، کلیه امرها قابل امثال نباشند و

...

بیان ذلک: لحاظ یا تصور صددرصد ذهنی و در ظرف ذهن است و در خارج که علم و تصور نیست، خارج ظرف اعیان است. و ابتدائیت اگر مقید به این قید شد یک امر ذهنی و به قول آخوند (ره) کلی عقلی خواهد بود [وجه تسمیه خواهد آمد] چون مقید به قید ذهنی و بشرط شیء محال است که در خارج مصداق پیدا کند، و متعلقات ابتدائیت هم که سیر و بصره و کوفه باشد وقتی مقید شدند به چیزی که (ابتدائیت) خود او مقید به قید ذهنی [لحاظ] است، این ها نیز ذهنی خواهند بود، به این بیان که لحاظ قید ابتدائیت است «صغری» و ابتدائیت قید سیر و بصره و ... است «کبری» در نتیجه لحاظ قید سیره و

ص: ۲۳۵

بصره است «نتیجه» و قید القید قید (مقدمه خارجی از قیاس مساوات) پس خود این متعلقات هم مقید به قید ذهنی می شوند و در نتیجه تحقق آنها در خارج از محالات خواهد بود. و اگر اخبار کردیم به «سرت من البصره الی الکوفه» نباید صادق باشد، و اگر امر شدیم به «سر من البصره الی الکوفه» نباید قابل امتثال باشد، مگر با تجرید و الغاء خصوصیت. در حالی که احدی به این لوازم ملتزم نیست، همه می گویند: قضایای خارجی حق و صدق است، و اوامر مذکور قابل امتثال است بدون نیاز به تجرید و الغاء خصوصیت و ...

نتیجه: لحاظ آلی یا استقلالی در معنای حروف و اسماء دخیل نیست، و معنای حروف با اسماء هم سنخ خود تفاوت جوهری و ماهوی ندارد بلکه مفهوم هر دو یکی است و تفاوت مربوط به موضوع له و مستعمل فیه نیست بلکه مربوط به مقام استعمال و کیفیت آنست و هدفها و غرضهای استعمالی متفاوت است: گاهی در مقام آنست که معنی را حاله و آله لغیره ببیند و به این منظور از آن تعبیر کند، در اینجا من بکار می برد و گاهی در مقام آنست که معنی را مستقلاً و به عنوان طرف نسبت ببیند در این مقام اسم بکار می برد و مبسوط این مطلب در امر ثانی گذشت. مطلبی که در این بحث استطرادی اضافه می کنند دو بخش در عبارت است.

۱- قوله: فالمعنی فی کلیهما: مقدمه: در خاتمه کلیات خمس از منطق گفته اند، کلی در تقسیمی سه قسم می شود.

الف) کلی طبیعی: عبارت است از نفس المعروض با قطع نظر از معروضیت آن.

ب) کلی منطقی: عبارت است از نفس العارض و ذاته مع قطع النظر عن عارضیته.

ج) کلی عقلی: عبارت است از مجموع مرکب از معروض و عارض با هم.

مثلاً وقتی می گوئیم: الانسان الکلی، در این مثال انسان که معروض کلیت است، قطع نظر از معروضیتش و «بما هو انسان و طبیعه من الطبائع و ماهیه من الماهیات» کلی طبیعی است. کلی یعنی قابل صدق بر کثیرین: و طبیعی یعنی: طبیعتی از طبایع و ویژگی کلی طبیعی آن است که نه در رهن وجود خارجی است و نه در رهن وجود ذهنی. بلکه با هر دو سازگار است. یعنی هم در ذهن یافت می شود و قابل تصور است و هم در خارج، البته در

ص: ۲۳۶

خارج کلی طبیعی نیست بلکه جزئی طبیعی است. و وصف عنوانی کلیت، کلی منطقی است، چون منطقی از این گونه امور بحث می کند و کلی یعنی «ما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین»، در مقابل جزئی که این ها را معقولات ثانیه منطقی گویند. و مجموع مقید از انسان و کلیت کلی عقل است. زیرا انسان با وصف کلیت محال است که در خارج یافت شود بلکه جایگاه او فقط ذهن و عقل است.

با توجه به این مقدمه می گوئیم: ابتدائیت ملحوظه دو چیز دارد. ۱- ابتدائیت ۲- ملحوظه بودن. خود ابتدائیت قطع نظر از وصف ملحوظه بودن به لحاظ آلی یا استقلال کلی طبیعی است. کلی است یعنی قابل صدق بر کثیرین است. طبیعی است یعنی طبیعه من الطبائع و به عقیده ما معنای اسم و حرف هر دو از این قبیل است. وصف ملحوظه بودن کلی منطقی است. [البته نامگذاری مسامحه است و صرفاً چون بر معروض عارض می شود نامش کلی منطقی است. و گرنه کلی منطقی وصف کلیت و قابل صدق بر کثیرین بودن است] و مجموع مرکب از ابتدائیت به وصف ملحوظه بودن کلی عقلی است.

زیرا ابتدائیت با قید مذکور همواره در ذهن یافت می شود و محال است در خارج یافت شود. البته نامگذاری به کلی عقلی از باب استعاره و به علاقه مشابهت است و گرنه کلی عقلی شیء به وصف کلیت بود نه به وصف لحاظ و مانند آن، و در همین حالی که کلی عقلی است جزئی ذهنی هم هست. زیرا که معنا در ذهن لحاظ و تصور می شود و لحاظ یعنی وجود ذهنی و وجود هم چه ذهنی و چه خارجی تا تشخیص پیدا نکند محقق نمی شود.

۲- قوله: و بما حَقَّقناه: چگونه است که هم می گوئیم معنای اسمی و حرفی جزئی است و هم می گوئیم کلی و قابل صدق بر کثیرین است؟ آیا این تناقض نیست؟ خیر زیرا جزئیت به اعتبار لحاظ است که موجب جزئیت ذهنیه می شود، و کلیت به اعتبار خود معنی است قطع نظر از لحاظ آلی و استقلال.

در خاتمه اگرچه بحث معنای حرفی را قبلاً در امر ثانی آوردیم، ولی به لحاظ فوائد و نکات جدید آن را تکرار کردیم. مرحوم مشکینی در حاشیه فرموده: المعلوم زائدا علی ما

ص: ۲۳۷

تقدّم امران احدهما عدم المنافاه بین کون الشّیء باعتبار نفسه کلیّاً طبعیاً و باعتبار تقیّده باللحاظ من حیث کونه موضوعاً له او من حیث الاستعمال، جزئياً ذهنیاً. الثانی: عدم المنافاه بین الکلیه العقلیه و الجزئیه الذّهنیه.

قوله: فافهم: اشاره به آن است که این دو فایده چندان مهم نبود که به خاطر آن بحث تکرار شود.

#### د) مقدمه چهارم

مشتقات از لحاظ مبادی و موادی که از آنها اشتقاق یافته و برگرفته شده اند متفاوت می باشند. یعنی منشأ اختلاف مشتق ها اختلاف مبادی آنها است.

بیان ذلک: پاره ای از مبادی از فعلیات هستند. یعنی از اموری که در آنها فعلیت اّصاف و تلبس معتبر است مثل: ضرب- اکل، قیام- قعود، نطق و ... تا وقتی که انسان در حال زدن و خوردن و ... می باشد ضارب و آکل و ... بر او اطلاق می شود.

پاره ای از مبادی از شأنیات هستند یعنی اموری که فعلیت اّصاف در آنها شرط نیست بلکه مادامی که شأنیّت و قابلیت در آن ذوات باشد این اطلاق حقیقی است. مثل منشار و مکنسه و مقود و مقراض و ...

پاره ای از مبادی از حرفه ها و صناعات هستند و مادامی که شخص دارای این حرفه و صنعت باشد این مشتق حقیقتاً بر او صادق است. مثل: بناء- بزّاز، خبّاز، تاجر، صنعتگر، مکانیک، میراب، قاضی و ...

تفاوت حرفه و صنعت: المراد بالصنعه ما یحتاج فی تعلّمه الی مرشد و استاد کالنجاره و الخیاطه و نحو ذلک، بخلاف الحرفه فانّها اعمّ و ما یكون صنعه کالبقال و الحطّاب و العلاف و المکاری و ... (۱)

پاره ای از مبادی جزء ملکات و قوای ثابته باطنی هستند مادامی که انسان واجد فلان ملکه و قوه باشد حقیقتاً مشتق بر او صادق می کند. مانند: مجتهد، عادل، شجاع، کریم و ...

۱- حاشیه قوانین الاصول، ج ۱، ص ۷۸، تتمیم ...

ص: ۲۳۸

حال مرحوم فاضل تونی تفصیل داده و فرموده: مشتقاتی که مبادی آنها از فعلیات باشد (مانند ضارب و متکلم و ...) در محلّ بحث داخل می باشند که آیا ضارب بر کسی که دو دقیقه قبل مشغول ضرب بود و هم اکنون اشتغال ندارد، حقیقتاً صدق می کند و یا مجازاً؟

ولی مشتقاتی که مبادی آنها از حرفه ها و صناعات باشند یا از ملکات و یا از شائیات باشند از محلّ نزاع خارجند. و در این موارد باید همه متفق القول باشند که این مشتقات در اعمّ از ما تلّبس و ما انقضی حقیقت هستند. زیرا بالوجدان می بینیم که بر فلانی طیب گفته می شود و لو فعلاً در مطب مشغول طبابت نیست. بر دیگری قاضی اطلاق می شود اگرچه فعلاً مشغول قضاوت نیست. بر سومی مجتهد اطلاق می شود و لو فعلاً مشغول اجتهاد نیست و ... پس این ها در ما انقضی عنه التلّبس هم حقیقت هستند. (۱)

مرحوم آخوند در ردّ تفصیل مذکور می فرمایند: «مشتقات دارای ماده و هیئت می باشند، و موادّ یا مبادی آنها اگرچه مختلف و متفاوت است و ضابطه ای ندارد (چنانکه مفصل بیان کردیم) ولی بحث ما از حیث موادّ نیست. ما از حیث هیئت مشتقّ بحث داریم که آیا اسم فاعل یا مفعول حقیقت در خصوص من تلّبس بالمبدا فی الحال است یا در اعمّ از متلّبس و منقضی حقیقت است؟ و از این حیث تفاوتی میان مشتقات وجود ندارد.

فوقش آن است که از لحاظ طولانی بودن و کوتاه بودن مدّت تلّبس فرق می کنند. یعنی اگر مبدأ مشتقّ از فعلیات باشد مدّت اتّصاف و تلّبس قلیل و کوتاه است و پس از چند دقیقه یا ساعت یا روز منقضی می شود. ولی اگر از شائیات یا ملکات یا حرفه و صنعت باشد مدّت اتّصاف و تلّبس طولانی تر است و نحوه بحث در این گونه مشتقات بدین ترتیب است.

مادامی که فلان ذات دارای شائیت و قابلیت باشد یا دارای حرفه و صنعت باشد، یا دارای ملکه و قوه باشد، اطلاق مشتق بر آن حقیقت است و لو یک بار هم با منشار نشری صورت نگرفته یا یک بار هم مجتهد از ملکه اجتهادش استفاده نکرده و ... اما هنگامی که این شائیت از او زائل شد و شغل و حرفه اش را کنار گذاشت، ملکه عدالت و اجتهاد و ... از او منقضی شد، آیا پس از انقضاء تلّبس و اتّصاف هم این اطلاق حقیقت است یا مجاز و به علاقه ما

ص: ۲۳۹

کان است؟ پس کلیه مشتقات در محلّ نزاع داخل است.

### ۵ مقدمه پنجم

در عنوان بحث مشتقّ کلمه حال آمده بود. (آیا اطلاق مشتقّ بر خصوص ذات متلبس به مبدأ فی الحال ...)

سؤال مراد از این حال چیست؟ کلمه حال اصطلاحات و موارد استعمال مختلفی دارد.

در عرف عام به معنای وضع مزاجی آمده مثلا- می پرسیم، حالت چطور است؟ یعنی وضع مزاجی ات چگونه است؟ در اصطلاح اطباء نیز بدین معنا آمده است. در اصطلاح صرفیّین حال یعنی زمان حاضر در مقابل زمان گذشته و آینده، اما در اصطلاح نحوی به معنای دیگری آمده، کلمه ای است که بر هیئت فاعل یا مفعول به یا هر دو دلالت کند جاء زید را کبا، ضربت زیدا مشدودا، لقیّت زیدا را کبین و در اصطلاح علم کلام به این معنا است که بیشتر معتزله می گویند: ذات خداوند در اصل ذات با سایر ذوات تفاوتی ندارد، فقط فرق در اینست که خداوند اختصاص به «حالتی» بنام الوهیت دارد که موجب چهار «حالت» دیگر شده و آن حال خود نه موجود است و نه معدوم بلکه واسطه میان وجود و عدم است.

اصطلاح اصولیین در مبحث مشتق سه حال در اینجا مفروض و متصور است:

۱- حال تلبس و اتّصاف: حالی که در واقع و نفس الامر ذات متلبس و متّصف به فلان صفت می باشد چه ما بدانیم یا ندانیم، از آن اخبار و حکایت بنمائیم یا نماییم حال اتّصاف ممکن است به لحاظ گذشته باشد یا زمان حال و یا آینده، یعنی زید دیروز متّصف به مسافرت بوده یا هم اکنون و یا در آینده به مسافرت خواهد رفت.

۲- حال اسناد و نسبت و جری و حمل و اطلاق و حکایت و اخبار: حالی است که ما مشتقّ را بر ذات حمل می کنیم و با قضیه درست کردن از آن اتّصاف و تلبس خبر می دهیم.

این حال نیز در هریک از ازمه می تواند باشد زمان ماضی مثل: کان زید ضاربا، زمان حال مثل: زید ضارب الآن، زمان آینده مثل: سیکون زید ضاربا و ...

ص: ۲۴۰

۳- حال نطق و تکلم: حالی که به این قضیه تکلم می‌شود و آن را به زبان می‌آوریم که فقط به لحاظ حال حاضر است نه حال ماضی یا مستقبل. زیرا نطق و تکلم در حال حاضر تدریجا موجود و معدوم می‌شود.

حال مراد از حالی که در عنوان بحث مطرح شده چه حالی است؟ حال تلبس؟ حال اسناد؟ حال نطق؟

قد یقال که مراد حال نطق است، و دو دلیل هم بر آن اقامه شده ولی در آخر این مقدمه آنها را طرح و طرد می‌کنیم. فعلا در قبال قول یا احتمال مذکور، رأی مشهور و اکثر حال نطق نیست. منتها برخی مثل آخوند در متن کفایه به حال تلبس تعبیر کرده اند و برخی مثل نسخه بدل خود کفایه به حال نسبت و اسناد تعبیر کرده اند. مرحوم مشکینی در حاشیه فرموده: تعبیر به حال تلبس سهو القلم از سوی مصنف و یا ناسخ است و باید حال نسبت می‌فرمود. ولی همان طور که از توضیحات بعدی مخصوصا در «و بالجمله» روشن خواهد شد هر دو حال مطرح است.

و قبل از استدلال لازم است ثمره این بحث را که مراد «حال نطق» باشد یا دو حال دیگر بیان کنیم:

گاهی هر سه حال (تلبس، نسبت، نطق) با یکدیگر تطابق و توافق دارند، یعنی هم اکنون زید در خارج دارای فلان صفت است، و اسناد و نسبت هم به لحاظ زمان حال است، زمان نطق هم که قطعا الآن است. در اینجا اگر گفتیم: زید ضارب الآن بنا بر جمیع اقوال و مبانی حقیقت است. ولی گاهی حال تلبس و نسبت غیر از حال نطق است، یعنی حال تلبس و حال اسناد به لحاظ زمان حاضر نیست. بلکه به لحاظ زمان گذشته یا آینده است. در اینجا هم دو فرض متصور است:

۱- گاهی حال تلبس و حال اسناد با یکدیگر تطابق دارند. یعنی هر دو به لحاظ گذشته یا آینده هستند مثلا زید دیروز متصف به صفت ضرب بود، ما هم در مقام اخبار می‌گوئیم:

«کان زید ضاربا امس» یا فردا متصف به صفت ضرب خواهد شد و ما هم در مقام حکایت می‌گوئیم: «سیکون زید ضاربا غدا» این دو نوع از اطلاق بالاجماع حقیقت است.



ص: ۲۴۱

۲- گاهی حال اتّصاف با حال جری و اسناد اتحاد و هماهنگی ندارند. بلکه اختلاف دارند؛ یعنی حال اتّصاف در زمانی و حال اسناد در زمان دیگری است که خود این دو فرض کلی دارد:

الف) اتّصاف در گذشته و قبل بوده و اسناد و حکایت در آینده و بعد است. یعنی دیروز زید مسافر بوده و ما امروز می گوئیم: زید مسافر است. این قسم از اطلاق مورد اختلاف اصولیین است.

ب) اتّصاف در آینده و بعد است و اسناد در گذشته و قبل است مثلاً زید فردا مجتهد خواهد شد ولی ما امروز می گوئیم: زید مجتهد است. این قسم هم بالاجماع مجاز است. حال که ثمره بحث روشن شد می گوئیم: به حکم یک دلیل و یک مؤید، مراد اصولی از کلمه «حال» زمان حال و زمان نطق نیست، بلکه زمان اتّصاف و اسناد است.

اما دلیل: از ضروریات و مسلّمات و اجماعیات نزد نحویین آن است که، اگر زید در گذشته متّصف به وصف ضاربیت بوده و ما به لحاظ همان گذشته خبر دادیم و وصف مذکور را بر زید حمل کردیم و گفتیم: «کان زید ضاربا امس»، این اطلاق حقیقت است. اگرچه در هنگام نطق اتّصافی نیست و منقضی شده. همچنین اگر زید در آینده متلبّس به لباس ضرب می شود و ما به همان لحاظ از آن حکایت کرده و خبر دهیم که: «سیکون زید ضاربا غدا»، باز اطلاق حقیقی است. اگرچه در هنگام نطق هنوز تلّبسی وجود ندارد و بعداً خواهد آمد. حال اگر مراد حال نطق بود باید در مثال اول اختلافی بود که آیا حقیقت است یا مجاز؟ و در مثال دوم اجماع بر مجازیت بود، درحالی که چنین نیست، پس زمان نطق ملاک نیست.

قوله: و لا ینافیہ: دو سؤال: ۱) چه فرق است میان «سیکون زید ضاربا غدا» با «زید ضارب غدا» که اولی را «بالاجماع حقیقت» و دومی را «بالاجماع مجاز» می دانید؟ آیا آن اتفاق بر حقیقت بودن با این اتفاق بر مجازیت متنافیان نیستند؟

۲) چه فرق است ما بین «کان زید ضاربا امس» با «زید ضارب امس» که شما اولی را «بالاتّفاق حقیقت» و دومی را «مختلف فیه بین الاصولیین» می دانید؟ آیا این اختلاف با آن

ص: ۲۴۲

اتفاق تنافی ندارد؟

در جواب می‌گوئیم: خیر هیچ منافاتی نیست.

زیرا که در مثال اول تفاوت در این است که سیکون زید ضاربا غدا دو کلمه دارد:

۱- «سیکون» که حکایت حال آینده می‌کند و مبین آن است که اخبار به لحاظ آینده است.

۲- «غدا» که مبین آن تلبس است و دلالت می‌کند که در آینده و فردا زید متصف به وصف ضاربت خواهد شد و چون حال تلبس با حال اسناد تطابق کامل دارند قطعاً چنین کلامی حقیقت است. ولی «زید ضارب غدا» یک کلمه دارد که «غدا» باشد و این کلمه مبین حال اتصاف و تلبس است که فردا زید متصف به ضرب خواهد بود و چیز دیگری که مبین حال اسناد و نسبت باشد در بین نیست. وقتی که نبود اطلاق حمل و جری بر زمان حال حمل می‌شود و اسناد به لحاظ حال حاضر می‌گردد. یعنی زید فردا مجتهد می‌شود و ما امروز او را مجتهد مسلم خطاب می‌کنیم. و صدالبته تطابق نیست پس به اتفاق کلمه مجاز خواهد بود، به علاقه اول و مشارفت.

در مثال دوم، تفاوت آنست که «کان زید ضاربا امس»، هم مبین حال حکایت و اسناد دارد که لفظ کان باشد و دلالت بر زمان گذشته دارد و هم مبین حال تلبس و اتصاف که لفظ امس باشد و چون دو حال مذکور تطابق دارند بالاجماع اطلاق حقیقت است. امّا در زید ضارب امس، فقط چیزی که بیانگر حال تلبس باشد «کلمه امس» است امّا چیزی که مبین حال اسناد باشد نیست. مقتضای اطلاق و حمل ضارب بر زید آنست که به لحاظ حال حاضر باشد و اینجا است که دو حال هماهنگ نیست، حال تلبس قبل بوده و حال اسناد بعد است و جا دارد اختلاف شود که آیا این اطلاق هم حقیقت است یا مجاز؟

قوله: و لو كانت: این در واقع یک تبصره است. اگر کلمه غدا در مثال اول و کلمه امس در مثال اخیر دو نقش بازی می‌کرد یعنی هم مبین حال تلبس بود و هم بیانگر حال اسناد و نسبت بود، «زید ضارب غدا» هم بالاجماع حقیقت بود نه مجاز زید ضارب امس نیز اجماعاً حقیقت بود نه مختلف فیها. ولی هیئات که غدا یا امس دو کار بکنند، تنها حال تلبس را مشخص می‌سازد و همان حرفها که زدیم در اینجا پیاده می‌شود که یکی مجاز و

ص: ۲۴۳

دیگری مورد اختلاف است.

قوله: و بالجمله: در مواردی که اسناد و جری به لحاظ حال تلبس و اّصاف باشد یعنی دو حال تلبس و جری هماهنگ باشند اطلاق مشتق بر ذات حقیقت است مطلقاً چه به لحاظ زمان ماضی (کان زید ضارباً امس) و چه به لحاظ زمان حال (زید ضارب الآن بنا بر اینکه لفظ الآن دو کار بکند) و چه به لحاظ آینده (سیکون زید ضارباً غدا) موارد اختلاف آنجا است که اّصاف و تلبس سپری شده و در گذشته زید دارای ضرب بوده ولی جری و اسناد الآن صورت می گیرد و پس از انقضاء تلبس است. اینجا عده ای اعمی شده و اطلاق مذکور را حقیقت دانسته اند و عده ای مخالفت کرده اند. باز عکس فرض مذکور هم مفروغ عنه است یعنی آنجا که اّصاف و تلبس در آینده است ولی اسناد و نسبت فعلی و در حال حاضر است. اجماعاً اطلاق مشتق مجاز است: پس ملاک حقیقت و مجاز بودن تطابق زمان تلبس و اسناد یا اختلاف آن دو زمان است.

قوله: و یؤید: و اما مؤید این مطلب که حال نطق مراد نیست و حال تلبس و نسبت ملاک است:

اهل عربیت (دانشمندان ادبیات عرب) به اّتفاق کلمه می گویند که اسم بر زمان دلالت ندارد. بنا به گفته آنها، الاسم کلمه دلّ علی معنی فی نفسه غیر مقترن باحد الازمنه الثلاثه «کبری» و صفاتی که جری بر ذات دارند و بر ذات حمل می شوند و با آن متحد می گردند (یعنی مشتقّ اصولی هستند) از قبیل: اسم فاعل و مفعول و مانند آن از مصادیق اسم هستند «صغری». پس این ها نیز بر زمان دلالت ندارد «نتیجه» و اگر مراد از حال، حال نطق بود نه حال تلبس و اّصاف، لازمه اش این بود که مشتقّ بر زمان حال- در مقابل زمان ماضی و مستقبل- دلالت کند که این برخلاف اجماع و اّتفاق مذکور است. و به صورت منطقی می گوئیم:

مشتقّ اصولی از اسماء است «صغری»

و اسماء بر زمان دلالت ندارند «کبری»

پس مشتقّ اصولی بر زمان دلالت ندارد «نتیجه»

ص: ۲۴۴

سؤال: چرا این مطلب را به صورت مؤید آوردند و به عنوان یک دلیل مستقل نیاوردند؟

جواب: برای اینکه اجماع و اتفاق اهل عربیت حجت نیست، اجماع در احکام شرعیّه حجت است.

قوله: و لا ینافیہ: اگر کسی بگوید که ما در نحو خواندیم «اسم فاعل و اسم مفعول هنگامی عمل می کنند عمل فعلشان را که به معنای حال یا استقبال باشند و به یکی از این دو معنی بودن شرط عمل است، پس باید دالّ بر زمان حال یا استقبال باشند تا بتوانند عامل باشند. حال آیا این مطلب مسلّم نحوی با آن ادّعی اجماع و اتفاق نحویین - که اسم دالّ بر زمان نیست - منافاتی ندارد؟

مرحوم آخوند می فرماید: خیر منافاتی ندارد زیرا که آن اجماع بر عدم دلالت بر زمان به اعتبار نفس اسم و ذات اسم و حاقّ لفظ است بدون هیچ قرینه ای، و این اشتراط دلالت بر حال و استقبال، به کمک قرینه است و منظور آن است که به کمک قرینه [غدا، الآن] بر یکی از دو زمان دلالت کند. پس منافاتی نیست.

قوله: کیف: شاهد مع القرینه بودن دلالت مذکور آنست که خود نحویین و اصولیین اجماع دارند که مشتقّ در اطلاقش بر استقبال و آینده مجاز است. و اگر مرادشان این بود که اسم فاعل بنفسه و بلا قرینه دالّ بر حال یا استقبال باشد و دلالت وضعی باشد، معقول نبود که اتفاق بر مجازیّت نسبت به استقبال داشته باشد.

نتیجه: مشتقّات اصولی هم به دلالت وضعیّه بر زمان دلالت ندارند و دالّ بر معنای تلبّس ذات به مبدأ هستند که با هر سه زمان می سازند و از باب تعدد دال و مدلول، مع القرینه دالّ بر زمان هستند.

قوله: لا یقال: تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که مراد از حال در عنوان مسئله، حال نطق نیست بلکه حال تلبّس و اتّصاف و حال اسناد و نسبت است. اینکه این دو حال، متطابقان باشند یا نباشند (که قبلاً گذشت ولی در قبال رأی مذکور ممکن است کسی بگوید که مراد از این حال، حال نطق است، یعنی زمان حاضر اگر در هنگام نطق و در حال حاضر ذات متّصف به وصف عنوانی ضرب بود اطلاق ضارب بر آن حقیقت است اجماعاً و اگر در

ص: ۲۴۵

آینده و پس از زمان نطق متلبس خواهد شد، اطلاق مذکور مجاز است. چه بگوئیم: «زید ضارب»، چه بگوئیم: «زید ضارب الآن»، و چه بگوئیم: «زید ضارب غدا»، و چه بگوئیم:

«سیکون زید ضاربا غدا». اگر در گذشته و قبل از زمان نطق متصرف بوده و الآن منقضی شده اطلاق مذکور مورد اختلاف است چه بگوئیم: زید ضارب، یا زید ضارب الآن، یا زید ضارب امس یا کان زید ضاربا امس.

و اینکه مراد حال نطق باشد دو دلیل دارد.

۱- کلمه حال وقتی مطلق استعمال می شود و بدون قرینه بکار می رود، زمان حال و زمان حاضر (در مقابل حال ماضی و مستقبل یعنی زمان آن دو) از آن فهمیده می شود، و ظهور در این معنی پیدا می کند.

۲- مشتقات هم عند الاطلاق [یعنی وقتی بدور از هر قرینه ای بکار می روند و فقط زید ضارب گفته می شود]. ظهور در زمان حاضر دارند و بر آن حمل می شوند و منشأ این ظهور یا انصراف و کثرت استعمال است و یا مقدمات حکمت و اطلاق است [متکلم و لافظ در مقام بیان تمام مراد است و اگر در گذشته یا آینده اتصافی باشد بیان زائد می طلبد که بگوید: زید ضارب امس یا کان کذا، یا غدا یا سیکون کذا و ... و چون قید زائدی در کلام نیست پس بر همان معنای ظاهر یعنی حال حاضر حمل می شود].

قوله: لاأنا نقول: مرحوم آخوند در جواب می فرماید: مراد حال تلبس و اتصاف است و دو دلیل مذکور را جواب می دهیم:

[اما دلیل اول: قبول داریم که کلمه حال عند الاطلاق در زمان حاضر ظهور دارد ولی ما یک دلیل قاطع و یک مؤید آوردیم مبنی بر اینکه زمان نطق و حال حاضر ملاک نیست و با وجود دلیل برخلاف به ظاهر کلمه اعتنا نمی شود].

و اما دلیل دلیل دوم: قبول می کنیم که مشتق عند الاطلاق ظهور در زمان حاضر دارد و «زید مسافر» یعنی هم اکنون در حال سفر و مشغول به آن است. این ظهور هم یا انصرافی یا اطلاقی است. ولی بحث اصولیین فعلا در اصل وضع است که مشتق برای چه معنایی وضع شده. اما با قرینه در چه مواردی بکار می رود از بحث خارج است، به بیان دیگر کلام

ص: ۲۴۶

در انساب و تبادل وضعی و حاقی است نه انساب و تبادل انصرافی و اطلاقی.

نتیجه: مراد از حال، حال اسناد و نسبت و حال تلبس و اتصاف است که اگر تطابق داشته باشند به لحاظ هر سه حال حقیقت است. و اگر تطابق نباشد چنانچه اتصاف و تلبس بعد و اسناد و جری قبل باشد بالاجماع مجاز است، و اگر عکس شد مورد اختلاف است.

### (و) مقدمه ششم

تأسیس اصل: اگر چنانچه در آینده دلائل اقوال مختلف را در باب مشتق بررسی کرده و از آنها به هیچ نتیجه روشنی نرسیدیم و هیچ کدام قابل قبول واقع نشد، در نتیجه متحیر و مردد و شاک شدیم در اینکه مشتق حقیقت در اعم از متلبس و منقضی است یا در اخص؟

یعنی متلبس به مبدأ فی الحال؟ آیا اصل و قاعده ای داریم که در مورد شک از آن استفاده کنیم یا خیر؟ در این باره دو مقام از بحث مطرح است:

۱- تأسیس اصل در خود مسئله اصولیه.

۲- تأسیس اصل در مسئله فرعیه و فقهیه.

آیا در نفس عنوان مسئله، اصلی داریم که واقع را روشن سازد و نتیجه اش وضع للاعم یا للاخص باشد؟

مرحوم آخوند می فرماید: در این مقام یک اصل و قاعده ای که بشود بدان اعتماد کرد و خود را از شک و حیرت خارج ساخت، نداریم.

قوله: و اصاله: قد یقال که ما اصلی را تأسیس کرده و در خود مسئله اصولی کار را تمام می کنیم، و آن اصل عبارتست از: «اصاله عدم ملاحظه الخصوصیه». به این بیان: نمی دانیم هنگامی که وضع بر کرسی وضع تکیه زد و در صدد وضع مشتق برآمد آیا در این مقام خصوص متلبس به مبدأ فی الحال را در نظر گرفت و ملاحظه فرمود یا خیر؟ از اصل عدم مدد گرفته و می گوئیم که ان شاء الله خصوص من تلبس بالمبدأ فی الحال را ملاحظه نکرده و نتیجه اینکه اعم از من تلبس و من قضی عنه التلبس را ملاحظه کرده، پس مشتق حقیقت

ص: ۲۴۷

در اعم است.

در جواب می‌گوئیم: منظورتان از این اصل چه اصلی است؟ آیا اصل لفظی عقلانی است؟ یا اصل عملی شرعی؟ هر کدام که باشند اشکالاتی دارند. اولاً یک اشکال مشترک دارند که: اصل مذکور معارض دارد زیرا همان طور که وضع للاخص محتاج به ملاحظه خصوصیت است، هکذا وضع برای اعم نیز متوقف بر لحاظ عمومیت است. هر دو لحاظ حادث هستند، و اگر شما بگوئید: الاصل عدم ملاحظه الخصوصیه جا دارد دیگری بگوید: الاصل عدم ملاحظه العمومیه و دو اصل مذکور تعارض و تساقط می‌کنند. ثانیاً هر یک از اصل عقلانی یا شرعی بودن اشکالاتی دارند:

اگر مراد اصل عقلانی باشد باید گفت که: پشتوانه اصل عقلانی بناء عقلاء است و این بناء باید احراز شود و در ما نحن فیه. اولاً اگر نگوئیم عدمش محرز است چون ترجیح بلا مرجح است، حد اقل نمی‌توانیم بگوئیم: وجودش محرز است و تا احراز نباشد ارزش ندارد. ثانیاً بر فرض احراز چنین بنائی می‌گوئیم: تا به حال به کرات و مرات ذکر شد که اصول عقلانیه در مقام تعیین مراد و شک در مراد متکلم جاری می‌شوند نه در تعیین موضوع له و شک در اصل وضع. و ما نحن فیه از قبیل شک در اصل وضع است و اصول عقلانیه جا ندارد.

و اگر مراد اصل عملی شرعی یعنی استصحاب باشد، باید گفت که این استصحاب اصل مثبت است، زیرا نتیجه اش وضع للاعم و ملاحظه عمومیت و حمل اطلاقات بر عموم است که این ها اثر شرعی نیستند و مع الواسطه او الوسائط اثر شرعی می‌آید، و اصل مثبت حجت نیست. مضافاً به اینکه استصحاب در مورد شک جاری می‌شود و ما در اینجا علم اجمالی داریم به ملاحظه یکی از خصوصیت و عمومیت و در چنین موردی اجراء اصل از باب نقض یقین به شک نیست بلکه از باب نقض یقین به یقین است [نکته: مرحوم آخوند اصل مذکور را فقط عقلانی دانسته و دو جواب داده اند ولی ما تمام احتمالات را ذکر و بررسی کردیم].

قوله: و اما ترجیح: و قد يقال که از راه دیگری در مسئله اصولی تأسیس اصل کرده و

ص: ۲۴۸

تکلیف را روشن می‌سازیم، و آن اینکه ما نحن فيه از قبیل دوران امر میان اشتراک معنوی (اگر مشتق حقیقت در اعم باشد) و حقیقت و مجاز (اگر مشتق حقیقت در خصوص متلبس به مبدأ فی الحال و مجاز در ما انقضی عنه التلبس باشد) است، و اذا دار الامر میان آن دو، اشتراک معنوی اولی و خیر و راجح است، به این دلیل که:

اشتراک معنوی نسبت به مجاز غالب است «صغری»

و غلبه موجب ظنّ است و الظنّ يلحق الشیء بالاعم الاغلب «کبری»

پس باب مشتقات که مشکوک فيه است به اشتراک معنوی ملحق می‌شود و بر آن حمل می‌گردد «نتیجه» باز هم تکلیف روشن می‌شود که وضع للاعمّ باشد.

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: اولاً قبول نداریم که دوران امر میان اشتراک معنوی و حقیقت و مجاز باشد، بلکه دوران امر میان سه چیز است که سوّمی اشتراک لفظی است. و ثانیاً بر فرض قبول اینکه منحصرراً دوران میان دو چیز است می‌گوئیم: اصل غلبه را که صغرای دلیل شما بود قبول نداریم، کی گفته اشتراک معنوی بیشتر از مجاز است؟ مگر شما تمام موارد را شمرده اید؟ کسی را رسد که ادعا کند مجاز بیشتر است چنانکه گفته شده «اکثر المحاورات المجازات» و یا مساوی هستند، پس غلبه محرز نیست.

ثالثاً بر فرض قبول صغری، در کبرای کلی اشکال داریم: غلبه ظنّ آور است و اصل اولی آن است که پیروی از ظنّ حرام باشد مگر ظنونی که پشتوانه علمی دارد، و غلبه از آنها نیست، پس ارزش ندارد.

[و رابعاً به قول مرحوم مشکینی در حاشیه: بر فرض حجّیت ظنّ حاصل از غلبه و ارزشمند بودن آن، می‌گوئیم: بنابراین خود غلبه یک دلیل اجتهادی خواهد بود و نوبت به شکّ نمی‌رسد و بحث ما فعلاً در فرض شکّ و تحیر و نبود دلیل بر یک طرف است].

اما دوّمی یعنی تأسیس اصل در مسئله فرعیّه: از تأسیس اصل در مسئله اصلیّه محروم شدیم، آیا در مسئله فرعی و فقهی اصلی داریم یا نه؟ مثلاً- فرموده: اکرم کلّ عالم و زید مدّتی عالم بود و الآن صفت علم از او زائل شده است، آیا وجوب اکرام دارد یا نه؟ در اینجا اصل عملی به حسب موارد فرق می‌کند:



ص: ۲۴۹

در بعض موارد از اصل براءت استفاده می کنیم و آن در موردی است که قبل از ایجاب اکرام و جعل و تشریح حکم مذکور و صدور فرمان «اکرم کلّ عالم» صفت علم از زید منقضی شده بود، در اینجا از بدو صدور حکم مذکور، در وجوب اکرام زید شک داریم (و منشأ شک هم شک در وضع مشتقّ است که اصلی در آن مقام نداشتیم) و شبهه وجوبیه موضوعیه و شک در اصل تکلیف است و بالاجماع مجرای اصل براءت است. و در برخی موارد از استصحاب وجوب استفاده می شود و آن در موردی است که در هنگام صدور امر زید هم عالم بود و وجوب اکرام پیدا کرد ولی ساعتی بعد و قبل از امتثال امر، زید از عالم بودن خارج شد. در اینجا در وجوب اکرام زید شک می کنیم ولی چون یک زمانی وجوب اکرام پیدا کرد. الآن هم شک در بقاء همان وجوب اکرام است و ارکان استصحاب تام است و جاری می شود.

البته مشروط بر اینکه موضوع باقی باشد و قضیه متیقّنه و مشکوکه وحدت داشته باشند، و با دید مسامحی شاید بتوان گفت که وصف عالم بودن و نبودن از حالات و عوارض است و موضوع شخص زید است که باقی است پس حکمش استصحاب می شود.

### مباحث اصلی مشتق

قوله: اذا عرفت ما تلونا علیک فاعلم: مقدمات مبحث مشتقّ تا اینجا به اتمام رسید، اینک با آمادگی کامل وارد بحث اصلی می شویم بحث در این بود که آیا مشتقّ در خصوص ما تلّبس بالمبدا فی الحال حقیقت است و در ما انقضی عنه التلبّس مجاز است؟ یا در اعمّ از ما تلّبس و ما انقضی حقیقت است؟ اقوال در مسئله فراوان است (در مجموع هشت قول است) ولی عمده اقوال دو قول است که از قدیم الایام در میان اصولیین عامّه و خاصّه مطرح بوده است.

۱- متأخرین از اصولیین شیعه و علماء اشاعره اخصّی شده و بر آنند که مشتقات برای خصوص ما تلّبس بالمبدا فی الحال وضع شده اند و استعمال آنها در ما انقضی عنه التلبّس

مجاز است. فرقی هم میان انواع مشتقات نیست.

۲- متقدمین از امامیه و تمام دانشمندان معتزله اعمی شده و گفته اند که مشتق در اعم از ما تلبس و ما انقضی عنه التلبس حقیقت است و تفصیل هم نداده اند. امّا باقی اقوال (شش قول دیگر) تماماً تفصیلاتی است که در میان متأخرین پیدا شده و منشأ توهم تفصیل هم دو امر است:

۱- چون دیده اند مبادی مشتقات متفاوت هستند لذا تفصیل داده اند [پنج قول از شش قول به این اعتبار است. مثل تفصیل فاضل تونی که در مقدمه چهارم گذشت، تفصیل صاحب فصول که در مقدمه اول گذشت، و تفاصیلی که بعداً خواهیم آورد.

۲- اختلاف احوالات مشتق موجب تفصیل شده [یکی از تفصیلات ششگانه هم به این اعتبار است که گفته اند: اگر مشتق محکوم علیه و مسند الیه باشد حقیقت در اعم است.

مثل السارق و السارقه فاقطعوا ... و اگر محکوم به باشد حقیقت در اخص است. مثل زید ضارب و ...]

ولی به عقیده ما این اختلاف سبب تفاوت و اختلاف در جهت مورد نظر ما نیست، زیرا ما از حیث هیئت مشتق بحث می کنیم نه از لحاظ مبدأ، و ماده آن و ... قبلاً در مقدمه چهارم به این مطلب اشاره شد، بعداً هم در خلال بحث و استدلالها خواهد آمد.

مختار ما: ما معتقدیم که مشتق در خصوص ما تلبس بالمبدا فی الحال حقیقت است و در ما انقضی عنه التلبس مجاز است. و برای این مطلب دلائلی داریم:

۱- دلیل اول: تبادر: از مشتقات عند الاطلاق خصوص حال تلبس تبادر می کند و حال انقضاء به ذهن نمی آید. مثلاً وقتی گفته می شود: «کان زید ضاربا امس»، انسان می فهمد که زید دیروز متلبس به ضرب بوده و ما از آن خبر می دهیم، نه اینکه دو روز قبل متصف شد و دیروز این اتصاف و تلبس از او منقضی شد و به اعتبار دو روز قبل گفتیم: کان زید ضاربا امس، پس حال تلبس و اسناد و جری به ذهن آمد نه حال انقضاء تلبس. یا مثلاً از «زید ضارب الآن» این را می فهمیم که هم اکنون و در حال اسناد و جری که همان حال نطق است زید متصف به ضرب است نه اینکه دیروز متصف بود و ما به اعتبار دیروز می گوئیم زید

ص: ۲۵۱

ضارب الآن، یا مثلاً از «زید ضارب غدا» این به ذهن می‌آید که زید فردا به صفت ضرب متّصف می‌شود نه اینکه امروز متّصف بوده و فردا منقضی است و ما به اعتبار امروز می‌گوئیم: زید ضارب غدا، و یا مثلاً زید ضارب یا قائم و ... وقتی گفته می‌شود، حال اسناد و جری و نسبت که همین حال حاضر و نطق است به ذهن می‌آید و شنونده می‌فهمد که:

الآن زید قائم است و ... نه اینکه قبلاً بوده و الآن نیست و ... خلاصه اینکه در همه این امثله حال تلبس و اتّصاف و حال جری و اسناد و تطابق آن دو فهمیده می‌شود و نه حال انقضاء و زوال وصف. تا اینجا صغرای مطلب با مثالهای متنوع تشریح شد و کبرای کلی آن است که: تبادر عند الاطلاق هم علامت حقیقت بودن است. نتیجه اینکه مشتقات در خصوص متلبس به مبدأ فی الحال حقیقت هستند و در ما انقضی عنه التلبس مجازاً استعمال می‌شوند و الا اگر حقیقت در اعم بود نباید خصوص حال تلبس تبادر می‌کرد. باید اعم تبادر می‌کرد و اگر مشترک لفظی بود می‌بایست عند الاطلاق مجمل شود نه اینکه یکی از معانی تبادر نماید. اگر بگوئید: خصوص، قدر متیقن است و از این باب تبادر می‌کند، می‌گوئیم: قدر متیقن عقلی و مانند آن ربطی به وضع و تبادر حاقی ندارد.

[نکته: این دلیل قابل مناقشه است. زیرا که شاید تبادر اخصّ به برکت قرینه باشد و خود جناب آخوند در ردّ حال نطق قبلاً فرمودند که: تبادر حال نطق از مشتقات انصرافی یا اطلاقی است نه وضعی. پس این دلیل خیلی محکم نیست.]

دلیل دوّم: عدم صحّت سلب و صحّت سلب وقتی ذاتی را که در حال اسناد و نسبت متّصف به فلان وصف است - مثلاً ضرب، قیام، علم و مرادفات این‌ها از لغات دیگر مثل:

زدن - ایستادن - دانستن و ... - موضوع قرار داده و مشتقّ را [ضارب، قائم، عالم و ...] محمول قرار داده و می‌آزمائیم، به این نتیجه می‌رسیم که: وجدانا حمل مشتقّ بر ذات صحیح است و سلب مشتقّ از ذات غلط است. فی المثل کسی که هم اکنون در حال زدن یا قیام می‌باشد می‌توان گفت که فلانی زنده یا ایستاده است. ولی نمی‌توان گفت: فلانی زنده نیست، ایستاده نیست زیرا صحّت سلب، خلاف وجدان و مضحک است. ولی وقتی که ذاتی را که قبلاً - متّصف به وصفی بوده و الآن اتّصاف سپری شده و زائل گردیده موضوع قرار می‌دهیم

ص: ۲۵۲

مثلاً زیدی که ساعتی قبل ایستاده بود و الآن نشسته است و مشتق «قائم» را محمول قرار داده و به لحاظ حال اسناد و نسبت می‌سنجیم، به این نتیجه می‌رسیم که حمل غلط است.

زیرا هرکس بشنود که شما می‌گوئید: زید قائم می‌خندد و می‌گوید: زید که نشسته است نه ایستاده، و سلب صحیح است. یعنی بجا است بگوئیم که زید قائم نیست. آنگاه آن صحت حمل علامت حقیقت بودن و این صحت سلب علامت مجازیت است. پس باز مشتق در خصوص متلبس به مبدأ فی الحال حقیقت است نه مطلقاً.

قوله: کیف: این فراز شاهی بر تأیید و تکمیل صحت سلب است: برخی از اوصاف و مشتقات با یکدیگر متضاد هستند. مانند قائم و قاعد، نائم و مستیظ، مسلم و کافر، حارّ و بارد، اسود و ابیض، عبد و حرّ و ... و در این گونه موارد ذاتی که به وصفی از اوصاف متضاد مذکور متصف بود [مثلاً قائم یا نائم و ...] و الآن این اوصاف و تلبس زائل شده و به ضدّ وصف قبلی [قاعد، مستیظ و ...] متصف شده است الآن به لحاظ حال اسناد و نسبت این اضداد بر او صادق هستند، آنگاه امکان ندارد که اوصاف قبلی هم که الآن از ذات زائل شده اند به لحاظ همین آن اسناد و نسبت، حقیقتاً بر ذات اسناد داده شوند. یعنی بتوانیم بگوئیم: زید قائم و زید قاعد الآن، زید مسلم و زید کافر الآن و ... این اجتماع ضدّین و از محالات است، پس بالفعل حقیقتاً یکی از دو مشتق متضاد بر ذات صادق است و دیگری اگر صادق است مجاز بوده و به علاقه ما کان صدق می‌کند.

قوله: و قد یقرّر: همین مطلب را که ما به صورت شاهی بر دلیل دوم «یعنی صحت سلب» آوردیم، [محقق رشتی از زبان عضدی آورده است] و در کلمات برخی از اصولیین به عنوان یک دلیل مستقلّ و بیان سوم [برای اثبات حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس به مبدأ فی الحال] ذکر شده است، و آن اینکه:

مقدمه: در منطق خواندیم که الفاظ یا مترادفند و یا متباین. الفاظ متباین هم یا متماتلان و مثلاًن هستند مثل زید و عمرو که در انسانیت مثل هم هستند، و انسان و فرس که در حیوانیت مثلاًن هستند. و یا متخالفان و خلافان هستند. مانند سیاهی و شیرینی، سفیدی و ترشی و ... که مخالف و مغایر با یکدیگرند. و یا متقابلان هستند که خود چهار نوع است:

ص: ۲۵۳

متناقضان- عدم و ملکه- متضادان- متضایفین و ما فعلا- با دو عنوان کار داریم: ۱- متخالفان ۲- متضادان. متضادان دو وصف وجودی را گویند که با یکدیگر در زمان واحد و محلّ واحد قابل جمع نیستند. همانند سیاهی و سفیدی و در متخالفان گاهی دو ذات با یکدیگر تخالف دارند. مثل انسان و سماء که غیرهم و غیر قابل جمع هستند، ولی گاهی دو وصف با یکدیگر تخالف و تغایر دارند و قابل جمع هم هستند مانند سیاهی و شیرینی که در خرما جمع شده است. با این مقدمه می گوئیم:

تردیدی نیست در اینکه مبادی مشتقاتی از قبیل قائم و قاعد و ... با یکدیگر تضاّد دارند. قیام و قعود ضدّان هستند، و این تضاّد یک امر ارتکازی عقلانی است که در اذهان عموم مرتکز و ریشه دار است حتّی کودکان نیز می فهمند که سیاهی و سفیدی و ... با یکدیگر جمع نمی شوند.

و نیز تردیدی نیست در اینکه خود مشتقاتی هم که از این مبادی اشتقاق یافته و اخذ می شوند [ابيض و اسود، قائم و قاعد و ...] با یکدیگر متضاد هستند. منشأ این تضاّد نیز همان امر ارتکازی عقلانی است و اگر مشتق در اعمّ از ما تلّبس و ما انقضی عنه التلّبس حقیقت باشد لازمه اش آن است که میان صفات و مبادی مذکور، تضادّی نبوده بلکه مخالفت و مغایرت و خلافان بوده باشند. «صغری» و «اللازم باطل «کبری» فالملزوم مثله «نتیجه».

بیان ملازمه: چه ملازمه ای میان حقیقت در اعم بودن با عدم تضاّد اوصاف وجود دارد؟

ملازمه از اینجا ناشی می شود که اگر مشتق حقیقت در اعم شد پس الآن هم که ذات متصف به قعود و نوم و سواد و ... می باشد و می گوئیم: زید قاعد و قائم و ... باید به لحاظ همین حال اسناد بتوان گفت: زید قائم، مستیظ و ... و میان آن دو جمع کرد و اگر هر دو قابل صدق باشد تضاّد از بین می رود. پس خلافان هستند نه ضدّان.

بیان ابطال لازم: تضاّد این اوصاف یک امر ارتکازی عقلانی است و قابل انکار نیست.

پس حقیقت در اعم بودن هم باطل است و در نتیجه در خصوص متلّبس حقیقت

ص: ۲۵۴

است.

قوله: و لا- یرد: بعضی از معاصرین جلیل القدر ما [منظور محقق رشتی است (۱)] به استدلال مذکور اشکال کرده و فرموده که از اساس این برهان فاسد است، به این بیان:

متضاد بودن صفات مذکور مبنائی است. یعنی بر مبنای قول به اشتراط [یعنی اشتراط بقاء مبدأ در صدق مشتق، یعنی قول به اخص و حقیقت بودن در خصوص متلبس] این تضاد وجود دارد و امکان ندارد بتوانیم بگوئیم که زید قائم و زید قاعد ولی بر مبنای قول به عدم اشتراط بقاء مبدأ در صدق مشتق، یعنی بنا بر قول به اعم از متلبس و منقضی صفات مذکور اصلاً متضاد نیستند تا جمعشان نشاید بلکه متخالفان بوده و قابل جمع هستند و می توان به لحاظ حال اسناد و نسبت هم زید قائم بگوئیم و هم زید قاعد. پس اعمی اصل تضاد را منکر است و استدلال مذکور بر پایه قبول تضاد است پس به ضرر اعمی تمام نمی شود. [گرچه مرحوم رشتی تصریح به دور نکرده ولی محشین بزرگوار کفایه کلام وی را به دور برگردانیده و فرموده اند: اشکال محقق رشتی به دلیل سوم، اشکال دور است، به این بیان که حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس مبتنی و متوقف بر تضاد صفات مذکور است چون فعلاً از این راه می خواهیم به آن نتیجه برسیم و متقابلاً متضاد بودن صفات مذکور هم بر مبنای حقیقت بودن مشتق در اخص مبتنی است [و گرنه اگر اعمی شویم که تضادی نیست]. پس دو چیز بر یکدیگر توقف دارند و این دور است و باطل]].

قوله: لما عرفت: مرحوم آخوند ایراد بعض الاجله را پذیرفته و در جواب می فرمایند:

مسئله متضاد بودن صفاتی از قبیل قائم و قاعد، ابیض و اسود، و مبادی آنها از قبیل:

قیام و قعود و ... یک امر ارتکازی عقلائی و عرفی است و در ذهن هر انسانی مرتکز و ریشه دار است و مبنائی نیست. تا شما بگوئید: بر این مبنا تضاد هست و بر مبنای دیگر نیست.

خیر علی جمیع المبنائی تضاد هست و استدلال مذکور تام است. [همین جواب را از بیان دور هم می دهیم که: حقیقت در خصوص متلبس بودن متوقف بر تضاد مذکور است و از این راه قابل اثبات است، ولی تضاد مذکور بر این مبنا متوقف نیست بلکه یک امر ارتکازی

ص: ۲۵۵

است و بر علم اجمالی ارتکازی وابسته است، فلا دور.]

قوله: ان قلت: چه مانعی دارد که جمع میان دو مطلب کرده هم قائل به عدم اشتراط [اعمی] شویم و هم صفات مذکور را متضاد بدانیم و بگوئیم که ملازمه ای میان تضاد با حقیقت در اخص بودن وجود ندارد بلکه می توان بدون قول به اشتراط بقاء مبدأ در صدق مشتق هم تضاد را میان اوصاف مذکور درست کرد؟ به این بیان که: ما اگر چه اعمی هستیم و مشتق را در اعم حقیقت می دانیم، ولی این مطلب قابل انکار نیست که: مشتقات عند الاطلاق، تبادر انصرافی دارند و خصوص متلبس به مبدأ در حال اسناد از آنها به ذهن سبقت می گیرد، و در اثر این انصراف، ذهن با خصوص فرد تلبسی مانوس است و این فرد به ذهنش می آید. آنگاه فرد انقضائی به ذهنش نمی آید و آن را ضد این حساب می کند؟

حال این مطلب چه مانعی دارد؟

قوله: قلت: انصراف مذکور از کجا سرچشمه گرفته؟ آیا منشأ انصراف فرد اکمل بودن است؟ یعنی چون فرد تلبسی فرد اکمل است، اطلاق به آن منصرف می شود؟ اگر این باشد مردود است. زیرا کراراً گفته شده که فرد اکمل بودن موجب انصراف نیست و گرنه باب تمسک به اطلاق مسدود می شود. زیرا در عالم هیچ مطلق نیست مگر آنکه فرد اکملی دارد.

آیا منشأ انصراف غلبه وجود است، یعنی غالباً در خارج در مشتقات و استعمالات آن فرد تلبسی مطرح است نه فرد انقضائی؟ این نیز مردود است. زیرا نه اصل غلبه را قبول داریم و نه حجیت و ارزشمند بودن آن را.

آیا منشأ انصراف کثرت استعمال است. یعنی از آنجا که از مشتقات غالباً فرد تلبسی اراده شده ذهن با این فرد انس پیدا کرده و عند الاطلاق به همین فرد منصرف می شود؟ اگر این باشد کبرای کلی مقبول است یعنی انصراف ظهوری ارزش دارد و جلو اطلاق را می گیرد. ولی اصل صغری را قبول نداریم. چه کسی گفته که استعمال مشتق در خصوص متلبس زیاد است و در فرد انقضائی کم است؟ خیر در فرد انقضائی هم زیاد است و چه بسا استعمال در این فرد اکثر از استعمال در فرد تلبسی باشد پس تضاد مذکور را به انصراف و

ص: ۲۵۶

تبادر اطلاقی انصرافی نمی توان نسبت داد، بلکه از حاقّ لفظ و ارتکازی است. در نتیجه با قول به اشتراط می سازد نه با عدم اشتراط و اعمّ.

قوله: ان قلت: مرحوم آخوند مدّعی است که مشتقّ در خصوص فرد تلبّسی حقیقت است و در فرد انقضائی مجاز است. اگرچه کثیر الاستعمال یا اکثری الاستعمال در آن باشد.

حال این بیان زمینه اشکالی شد. و آن اینکه مستشکل می گوید:

اولاً بعید است که این همه استعمال مجازی داشته باشیم، مگر نه این است که مجاز خلاف اصل است؟ و مگر نه این است که هرچه مجاز کمتر، بهتر؟ با این حساب چگونه تن به این همه مجازات می دهید؟

ثانیا برخلاف حکمت وضع است، حکمت وضع افاده معنی به لفظ و قالب بودن لفظ برای معنی است. یعنی واضح لفظ را وضع کرده تا مستعملین آن را در معنای موضوع له بکار برند و رفع نیاز کنند. آنگاه اگر صددرصد استعمالات در همین معنای حقیقی باشد حکمت و غرض وضع در اوج خود تأمین است.

و اگر هشتاد درصد استعمالات در معنای حقیقی باشد و قلیلی از موارد هم در غیر موضوع له بکار رود باز وضع حکیمانه است و غرض وضع تأمین است. چون غالب بلکه اغلب مردم با آن، مراد و مقصد خود را افاده و تفهیم می کنند.

ولی اگر بنا باشد پنجاه درصد استعمالات در معنای موضوع له و پنجاه درصد در غیر آن باشد، جا دارد پرسیم که چرا برای این وضع شد نه آن؟ چرا این حقیقت است و آن مجاز؟ آیا این ترجیح بلا مرجح نیست؟ و آیا ترجیح بلا مرجح قبیح نیست؟

و اگر بالاتر رفت و استعمال مجازی هشتاد درصد شد و استعمال در معنای حقیقی تقلیل یافت آیا باز هم وضع حکیمانه است؟ چرا این معنای قلیل الاستعمال موضوع له باشد؟ چرا واضح عاقل و حکیم برای این وضع کند؟ آیا ترجیح مرجوح بر راجح نمی شود؟

و اگر به درجه ای رسید که تمام استعمالها در معنای مجازی بود و در معنای حقیقی اصلا استعمال نشده (بنا به فرموده حاشیه ملاً عبد الله؛ مطابقه تقدیری شد نه تحقیقی،



ص: ۲۵۷

یعنی مطابقه ای که اگر در آن استعمال می شد دلالت مطابقی بود ولی هرگز در آن استعمال نشد. بلکه یا در جزء معنی و یا خارج لازم بکار رفت (۱). آیا چنین وضعی لغو نیست؟ قطعاً لغو است، پس برای ملائمت و سازگاری با حکمت وضع باید گفت: مشتق برای اعم از فرد تلبسی و فرد انقضائی وضع شده تا تمام استعمال های آن، چه به لحاظ حال تلبس و چه به لحاظ حال انقضاء عموماً حقیقت باشند و تنها نسبت به مستقبل و آینده اطلاق مشتق مجازی باشد که آن هم نسبت به فرد تلبسی و انقضائی نادر و قلیل است.

قوله: لا یقال: مستشکل مزبور، به خود اشکالی وارد کرده و از آن جواب داده است:

اما اشکال: اگر کسی بگوید که شما چگونه جرأت کردید بفرمائید: اولاً هذا بعید و ثانياً لا یلائم حکمه الوضع؟ مگر نشنیده اید که باب المجاز واسع؟ اکثر المحاورات مجازات؟

المجاز قنطره الحقیقه؟ این همه استعاره ها، تشبیه ها، کنایات، مجازات که در هر لغتی وجود دارد و رائج و بین المللی است، با این حساب چه بعدی و مانعی دارد که مشتق هم در فرد انقضائی مجاز باشد؟

و امّا جواب: مستشکل می گوید: اولاً- ما این آیات غیر شریفه را که بر ما خواندید قبول نداریم، چه کسی به شما گفته: اکثر المحاورات مجازات هستند؟ آیا تتبع کرده و محاسبه کرده و می گوئید؟ آیا کلام مذکور کلام معصوم است که تعبداً بپذیریم؟ خیر، پس صرف ادعا است. و ما در مقابل ادعا می کنیم که: اکثر المحاورات حقائق هستند.

و ثانياً برفرض قبول این مطلب می گوئیم: این سخن مال هر مجازی نیست، بیان ذلک:

گاهی معانی مجازیّه یک لفظ متعدّد و کثیر است. یعنی یک معنای حقیقی و چندین و چند معنای مجازی دارد. [مثل مادّه امر که علی المشهور دالّ بر طلب الفعل از عالی نسبت به سافل است و در کنارش معانی متعدّد مجازی از فعل و حادثه و امر عجیب و ... دارد و مثل صیغه افعال که دالّ بر طلب الفعل است و در کنارش به معنای تهدید و تعجیز و ... که تا پانزده معنی ذکر شده بکار می رود و مثل هیئت امر که علی المشهور دالّ بر طلب وجوبی است ولی گاهی در ندب و گاهی در اباحه و مجرّد ترخیص بکار می رود و یا به ملاحظه

ص: ۲۵۸

علاقه بیست و پنجگانه ای که در یک معنای حقیقی با معنای مجازی قابل فرض است مجاز متعدّد می شود، فی المثل اسد به علاقه مشابهت در رجل شجاع بکار می رود، به علاقه جزء و کل یا کل و جزء در معنای دیگر، به علاقه سببیت و مسببیت در معنای سوّم، به علاقه ما کان و ... و مجازات تکثیر و ازدیاد پیدا می کنند. [در اینجا قبول می کنیم که: اکثر محاورات را مجازات تشکیل می دهند زیرا اگر در هر کدام حدّ اقل یک بار هم استعمال شود نسبت به معنای حقیقی بیشتر هستند.

ولی گاهی معنای حقیقی واحد و معنای مجازی هم واحد است، در این صورت اگر اکثر استعمالات مجاز باشد اشکال دارد که این بعید و خلاف حکمت است. و ما نحن فیه از این قبیل است زیرا مشتقّ به قول شما یک معنای حقیقی دارد که فرد تلبسی باشد و یک معنای مجازی دارد که فرد انقضائی باشد. اینجا کثرت یا اکثریت استعمال در مجاز بعید و خلاف حکمت است.

قوله: نعم: آری در همین فرض هم که معنای مجازی واحد است گاهی اتفاق می افتد و پیش می آید که نیاز استعمالی به معنای مجازی زیاد می شود و کثیرا با این لفظ از آن معنا حکایت می شود، ولی این یک امر اتّفاقی و تصادفی است و قابل قیاس نیست با چیزی که دائما و همیشه و همه جا چنین باشد و شما نسبت به مشتقّ می گوئید: دائما چنین است که در فرد انقضائی استعمالش کثیر یا اکثر است و ما این را نمی پذیریم و بعید و خلاف حکمت می دانیم.

پس نمی توان گفت: استعمال مشتق در فرد انقضائی مجاز است و گرنه دو محذور قبل را دارد. به ناچار باید حقیقت را پذیرفت و تسلیم اعمی ها شد.

قوله: فافهم: شاید اشاره شده باشد به اینکه: چه مانعی دارد که مشتقّ از همان موارد اتّفاقی و تصادفی باشد؟!

قوله: قلت: مرحوم آخوند از این اشکال دو جواب می دهند:

جواب اوّل: شما گفتید: بعید است که استعمال مجازی کثیر و ... باشد. ما می گوئیم: این صرف استبعاد است و با ملاحظه وجوه و دلائل سابق (تبادر، صحت سلب، برهان تضادّ)

ص: ۲۵۹

از این استبعاد وحشتی نداریم و به حال ما ضرری ندارد، ما تابع دلیل هستیم. «نحن ابناء الدلیل»، «قل هاتوا برهانکم»، و وقتی دلیل حقیقت بودن مشتق را در فرد تلبسی ثابت کرد، ناچار در غیر آن ملتزم به مجازیت می شویم و ترسی هم نداریم [مگر ما در عالم مجازات مشهوره نداریم؟ مگر مجاز راجح نداریم؟ مگر به قول صاحب معالم (۱) فعل امر در لابلائی روایات کثیرا ما در ندب بکار نرفته؟ و مگر نهی در کراهت استعمال نشده؟ اینکه مانعی ندارد،

و نظیر این مطلب را در مبحث عام و خاص از معالم داشتیم آنجا که عدّه ای الفاظ عموم را حقیقت در خصوص می دانستند به این دلیل که: ما من عامّ الا و قد خصّ و ... و الظاهر یقتضی کونه حقیقه فی الاغلب مجازا فی الاقلّ تقلیلا للمجاز،

صاحب معالم در جواب فرمودند: علی أنّ ظهور کونها حقیقه فی الاغلب أنّما یكون عند عدم الدلیل علی أنّها حقیقه فی الاقل و قد بینا قیام الدلیل علیه. (۲)

جواب دوّم: استعمال مشتق در فرد منقضی. [مثلا وقتی می گوئیم: جاء الضارب، جاء الشارب و فرضا ضرب و شرب دیروز بوده و مجیء امروز صبح بوده و نطق و تکلم امروز ظهر است:] سه فرض دارد:

۱- به لحاظ حال نطق باشد که در این حال تلبسی نیست و دیروز بود.

۲- به لحاظ حال جری و اسناد یعنی حال مجیء باشد که باز در آن حال هم وصف زائل و منقضی شده بود.

۳- به لحاظ حال تلبس و اتصاف یعنی همان دیروز باشد. وقتی می گوئیم: جاء الضارب یعنی جاء الذی کان ضاربا، جاء الذی کان شاربا و ...

آنگاه اگر اعمی شویم و مشتق را حقیقت در اعم از ما تلبس و ما انقضی عنه التلبس بگیریم، اطلاق مشتق به لحاظ هر سه حال مذکور حقیقت است و مجازی پیش نمی آید.

ولی اگر اخصی شدیم که مبنای ما است می گوئیم: اطلاق مشتق در مثالهای مذکور به لحاظ حال نطق یا حال جری و اسناد مجاز می شود. چون در آن دو حال اتصاف و تلبسی نیست و

۱- معالم الاصول، ص ۴۸.

۲- معالم الاصول، ص ۱۰۶.

ص: ۲۶۰

قبلا- بوده، ولی چه لزومی دارد این اطلاقات را به لحاظ حال نطق و جری بگیریم؟ به لحاظ حال تلبس و اتصاف می‌گیریم و می‌گوئیم: جاء الضارب یعنی جاء الذی کان ضاربا. اطلاق به این لحاظ همیشه حقیقت است و مجازی پیش نمی‌آید تا سخن از کثرت و اکثریت آن مطرح شود و سالبه به انتفاء موضوع می‌شود.

قوله: و بالجمله: در ضمن «ان قلت لعل ارتکازها...» مستشکل گفت، چه مانعی دارد که ما اعمی شویم و بگوئیم: مشتقات برای اعم از متلبس و منقضی وضع شده‌اند و در عین حال از اطلاق مشتق خصوص متلبس تبادر کند و منشأش کثرت استعمال باشد، و تبادر انصرافی باشد نه وضعی؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: با توجه به اینکه ثابت شد که کثرت استعمال اختصاص به فرد تلبسی ندارد، بلکه در فرد انقضائی هم کثیر و اکثر است، نمی‌توان گفت که انسباق خصوص حال تلبس اطلاق و مستند به انصراف ظهوری و کثرت استعمال است. و وقتی تبادر مذکور اطلاق و انصرافی نبود قهراً حاقی و وضعی و مستند به خود لفظ خواهد بود و علامت حقیقت بودن است. [اشکالی که قبلاً به تبادر کردیم با این بیان جواب داده می‌شود.]

قوله: اذ مع: بنا بر عمومیت مشتق در متلبس و منقضی و قابلیت معنی برای اینکه در هر دو حقیقت باشد نیازی به ملاحظه حال دیگر [حال تلبس] نیست بلکه بر حال نطق و جری هم که حمل شود باز حقیقت است.

[قوله: و لو بالانطباق: اشاره به دو مبنائی است که در اول مبحث مشتق ذکر شد:

۱- اشتراک لفظی که میرزای قمی فرمود: مشتق برای هر یک از دو فرد تلبسی و انقضائی جداگانه وضع شده و لذا در هر کدام حقیقت است.

۲- اشتراک معنوی که مشهور می‌گفتند: مشتق برای کلی و قدر جامع «ذات متلبس به مبدأ» وضع شده چه تلبس فعلی باشد و چه انقضائی. بنابراین آن معنای عام و کلی بر هر یک از دو فرد منقضی و متلبس منطبق می‌شود و صدق می‌کند. پس و لو بالانطباق یعنی و لو بر مبنای اشتراک معنوی]

قوله: بخلاف: اگر مشتق را حقیقت در عموم ندانستیم، استعمالش در فرد منقضی

ص: ۲۶۱

مجازا و به لحاظ حال انقضاء [حال جری و اسناد یا حال نطق که در این حالات ائتصاف منقضی شده] اگرچه ممکن است و لو مجاز مشهور باشد، ولی چون به لحاظ حال تلبس هم ممکن است و به این لحاظ همیشه حقیقت است. نوبت نمی رسد به اینکه اطلاق مجازی و مع رعایه العلقه باشد.

[به بیان دیگر ما می دانیم که متکلم از جاء الضارب فرد منقضی را اراده کرده ولی نمی دانیم که حقیقتا اراده کرده یا مجازا؟ اگر به لحاظ حال تلبس باشد حقیقت است و اگر به لحاظ حال نطق و اسناد و جری باشد مجاز است، و شک در مراد متکلم داریم که چه نحوه اراده کرده؟ اذا دار الامر بین الحقیقه و المجاز الحقیقه اولی]

قوله: و هذا: استعمال مشتق در فرد انقضائی به لحاظ حال تلبس با استعمال اسد در رجل شجاع به علاقه مشابَهت قابل قیاس نیست زیرا در مشتق و فرد منقضی راه برای حقیقت بودن هست و آن اطلاق به لحاظ حال تلبس بود، ولی در اسد و رجل شجاع چاره ای نداریم مگر از اینکه آن را مجاز بدانیم.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه حتی در اسد و رجل شجاع نیز راه برای حقیقت بودن وجود دارد و آن طریق حقیقت ادعائیه سکاکی است که نزد آخوند اراده نفی جنس و لو ادعاء از اراده نفی صحت و ... اولی بود.

قوله: ثم انه: مرحوم آخوند و کسانی که اطلاق مشتق را بر خصوص فرد تلبسی حقیقت و در فرد انقضائی مجاز می دانستند، به سه دلیل استناد کردند: ۱- تبادر ۲- صحت سلب ۳- برهان تضاد

هریک از این سه دلیل مورد مناقشه واقع شده و مرحوم آخوند به مناقشات جواب داده و از دلیل دفاع کرده اند.

دلیل اول: اشکال این بود که شاید تبادر مذکور اطلاق یا انصرافی باشد نه حاقی و وضعی ... چند سطر قبل در و بالجمله ... جواب دادند که: تبادر حاقی و مستند به متن لفظ است.

ص: ۲۶۲

دلیل دوم یا صحت سلب: تنها اشکال آن از سوی محقق رشتی (ره) (۱) عنوان شده، و آن اینکه همان طوری که دو نوع اثبات و ایجاب داریم.

۱- اثبات اخص [به قول مناطقه] مثل هذا انسان، یا مقید [به قول اصولی ها] مثل رقبه مؤمنه.

۲- اثبات اعم [به قول منطقی] مثل هذا حیوان، یا مطلق [نزد اصولی] مثل رقبه و ...

همچنین دو نوع سلب و نفی داریم:

۱- سلب اخص یا مقید مثل سلب انسانیت، هذا لیس بانسان، ذاک لیس بانسان مسلم و ...

۲- سلب اعم یا مطلق مثل سلب حیوانیت و سلب رقبه و ... با این مقدمه مستشکل می گوید:

شما که می فرمائید مشتق از فرد منقضی صحت سلب دارد، صحیح است که بگوئیم:

«زید لیس بضارب» منظورتان از این صحت سلب، صحت کدام سلب است؟

آیا منظورتان صحت سلب مطلق است؟ یعنی وقتی می گوئید: زید ضارب نیست، مراد اینست که زید مطلقاً ضارب نیست [نه فعلاً و نه سابقاً] اگر این گونه باشد منظور درستی ندارید و کلامتان سدید و محکم نیست، زیرا کذب محض است، چرا که فرض ما در موردی است که فرد انقضائی دارد یعنی در یک زمانی در گذشته ذات متصف به این وصف شده پس نمی توان گفت: هیچ گاه متصف به ضرب نبوده.

یا اینکه منظور شما صحت سلب مقید است؟ یعنی وقتی می گوئید: زید ضارب نیست، منظور اینست که الآن و در حال انقضاء ضارب نیست نه مطلقاً، اگر این باشد منظور درستی دارید و زید الآن ضارب نیست، ولی این احتمال به درد شما نمی خورد و نمی توان گفت که: صحت سلب کذائی علامت مجازیت است، چرا که علامت مجازیت صحت سلب مطلق است مثل «الرجل الشجاع لیس باسد» و به عبارت دیگر: اگر لفظ از معنی بما هو معنی سلب شد علامت مجازیت است اما اگر از معنی به ملاحظه خاصیه و در زمان

۱- بدائع الافکار، ص ۱۸۰، سطر ۳۴ و ۳۵.

ص: ۲۶۳

خاصی و با قیدی سلب شد نه در آن دیگر، علامت مجازیت نیست. پس آن صحت سلبی که علامت مجاز باشد در اینجا وجود ندارد، و آن صحت سلبی که هست علامت مجاز نیست فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

قوله: و فیه: مرحوم آخوند در جواب، شقّ دوّم را اختیار کرده و می فرماید: منظور ما هم سلب مقید است نه سلب مطلق منتها اینکه فرمودید: صحت سلب مقید به حال شما مفید نیست، ما این را قبول نکرده و ثابت می کنیم که در بعضی موارد همین هم سودمند است. در مجموع سه صورت وجود دارد که ما برای تکمیل مطلب از حاشیه مرحوم مشکینی کمک گرفته و قدری ترتیب صور کفایه را مراعات نمی کنیم:

به طور کلی قضیه سالبه که بر سلب محمول از موضوع دلالت می کند به پنج صورت تقسیم می شود:

۱- سالبه مطلقه: قضیه ای که مقید به قیدی نشده و به قول مطلق بر سلب محمول از موضوع دلالت دارد مثل «زید لیس بضارب یا لیس ضاربا»، در ما نحن فیه سلب مطلق کذب است زیرا که علی الفرض زید در زمان گذشته ضارب بود و اگر بگوئیم اصلا ضارب نبوده دروغ است. [این فراز در کلام مستشکل هم بود.]

۲- سالبه مقیده: قضیه ای که قید به موضوع یا مسلوب عنه متعلق باشد مثل زید لیس بضارب الآن، که الآن ظرف برای ذات یعنی زید باشد و معنای کلام آنست که زید الآن یا زید الآن، یا زید فی حال الانقضاء [به جای کلمه الآن] و یا زید المنقضی عنه الضرب لیس بضارب، ولی محمول و مشتق و حرف سلب قیدی ندارد.

سؤال: آیا سالبه مذکور صدق است یا کذب است؟

جواب: قطعا صادق است. زیرا زید با آن صفت قطعا ضارب نیست و گرنه عنوان زید المنقضی عنه الضرب پیدا نمی کرد، زید الآن که ضارب نیست، زید دیروز ضارب است و ...

سؤال دیگر: آیا صحت سلب مذکور علامت مجازیت است یا خیر؟

جواب: آری حتما علامت مجاز است. یعنی علامت این است که اگر هم مشتق [ضارب

ص: ۲۶۴

[ بر این ذات [زید کذائی] اطلاق می شود یک اطلاق مجازی است. زیرا اگر مشتق حقیقت در اعم باشد قانون اینست که: هر عام و مطلق و کلی ای بر همه افراد خود صادق است.

پس مشتق هم باید بر این فرد [زید کذائی] صادق باشد، درحالی که صدق نکرد پس معلوم می شود زید کذائی فردی از افراد مشتق نیست و مشتق حقیقت در او نیست، پس معلوم می شود مشتق حقیقت در اعم نیست، پس وضع برای اخص ثابت می شود. و هو المطلوب، پس این قسم از صحت سلب، مقتید علامت مجازیت است مضافا به اینکه اصلا در این فرض سلب مقتید نیست. زیرا که قید به موضوع ارجاع شد و حرف سلب و خود مسلوب یا محمول مطلق هستند و در نتیجه به لحاظ حال انقضاء یا حال حاضر صحت سلب مطلق دارند. [چنان که به لحاظ حال تلبس صحت حمل مطلق دارند و سلب صحیح نیست] و زید با آن صفت هیچ گاه متصف به ضرب نبوده و خود مستشکل هم قبول دارد که صحت سلب مطلق علامت مجازیت است.

۳- سالبه مقتیده ای که قید به حرف سلب ارجاع شود. فی المثل در زید لیس بضارب الآن، قید الآن به حرف سلب یعنی کلمه لیس برگردد و معنا چنین باشد: «زید لیس الآن یا فی حال الانقضاء بضارب».

سؤال: آیا چنین سالبه ای صدق است یا کذب؟

جواب: قطعا صدق است زیرا که زید در حال انقضاء یا الآن ضارب نیست.

سؤال: آیا این صحت سلب علامت دارد؟

جواب: آری علامت مجازیت است، زیرا اگر مشتق در اعم از ما تلبس و ما انقضی حقیقت بود، فرد مذکور هم فردی از افراد ضارب بود و قاعده آن است که مطلق و کلی بر همه افرادش بطور یکسان صادق است، و نباید ضارب از این فرد سلب می شد، در حالی که وجدانا قابل سلب است، پس فردی از افراد کلی نیست و مشتق برای کلی و اعم وضع نشده است در نتیجه برای خصوص فرد تلبسی است. این قسم از صحت سلب مقتید هم علامت مجازیت است.

۴- سالبه مقتیده ای که قید آن به خود محمول یا مسلوب برگردد، فی المثل وقتی



ص: ۲۶۵

می گوئیم: زید لیس بضارب الآن قید الآن یا فی حال الانقضاء به خود ضارب ارجاع شود، آنهم به نوعی که قید مادّه ضارب باشد، و معنی چنین می شود: زید لیس بضارب بالضرب الفعلی.

سؤال: سالبه مذکور صدق است یا کذب؟

جواب: حتما صدق است.

سؤال: علامت مجاز هست یا نه؟

جواب: خیر علامت ندارد، زیرا که سلب مذکور سلب مقید است و در منطق خواندیم که از اثبات اخصّ اثبات اعمّ به وجود می آید یعنی اگر ثابت شد که چیزی انسان است حتما حیوان بودن آن هم ثابت می شود. ولی از سلب اخصّ یا مقید سلب اعمّ یا مطلق لازم نمی آید یعنی اگر ثابت شد که: فلان چیز انسان نیست دلیل نمی شود که حیوان هم نباشد.

در ما نحن فیه هم شما ثابت کردید که زید ضارب به ضرب فعلی نیست ولی ثابت نکردید که ضارب مطلق [و لو بالضرب الماضي] هم نیست. پس شاید ضارب به ضرب ماضی باشد و به اعتبار اینکه قبلا ضارب بوده الآن حقیقتا بگوئیم: «زید ضارب» سخن محقق رشتی تنها در این فرض صحیح است ولی تقیید محمول و مسلوب به نحو مذکور ممنوع است زیرا ما هیچ دلیلی نداریم که قید به محمول برگردد تا شما اشکال کنید که از سلب مقید سلب مطلق لازم نمی آید ...

۵- سالبه مقید ای که قید آن هم به محمول برگردد ولی قید مادّه نباشد بلکه قید هیئت باشد، و معنای کلام این باشد که زید در حال انقضاء به عنوان ضارب معنون نیست. باز صحت سلب دارد، و این نیز علامت مجازیت است زیرا اگر این نیز فردی از مشتق بود حتما مطلق بر فردش صدق می کرد و چون صدق نیست پس فرد او نیست. پس مشتق، دالّ بر اعمّ نیست پس در خصوص اخصّ حقیقت است. باز هم صحت سلب مقید مفید فائده شد و علامت مجازیت گردید. و سخن محقق رشتی ردّ شد. از این اقسام خمسه قسم اوّل در کلام آخوند (ره) نیست. قسم دوّم را با فراز: «مع امکان منع» ... ذکر کرده اند و قسم سوّم را با «و ان ارید تقیید السلب» ... بیان کرده اند، و قسم چهارم را با «ان ارید بالتقیید تقیید

ص: ۲۶۶

المسلوب» در اوّل جواب آورده اند، و قسم پنجم هم با کلمه «فتدبر جدّا» اشاره کرده اند، یعنی فتدبر که بنا بر رجوع قید به محمول هم مطلقاً سخن محقق رشتی قبول نیست درحالی که اگر قید مادّه باشد قبول است و اگر قید هیئت باشد قبول نیست. به بیانی که ذکر کردیم، و از قضا هیئت مورد بحث ما است. پس مطلقاً اشکال وارد نیست و صحت سلب علامت دارد.

قوله: ثم لا یخفی: تا اینجا از مجموعه هشت قول در باب مشتقّ، یک قول بررسی شد و آن قول اخصّی ها بود. یعنی کسانی که مشتقّ را به طور مطلق و بدون تفصیلات بعدی در خصوص فرد تلبّسی حقیقت می دانند. و عمده دلیل این قول مسئله صحت سلب از فرد انقضائی بود که ذکر شد. حال در این فراز می فرماید: ما با همین دلیل صحت سلب تمام تفصیلات را ابطال می کنیم، بجا است در اینجا فهرست وار به این تفصیلات اشاره کنیم:

۱- مشتقاتی که مبادی آنها از امور سیّاله باشد. مثل حرکت، نطق، تکلم، مشی و ... در خصوص فرد تلبّسی حقیقت هستند، و مشتقاتی که مبدأ آنها از امور ثابت و قارّه باشد مثل قیام- علم، جهل، قعود و ... حقیقت در اعم هستند.

۲- مشتقاتی که مبدأ آنها امر حدوثی باشد. مثل ضرب، قتل و ... در خصوص متلبّس به مبدأ حقیقت می باشند ولی مشتقاتی که مبدأ آنها امر ثبوتی باشد مثل ایمان- کفر، اسلام و ... در اعم از متلبّس و منقضی حقیقت هستند.

۳- مشتقاتی که مبادی آنها از فعلیات باشد در خصوص فرد تلبّسی حقیقت هستند و آنها که مبادی آنها از شانیات و ملکات و صناعات و ... باشد در اعم حقیقت هستند. به عبارت دیگر: اگر ائصاف ذات به مبدأ اکثری باشد [مثل حرفه و صنعت و ...] حقیقت در اعم است و الّا فلا، این همان تفصیلی است که در مقدمه چهارم از مقدمات مشتق از زبان فاضل تونی به آن اشاره شده است.

۴- مشتقاتی که از افعال لازمه گرفته می شوند [مثل ذاهب، جالس، قاعد و ...] در خصوص فرد تلبّسی حقیقت اند ولی آنها که از فعل متعدّی مشتق می شوند [مثل ضارب و

ص: ۲۶۷

قاتل و ...] در اعمّ حقیقت هستند. این تفصیل هم به صاحب فصول منسوب است (۱).

۵- آنجا که ذات متّصف به وصفی بود و الآن به ضدّ آن متّصف شده [مثلا زید قائم بود و الآن قاعد است] این گونه مشتقات که از اضداد و صفات متضادّ هستند، در خصوص متلبّس به مبدأ حقیقت اند. ولی در مواردی اتّصاف منقضی شده و الآن عدم اتّصاف است نه اتّصاف به ضدّ [مثلا زید ضارب بود ولی الآن ضارب نیست و ...] در اعمّ از متلبّس و منقضی حقیقت هستند. این تفصیل به شهید ثانی در تمهید الاصول و غیره منسوب است (۲).

۶- مواردی که مشتقّ در کلام محکوم علیه واقع شده [مثل السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهما، الزانیه و الزانی و ...] حقیقت در اعمّ از متلبّس و منقضی است. و مواردی که محکوم به واقع شده [مثل زید ضارب، زید زان و ...] در خصوص فرد متلبّس حقیقت است. این تفصیل در پایان ادله اعمّی ها خواهد آمد.

مرحوم آخوند می فرماید: این گروههای تفصیل دهنده در بخشی با ما موافق بوده و مشتق را در اخصّ حقیقت می دانند ولی در بخش دیگر که اعمّی هستند ما می گوئیم چون صحّت سلب وجدانی است پس نمی توان گفت: استعمال در فرد منقضی هم حقیقت است.

قوله: و اما اطلاقه: اگر بر ذاتی که تلبّس از او زائل شده اطلاق مشتق شد و گفتیم: زید ضارب از دو حال خارج نیست:

۱- یا به لحاظ حال تلبّس است [کما مرّ فی جاء الضارب ای جاء الذی کان ضاربا، که به این لحاظ همیشه حقیقت است و ما بحثی نداریم.

۲- به لحاظ حال حاضر و حال نطق: به این لحاظ هم صحیح است ولی هر اطلاقی که علامت حقیقت نیست بلکه اطلاق و استعمال اعم از حقیقی و مجازی است.

قوله: حجّه القول: دلائل اعمّی ها: کسانی که می گویند: مشتق در اعمّ از ما تلبّس و ما انقضی عنه التلبّس حقیقت است آن هم مطلقا [در قبال تفصیلی که گذشت] برای

۱- الفصول الغرویّه، ص ۶۱-۶۰.

۲- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۷۶، سطر ۵ و ۶.

ص: ۲۶۸

اثبات مدّعی خود سه دلیل دارند:

۱- تبادر: می‌گویند از اطلاق مشتق [فلانی ضارب است، فلانی جانی است، قاتل است و ...] اعمّ متبادر است «صغری» و تبادر علامت حقیقت بودن است «کبری» پس مشتق در اعمّ از فرد متلبس و منقضی حقیقت است «نتیجه»

جواب: مرحوم آخوند می‌فرماید: قبلا در بیان ادله اخصی‌ها دانستی که از مشتق خصوص فرد تلبسی تبادر می‌کند [فلانی ایستاده، فلانی متحرک است، فلانی خواب است و ...] پس مشتق در اخصّ حقیقت است و اگر بر فرد انقضائی هم اطلاق می‌شود از باب مجاز است نه حقیقت.

به بیان تحلیلی: اعمی‌ها دو گروه می‌باشند:

۱- طرفداران اشتراک لفظی: مشتق دو بار وضع شده یک بار للأخص و یک بار للاعمّ، میرزای قمی این رأی را دارد.

۲- طرفداران اشتراک معنوی: مشتق برای یک معنای عام و کلی وضع شده [ضارب یعنی من صدر عنه الضرب و مضروب یعنی من وقع علیه الضرب و ... یا من تلبس بالمبدأ] و هریک از فرد تلبسی و انقضائی فرد مشتق هستند و به طور مساوی بر آنها اطلاق می‌شود. حال بر مبنای اشتراک لفظی که تبادر معنی ندارد، عند الاطلاق کلام مجمل می‌شود. و بر مبنای اشتراک معنوی هم همان جواب مرحوم آخوند داده می‌شود.

[البته ادّعی تبادر از سوی دو گروه مخالف به درد خودشان و مقامدین آنها می‌خورد، و برای مجتهد دیگر ارزش ندارد، من و شما خود باید اهل تحقیق و تتبع باشیم و موارد استعمال مشتقات گوناگون را لحاظ کنیم تا ببینیم آیا مطلقا خصوص متبادر است یا همه جا عموم متبادر است؟ و یا تفصیل در میان است؟]

۲- عدم صحّت سلب: در مقابل گروه قبلی که می‌گفتند: مشتق از فرد انقضائی صحّت سلب دارد و مبسوطا بیان شد [مثلا کسی که دیروز ضارب بود ولی امروز ضارب نیست، صحیح است که بگوئیم: زید لیس بضارب الیوم] اعمی‌ها می‌گویند مشتق از فرد انقضائی صحّت سلب ندارد بلکه صحّت حمل دارد. به این دلیل که امثال مضروب، مقتول،

ص: ۲۶۹

مکتوب، مصنوع، و ... به طور مساوی هم بر کسی که در حال اسناد و جری متصف به صفات مذکور باشد، و هم بر کسی که قبلاً متصف بوده و الآن منقضی شده اطلاق می شوند [مثلاً دیروز قتلی اتفاق افتاده ولی امروز یا صد سال دیگر می گوئیم: زید قاتل و بکر مقتول است، الآن هم به امام حسین، می گوئیم: ذبیح العطشان، قتیل العبرات و ... یا دیروز دو نفر زد و خورد کردند، امروز در محکمه شهود می گویند: فلانی ضارب و فلانی مضروب است، و هکذا جانی و مجنی علیه، الآن هم می گوئیم ادیسون مخترع برق است. فلانی کاشف کذا است. فلانی مؤسس فلان مؤسسه است و ...] پس نسبت به فردی هم که تلبس از او منقضی شده اطلاق مشتق حقیقی است و سلب غلط است. «صغری» عدم صحت سلب هم علامت حقیقت بودن است «کبری» پس فرد منقضی هم حقیقتاً مصداق مشتق است.

پس مشتق حقیقت در اعم است.

قوله: و الجواب: مقدمه مبادی و مواد و مصادر مشتقات مذکور و مانند آن [مثلاً ضرب، قتل و ...] دارای دو معنی هستند و در دو معنا استعمال می شوند:

۱- معنای مصدری و حدثی: ضرب یعنی زدن که فعل معینی است و حرکت بخصوصی است [بالا رفتن دست و فرود آمدن با شدت و ...] و از کسی صادر و بر دیگری واقع می شود و چند لحظه ای بیش نیست. یا قتل، یعنی کشتن که عملیات مشخصی است [گلو را فشردن، با شمشیر گردنش را زدن، با گلوله مغزش را متلاشی کردن، با آمپول به حیات او خاتمه دادن و ...] که از شخصی صادر و بر دیگری وارد و واقع می شود، و لحظه یا لحظاتی بیش نیست، بالاخره کار مذکور پایان می پذیرد.

۲- معنای اسم مصدری: معنایی که نتیجه المصدر و اثر حاصل از مصدر است، مثلاً قتل که به معنای نبود حیات و روح باشد نتیجه و اثر و مسبب کشتن و ازهاق و اخراج روح و قبض روح است. یا ضرب که به معنای تألم جسمانی یا کبودی بدن یا وقوع این فعل در خارج می باشد، مسبب و نتیجه زدن به معنای مصدری است. این معنا آنی و لحظه ای نیست و چه بسا سالهای سال و تا قیام قیامت باقی و برقرار باشد و هیچ گاه زائل و منقضی نشود. البته اطلاق قتل و ضرب و ... بر این معنای دوّم مجازی بوده و به علاقه سبب و

مسبب است. با این مقدمه می گوئیم: اینکه ملاحظه می کنید که مثل مضروب و مقتول و ...

از فرد منقضی عنه التلبس هم صحت سلب ندارد و بلکه برآن اطلاق می شوند، به خاطر آن است که از مبادی این ها معنای دوم یعنی اسم مصدری اراده شده و معنای مذکور کما کان باقی است و ذات پیوسته متصف به آن وصف است. پس از هزار سال این کتاب اثر ابن سینا است، این شخص فاقد روح است، آن دیگری واقع علیه الضرب یا دارای الم و درد است و ... و زوال و انقضائی پیش نیامده تا سخن از اطلاق حقیقی و مجازی پیش آید و در واقع مبادی مذکور از فعلیات نیستند بلکه از ملکات هستند که باقی و پایدار می باشند. اگر در همین جا زمانی فقدان روح یا وجدان تألم و ... از بین رفت، مثلاً معجزه موسوی آمد و بقره ای ذبح شد و با بدن مقتول بنی اسرائیلی تماس پیدا کرد و او زنده شد و روح به بدنش برگشت، یا دم مسیحایی باذن الله احياء الموتی نمود، یا در عصر رجعت انسانهای کاملی به حیات دوباره برگشتند، یا عزیری پیدا شد و امامه الله مائه عام ثم بعثناه و ... یا با دارو و درمان تألم جسمانی و کبودی بدن و ورم بدن و ... مداوا شد و به حالت طبیعی برگشت، آنگاه جا دارد بحث کنیم که آیا الآن عنوان مقتول و مضروب و ... برآن ذات حقیقتاً اطلاق می شود یا مجازاً؟ و گرنه تا اتصاف و تلبس باقی است، به طور قطع حمل صحیح و سلب غلط است.

[نکته: گرچه مبادی مشتقات به معنای اسم مصدری باشند مجاز است ولی فعلاً کاری نداریم که از مبدأ مشتق چه معنایی اراده شده؟ به چه نحوی اراده شده؟ ما از لحاظ هیئت مشتق بحث داریم و از این حیث فرقی نیست معنایی که از مصدر و مبدأ اراده می شود حقیقی باشد یا مجازی.]

و اما اگر از مبادی مذکور معنای حقیقی و مصدری آنها [عملیات مخصوص زدن و کشتن و ...] اراده شود باز دو فرض وجود دارد:

۱- اطلاق به لحاظ حال تلبس باشد نظیر جاء الضارب ای جاء الذی کان ضاربا یا مثلاً زید مقتول است یعنی زید آن کسی است که دیروز کشته شد، زید هو الذی قتل یا کان مقتولا و ... باز این اطلاق حقیقی است و بارها گفته شد که اطلاق مشتق به لحاظ حال تلبس همیشه حقیقت است، و از بحث خارج است.

ص: ۲۷۱

۲- اطلاق به لحاظ حال اسناد و جری باشد [که علی الفرض با حال تلّبس و اتّصاف تطابق ندارد بلکه اتّصاف قبل و اسناد بعد است، و لا فرق که با حال نطق تطابق داشته باشد که غالباً حال جری و اسناد همان حال نطق است، و یا تطابق نداشته باشد، مثلاً تلّبس دو روز قبل، اسناد به لحاظ یک روز قبل، نطق امروز باشد]

بحث ما در این فرض است و به این اعتبار وجدانا صحیح است بگوئیم که زید الآن مضروب یا مقتول نیست [الآن که در بیمارستان بستری است یا در سردخانه است و کاری روی او انجام نمی شود] یا زید الآن قاتل و ضارب نیست [الآن که در زندان و بازداشت به سر می برد و کاری انجام نمی دهد]. پس به آن ملاحظاتی که صحت سلب نداشت از بحث خارج اند، و به این لحاظ که مورد بحث ما است صحت سلب دارد، و صحت سلب هم علامت مجاز بودن است.

۳- دلیل سوّم و عمدۀ دلیل اعمی ها:

هنگامی که امام (ع) در مقام بیان مسئله ای از مسائل عقیدتی یا اخلاقی یا فقهی و ... برمی آید سه صورت دارد:

۱- برای شیعه و موالی خود بیان می کند، دلیل هم اقامه نمی کند. پیدا است که شیعی تسلیم است و تعبیر آن را می پذیرد و لو جهتش برای او روشن نباشد، و برای او بزرگترین حجّت خود امام (ع) است.

۲- گاهی برای اصحابش حکمی را بیان می کند و دلیل هم می آورد، باز اگر دلیل نمی آورد زراعه و محمد بن مسلم به روی چشم آن را می پذیرفتند ولی غرض از استدلال آن است که شیوه استنباط و استدلال را بیاموزد.

۳- گاهی در مقابل مخالفین مطلبی را بیان می کند و تعریض به آنها دارد و در مقام ردّ آنها مطلبی را ادّعا می کند و به منظور اسکات خصم به آیه یا اجماع مسلمین و یا حکم عقل قطعی استناد می کند در این مقام یا باید از برهان استفاده کند که فارق حق و باطل است و حقّ واقعی است و یا اگر خصم آن کشش را ندارد، باید از مسلمات و مشهورات و مقبولات خصم استفاده کند تا استدلال جدلی شود و ما نحن فیه از این قبیل است:

ص: ۲۷۲

با این مقدمه می‌گوئیم که ائمه (ع) در روایات فراوان (۱) فرموده‌اند: آن کسانی که مدّت مدیدی از عمر نامبارک خویش را در راه شرک و کفر و بت پرستی و انواع معاصی و فسوق و فجور و شرب خمر و ... صرف کرده‌اند، شایسته منصب رفیع و آسمانی امامت و خلافت نیستند. این سخن تعریض به زعمای صدر اسلام است یعنی خلیفه اول و دوم و سوم، شایسته مقام والای خلافت رسول اکرم (ص) و امامت مسلمین نیستند. برای اقناع خصم و اینکه به چه دلیل اینان لایق امامت نیستند. به آیه شریفه لا ینال عهْدی الظّالِمین استناد فرموده‌اند، به این بیان: خلفای ثلاث مشرک بودند، و مشرک ظالم است، و ظالم به عهد الهی و منصب امامت نائل نمی‌شود. حال هر یک از سه مطلب را بیان می‌کنیم:

الف) شرک آنها: به اجماع مسلمین آنها مدّت مدیدی از عمر خود را در بت پرستی به سر برده‌اند و این شرک در عبادت است.

ب) ظالم بودن مشرک: قرآن می‌گوید: إِنَّ الشُّرْكَ لظُلْمٌ عَظِيمٌ (۲). یعنی شرک ظلم بزرگی است و ظلم به نفس است، مشرک و کافر و عاصی به خود ستم می‌کنند.

ج) عدم نیل ظالم به امامت: قرآن فرموده: لا ینال عهْدی الظّالِمین (۳).

آنگاه به صورت قیاس منطقی می‌گوئیم:

خلفای ثلاث مشرک بودند «صغری». هر مشرکی ظالم است «کبری». پس آنان ظالم هستند «نتیجه». همین نتیجه صغرای قیاس بعدی واقع شده و کبری آنست که: و ظالم هم لایق منصب امامت نیست، پس آنان شایسته این منصب نیستند. [اگر لایق بودند که اولی نمی‌گفت: اقیلونی اقیلونی و لست بخیر کم و علیّ فیکم، دومی بیش از هفتاد بار نمی‌گفت:

لو لا علیّ لهلک فلان، و سومی را مسلمانان نابود نمی‌کردند] حال اعمی می‌گوید: این استدلال امام (ع) به آیه شریفه، بنا بر این است که مشتق [کلمه ظالمین] در اعم از ما تلّیس و ما انقضی حقیقت باشد، زیرا اگر در خصوص ما تلّیس حقیقت باشد این بیان تعریض به آنها نخواهد بود و آنها را ساکت نمی‌کند و دماغ آنها را به خاک نمی‌مالد. زیرا جا دارد آنها

۱- مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۰۲.

۲- سوره لقمان، آیه ۱۳.

۳- سوره بقره، آیه ۱۲۴.



ص: ۲۷۳

بگویند: ما هم قبول داریم که خلفای ناخلف مدّتی را به شرک و بت پرستی سپری کرده اند ولی همه این ها قبل از مشرف شدن آنان به شرف اسلام بوده و پس از اسلام آوردن و در هنگام تَمَمُّص به قمیص خلافت که مشرک نبودند، ظالم به نفس نبودند تا مشمول آیه لا یتألَّ عَهْدِی الظَّالِمِینَ باشند، پس باید حقیقت در اعمّ باشد تا هم اکنون هم در حقّ آنها ظالم اطلاق شود و تا قابل و لایق آن منصب نباشند.

قوله: و الجواب: مرحوم آخوند در جواب می فرماید: ما قبول نداریم که استدلال امام به آیه بر مبنای اعمّی ها باشد بلکه کاری می کنیم که هم مشتق حقیقت در اخص باشد و هم استدلال امام به آیه تامّ و تمام باشد.

برای بیان این مطلب لازم است نخست مقدمه ای را بیاوریم: به طور کلی عناوین و اوصاف و مشتقاتی که در خطاب مولی و در لسان دلیل در موضوع حکم اخذ و اعتبار می شوند به سه دسته تقسیم می شوند:

۱- عناوینی که هیچ نقش و دخلی در موضوع الحکم ندارند نه تمام الموضوع هستند، نه جزء الموضوع و نه علت تامّه حکم می باشند و نه جزء علّت آن، بلکه صرفاً و صددرصد عنوان مشیر و معرّف هستند. یعنی بدین وسیله به موضوع واقعی حکم اشاره می شود.

مثلاً در روایات آمده: شخصی از امام می پرسد: معالم دینم را از چه کسی بگیرم؟ به که مراجعه کنم؟ امام (ع) می فرماید: علیک بهذا الجالس «زراره» یعنی از این آقائی که آنجا نشسته احکام دینت را بگیر، حال عنوان جالس ذکر شده ولی هیچ موضوعیتی ندارد، آنکه تمام موضوع است عدالت و وثاقت و خبرویت زراره است که سبب ارجاع امام (ع) به او می شود.

سؤال: پس چرا همان موضوع واقعی را ذکر نکرد و عنوان مشیر را آورد؟

جواب: برای اینکه موضوع واقعی نزد مخاطب به این عنوان مشیر معهود و شناخته شده است نه به عنوان آقای زراره یا آقای فلان. لذا از عنوان معهود استفاده فرمود.

۲- عناوینی که در موضوع الحکم نقش دارند و مبادی این مشتقات علّت واقعی حکم و تمام الموضوع آن هستند و تنها عنوان مشیر نیستند بلکه موضوعیت دارند. منتهی حدوثاً

ص: ۲۷۴

نه بقاء. یعنی در اصل حدوث و تحقّق فلان حکم باید فلان عنوان باشد. ولی پس از آن حکم کما کان باقی است مبدأ مذکور باقی باشد یا زائل شود، مثلاً برای تحقّق وجوب قطع ید، وجوب اجراء حدّ و ... باید عنوان سرقت و شرب خمر و ... محقّق شود و یک لحظه بر شخص عنوان سارق و شارب الخمر و ... صدق کند ولی در بقاء حکم مذکور نیازی به صدق فعلی نیست. بلکه همان صدق ماضی و به اعتبار گذشته هم کافی است.

۳- عناوینی که در موضوع الحکم نقش دارند و برای همین جهت در لسان دلیل اخذ شده اند ولی به مجرد اینکه زمانی ذات متلبس به این وصف شد کافی نیست. به عبارت دیگر حدوث تنها کافی نیست. بلکه در بقاء هم حکم تابع آن عنوان است. به بیان دیگر: عنوان مذکور هم علت حکم است حدوثاً و هم تمام الموضوع آن است بقاء، بگونه ای که حکم وجوداً و عدماً دائر مدار صدق آن عنوان است. مادامی که آن عنوان باشد حکم هست و همین که منتفی شد حکم هم ناپود می شود مثل عنوان عالم، مجتهد، عادل و ... که تا این عناوین بر کسی صادق باشد اکرامش واجب، تقلیدش جایز، شهادتش پذیرفتنی است و به مجرد سلب و انقضاء آن عناوین این احکام هم مسلوب است.

قوله: اذا عرفت هذا: با توجه به مقدمه مذکور می گوئیم:

در آیه مورد بحث (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) بی تردید عنوان ظالم از قسم اول از اقسام مذکور در مقدمه نیست تا صرفاً عنوان مشیر باشد و از قبیل: عليك بهذا الجالس باشد بلکه قطعاً موضوعیت داشته و تمام علت عدم لیاقت کسانی برای امر خلافت و زعامت مسلمین عبارتست از ظلم و ستم آنان، و تعلیق حکم بر وصف مشعر به علیت است یعنی ظلمه و ستمگران به لحاظ اینکه ظالم هستند لایق نیستند. نه به لحاظ اینکه فلان بن فلان است.

بلکه عنوان مذکور یا از قبیل قسم ثانی است. یعنی از عناوینی است که یک بار که ذات متّصف به این صفات و معنویات به این عناوین شد برای همیشه حکم می آید چه وصف و عنوان مذکور هم حقیقتاً باقی باشد یا از بین رفته باشد. یعنی همین که فردی یک لحظه و یک بار در تمام دوران عمر ظالم و مشرک بود برای همیشه از منصب امامت محروم است اگرچه

ص: ۲۷۵

بعدها جبران بکند و توبه بنماید و ...

و یا از قبیل قسم ثالث است یعنی از عناوینی است که حکم دائر مدار آن عنوان است و مادامی که عنوان باشد حکم هست و همین که عنوان نابود شد حکم هم نابود می شود [مثل عالم- عادل- فاسق و ...] و در مثال ما تا زمانی که حقیقتا عنوان ظالم صادق باشد محرومیت از خلافت هم جاری می شود و اگر عنوان ظالم صدق نکند محرومیت و عدم نیل هم از بین می رود، پس مادامی و مقطعی است.

آنگاه استدلال اعمی به این دلیل سوّم [یعنی اخباری که در ضمن آنها امام (ع) تمسک به آیه کرده] بنا بر احتمال دوّم [که ظالم از قبیل قسم ثالث باشد] تمام است، به بیان دیگر محرومیت، وقتی است که آن سه نفر ظالم باشند و امام (ع) طبق ظاهر حدیث آنها را ظالم دانست و فرمود: اینان مشمول آیه شریفه هستند و هم اکنون و بعد از اسلام و در حین تصدی امر زعامت هم محرومند چون ظالم اند.

و این با مبنای اعمی می سازد که بگوئیم: ظالم در اعم از فرد تلبسی و فرد انقضائی حقیقت است، تا الآن و حین تصدی هم حقیقتا بر آنها ظالم اطلاق شود و صدق کند تا مشمول آیه باشند، ولی اگر اخصی شدیم و گفتیم: مشتق در خصوص فرد تلبسی حقیقت است استدلال مذکور [استناد امام به آیه] جدلی و اسکاتی نخواهد بود و موجب سرکوب کردن خصم نمی شود، زیرا جا دارد خصم بگوید: آن سه نفر قبلا ظالم بودند ولی به هنگام تقمص به قمیص خلافت که ظالم نبودند و حقیقتا بر آنها عنوان ظالم اطلاق نمی شود، پس مشمول آیه نیستند در نتیجه محروم نیستند.

بنابراین ناچاریم بگوئیم: امام (ع) مشتق را در اعم بکار برده و این دلیل بر اعم است نه اخص.

قوله: ظاهرا: [نکته: اینکه تعبیر به ظاهرا کرده اند برای آنست که به عقیده ما آن سه نفر در هنگام تصدی امر خطیر خلافت نیز در واقع کما کان ظالم و ستمگر بودند و بالفعل متّصف به این صفت بودند، و گرنه آن سخنان یاوه چه بود که خلیفه ثانی در لحظات احتضار اشرف کائنات و گل سرسبد انسانیّت به زبان آورد؟! آن تشکیل سقیفه و انتخاب

ص: ۲۷۶

خلیفه و نادیده گرفتن حدیث متواتر غدیر چه بود؟! آن ظلم و ستمها بر بضعه الرسول و سیده نساء العالمین چه بود؟ آن بدعتها در دین چه بود؟! آن تبعیضات نژادی و قومی چه بود؟! و ... ولی در ظاهر و طبق عقیده اهل سنت اینان در هنگام قبول خلافت ظالم نبودند، و لذا ظاهرا فرموده]

قوله: و امّا اذا: پس استدلال اعمی بنا بر احتمال سوّم بود، و اما اگر احتمال دوّم را در نظر بگیریم و بگوئیم که وصف عنوانی ظالم از عناوینی است که آنی ذات متصف به آنها شد، برای همیشه حکم می آید و برای ابد محرومیت پیدا می کند. در هنگام تصدی امر خلافت توبه کرده باشد یا نه، عنوان ظالم فعلا بر او صدق بکند یا نه، دیگر نوبت نمی رسد به اینکه آیا مشتق حقیقت در اعم است یا اخصّ. طبق احتمال مذکور، استناد امام به آیه، به نزاع اخصّی و اعمی در باب مشتق ارتباطی ندارد. و چون این احتمال هم هست و هیچ قرینه ای بر احتمال قبلی در میان نیست می گوئیم: «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» پس اعمی از دلیل سوّم طرفی نیست.

[مضافا به اینکه جا دارد کسی بگوید: برفرض که استناد امام به آیه بنا بر احتمال ثالث باشد و امام (ع) مشتق را بر اعمّ اطلاق کرده باشد، ولی اطلاق و استعمال اعمّ است از اینکه به نحو حقیقت باشد یا به نحو مجاز و به علاقه ما کان باشد و مدّعی شما را که وضع و حقیقت بودن است، اثبات نمی کند]

قوله: لو لم نقل: در قدم قبلی روی احتمال تکیه کرده و استدلال اعمی را ابطال کردیم، اینک قدم بعدی را برداشته و می گوئیم: نه تنها احتمال ثانی هم موجود است و نه تنها احتمال ثالث قرینه ندارد، بلکه قرینه بر احتمال ثانی وجود دارد که موجب تعیین آن گردیده و این اخبار را از ما نحن فیه اجنبی می کند. و آن عبارتست از قرینه مناسبت حکم و موضوع، بیان ذلک:

آیه شریفه «إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (۱) از آغاز تا انجام، برای بیان جلالت و عظمت مقام و

ص: ۲۷۷

منصب امامت و خلافت و زعامت مسلمین آمده است. و اینکه منصب الهی امامت در میان همه منصبهای آسمانی و الهی (از قبیل منصب عبودیت که خدا به کسی عبدی بگوید، و منصب نبوت و رسالت و منصب صفوت یا خلت و ... که به آدم و ابراهیم و ... داده شده) منصب ویژه ای است که به هر کسی داده نمی شود. و هر عبدی نبی نیست و هر نبی رسول نیست. هر رسول امام نیست، امامت یک موقعیت ویژه و ممتاز است که به انگشت شماری از انسانها داده شده است.

و جناب ابراهیم خلیل برابر آیه شریفه به کلماتی مبتلا شد آزمایش با مال که برای شنیدن مجدد سروش غیبی «سَبَّوحٌ قَدَّوسٌ رَبُّنا وَ رَبُّ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ»، تمام ما یملک خودش را تقدیم کرد، یا برای جلب رضای پروردگار و امثال امر او تمام بتها را شکست و درون آتش رفت. «قَالُوا حَرِّقُوهُ وَ انصُرُوا آلِهَتَكُمْ»، هجرت زن و فرزند را تحمیل کرد. «رَبَّنَا إِنِّي أَسِيكُنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِعَوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ»، اسماعیل نوجوان را به مسلخ برد تا در راه دوست قربانی کند: «يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ»، از عهده این امتحانات سربلند بیرون آمد و آن کلمات را به اتمام رساند. آنگاه خطاب آمد: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»، یعنی الآن لیاقت یافتی که امام و رهبر و ولی امر مردم باشی، و این همه پس از رسیدن به مقام نبوت و خلت و فتح الفتوحاتی بود و ابراهیم خلیل کرده بود.

و بر اساس روایتی که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ذیل آیه مذکور نقل کرده می خوانیم: فی الکافی عن الصادق (ع) انّ الله عزّ وجلّ اتخذ ابراهیم عبدا قبل ان يتخذہ نبیا و انّ الله اتّخذہ نبیا قبل ان يتخذہ رسولا، و انّ الله اتّخذہ رسولا قبل ان يتخذہ خلیلا، و انّ الله اتّخذہ خلیلا قبل ان يتخذہ اماما، فلما جمع له الاشياء قال: إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا، قال (ع): فمن عظمها فی عین ابراهیم قال: وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي، قال لا ینال عهدی الظالمین، قال: لا یكون السفیه امام التقی (۱).

و در رابطه با ائمه اطهار (ع) هم در لسان ادعیه و زیارات و روایات می خوانیم: چه بلیات سنگین و کمرشکنی فراراه آنها بود که از تمام آنها به خوبی فارغ شده و آنها را سر

ص: ۲۷۸

سرافرازانه پشت سر نهادند و لایق منصب امامت گردیدند، در دعای ندبه می خوانیم:

فشرطت علیهم الزهد فی هذه الدنيا الدنیه و زخرفها و زبرجها، فشرطوا لك ذلك فعلمت منهم الوفاء به فقبلتهم و قربتهم و قدّمت لهم الذکر العلیّ و الثناء الجلیّ و اهبطت علیهم ملائکتک و رفدتهم بعلمک و جعلتهم الذریعه الیک و الوسيله الی رضوانک ...،

و در زیارت جامعه ائمه المؤمنین می خوانیم:

و انتم بین صریح فی المحراب قد فلق السیف هامته و شهید فوق الجنازه قد شکت اکفانه بالسهم و قتل بالعراء قد رفع فوق القناه رأسه و مکبل فی السجن قد رضت بالحديد اعضائه و مسموم قد قطعت بجرع السم أعاؤه ...

پس امر زعامت مسلمین پس از نبی اکرم خطیرترین امر و رفیع ترین منزلت و والا-ترین مقام است آنگاه لازمه داشتن چنین مقام عظیمی آنست که پوشنده این لباس و متصدی شونده این منصب در هیچ برهه ای از تاریخ زندگی اش دارای هیچ نقطه سیاه و تاریکی نباشد و لحظه ای هم متّصف به ظلم و شرک و کفر نشود، به گونه ای که یک بار انحراف و لغزش کافی است که برای همیشه او را از نیل به این منصب محروم سازد [و ما در مباحث اعتقادی مسئله عصمت انبیاء و ائمه (ع) را از همین راه ثابت می کنیم که آنان برای هدایت خلق آمده اند. پس خود باید پاک و پاکیزه و از هر نقص و ضد ارزشی منزّه و به همه صفات حسنه و ارزشها آراسته باشند. تا مردمان از آنها پیروی کنند. و آنان اسوه و الگوی مردمان باشند و اگر مختصر گناه و لغزش و سوء سابقه ای داشته باشند از انظار می افتند و کسی به امر و نهی آنان گوش نمی دهد. و نقض غرض پیش می آید، برای تأمین غرض از ارسال رسل و نصب ائمه (ع) قانون لطف ایجاد می کند که آنان دارای مقام عصمت باشند تا اسوه باشند، و نه تنها خود آنها پاک و مطهر باشند بلکه آباء و اّمهات و اجداد و جدّات آنان نیز پاک باشند و نور پاک آنان در اصلاّب شامخه و ارحام مطّهّره واقع شده باشد و به انجاس جاهلیت و شرک و کفر متنجّس نباشند. طاهر و مطّهّر می تواند مطّهّر باشد.] به ویژه اینکه از امامت به عهدی تعبیر شده که اضافه به خداوند دارد و عهد الهی است.

نتیجه: قرینه مناسب حکم و موضوع ایجاب می کند که یک لحظه ستمکاری بر

خویش، یک عمر محرومیت از امامت را به دنبال خود یدک بکشد. و این همه با احتمال ثانی دمساز است و احتمال ثالث را نفی می کند و در نتیجه اخبار مذکور و آیه مذکوره در ضمن آنها از مبحث مشتق اصولی اجنبی است.

قوله: ان قلت: مستشکل می گوید: ما نیز این حرفها را قبول داریم که آیه در مقام بیان جلالت قدر و منزلت امامت است. و لکن سخن ما اینست که امام (ع) در ردّ خلافت سه خلیفه و اثبات بی لیاقتی و بی کفایتی آنان به قرینه مقامیه و مانند آنان تمسک نکرد تا مجازا کلمه ظالم را بر آنان اطلاق کرده و به قرینه مذکور این استعمال صورت گرفته باشد. بلکه ظاهر امر اینست که امام (ع) به عنوان ظالم استناد نمود و روی آن تکیه کرد، آن هم ظهور وضعی و بدون قرینه، یعنی فرمود: عهد خدا به ظالمین نمی رسد «کبری» و اینان ظالم اند «صغری» پس این ها محرومند، یعنی بر آنان عنوان ظالم را اطلاق کرد، و این جز با مبنای اعمی و قول به وضع مشتق للأعم سازگار نیست، و موجب الزام خصم نمی شود. بلکه جای اعتراض و چون چرا باقی می ماند ...

قوله: قلت: أُولَا قبول نداریم که استدلال به ظهور وضعی آیه باشد. بلکه آنچه مسلم است استدلال به اصل ظهور است که ظاهراً متبع و حجّت است و بناء عقلاء پشتوانه آن است. اما لزومی ندارد که حتماً به ظهور وضعی باشد. با ظهور مع القرینه هم می سازد.

ثانیا بر فرض قبول استدلال به ظهور وضعی می گوئیم: چه مشتق مذکور در آیه یعنی عنوان ظالم، از قسم ثالث از اقسام عناوین مأخوذه در موضوعات احکام باشد و چه از قسم ثانی باشد مجازی پیش نمی آید، بلکه در هر حال حقیقت است، نهایت بنا بر قسم ثالث و وضع للأعم، به لحاظ حال اسناد و جری هم حقیقت است ولی بنا بر احتمال ثانی که یک آن متّصف بود و حالا نیست، به لحاظ حال جری مجاز است [البته ظاهراً] ولی چه داعی داریم که به لحاظ حال اسناد مشتق را بر ذات حمل کنیم، بلکه به لحاظ حال اتّصاف و تلبس این حمل را انجام می دهیم، و می گوئیم منظور آیه اینست: کسی که ظالم و ستمگر باشد و لو یک آن، آن هم و لو در زمان گذشته، برای همیشه محروم است پس لا ینال عهدی الظالمین ای من کان ظالماً و لو آناً من الآنات.

ص: ۲۸۰

[نکته: در آغاز دلیل سوّم اعمیها مرحوم آخوند فرمودند: تأسیا بالنبی (ص)، این جمله مورد بحث محشّین بزرگوار واقع شده و مرحوم مشکینی فرموده: لم اظفر باستدلاله (ص) بهذه الآیه علی عدم نیل الظالم للخلافه لکنه لا یدلّ علی عدم الوجود و هو اعلم بما قال، و ظاهرا نظر مرحوم آخوند به روایاتی است که در مجمع البیان جلد اول ص ۲۰۲ و در تفسیر البرهان ج ۱ ص ۱۴۷ تا ۱۵۱ بیان شده است.]

قوله: و منه: یکی از تفصیلات در باب مشتق آنست که: اگر مشتق محکوم به باشد مثل زید ضارب حقیقت در اخص است ولی اگر محکوم علیه باشد حقیقت در اعم است. برای بخش دوّم به دو آیه حدّ سرقت و حدّ زنا استدلال کرده که قرآن می گوید: السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۱) و می فرماید: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (۲) که در این دو آیه بر فردی که در گذشته سرقت یا زنا کرده اطلاق سارق و زانی و ... شده است.

پس مشتق حقیقت در اعم است.

چند جواب:

۱- از مطلبی که اخیرا در رابطه با عنوان ظالم گفته شد، جواب این تفصیل هم داده می شود که این اطلاق به لحاظ حال تلبس است نه حال اسناد و جری.

۲- این اطلاق حد اکثر استعمال را می رساند که اعم از حقیقت و مجاز است.

۳- تفصیل مذکور مستلزم تعدّد وضع است یعنی کلمه سارق اگر مبتدا بود برای اعم و اگر خبر بود برای اخص باشد، و احدی به آن ملتمز نیست.

۴- همیشه که مشتقات در کلام رکن نیستند و مسند الیه یا مسند به واقع نمی شوند. گاهی هم فضله هستند مثل حال و تمیز و ... در «رأیت زیدا سارقا یا زانیا و ...» در تفصیل شما وضع این گونه مشتقات روشن نشد.

قوله: و من مطاوی: گرچه ما همه اقوال و تفصیلات در مسئله مشتق و ادله آنها و نقد و بررسی این ادله را در کفایه نیاوردیم، ولی از مطالبی که در مبحث اصلی مشتق [قول اخص و اعم و ذکر ادله آنها] و از مباحث مقدماتی مشتق [مخصوصا مقدمه چهارم] آوردیم،

۱- سوره مائده، آیه ۳۸.

۲- سوره نور، آیه ۲.



ص: ۲۸۱

وضع بقیه اقوال نیز روشن می شود و چون بنای ما هم بر اختصار است از طرح آنها صرفنظر می کنیم. علاقه مندان می توانند به کتب مطوله اصولی مراجعه کنند (۱).

---

۱- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۸۱-۷۵؛ و الفصول الغریبه، ص ۶۲-۵۸؛ و هدایه المسترشدين، ص ۹۰-۸۱؛ و بدائع الافکار، ص ۱۸۱-۱۷۲؛ و مفاتیح الاصول، ص ۱۹-۱۳.

ص: ۲۸۲

## مباحث پایانی مشتق

## اشاره

قوله: بقی امور: مجموع مطالب باب مشتق در سه بخش خلاصه می شود:

بخش اول: مباحث مقدماتی که طی شش امر گذشت.

بخش دوم: مبحث اصلی که مجموعه هشت قول در این باب فهرست وار ذکر شد و دو قول هم که عمده بود با ذکر دلیل بیان شد و مختار آخوند (ره) این شد که: مشتق در خصوص فرد تلبسی حقیقت است.

بخش سوم یا بخش پایانی: در این قسمت شش امر دیگر مطرح است که حاوی یک سلسله نکات منطقی و ادبیاتی و اصولی و فلسفی است.

## الف) امر اول

امر اول از امور باقیمانده درباره بساطت و ترکیب معنای مشتق است:

آیا مشتقات دارای معنای مرکب هستند یا بسیط؟ [مرکب یعنی چیزی که دارای اجزاء است و بسیط یعنی چیزی که دارای اجزاء نیست.] دو نظریه در این باب مطرح است:

۱- مشهور منطقه می گویند: مشتق دارای معنای مرکب است، مثلاً ناطق یعنی ذات ثبت له النطق، کاتب یعنی شیء له الکتابه، ضاحک یعنی شیئی یا ذات له الضحک و ...

۲- محقق شریف در پاره ای از حواشی خود مدعی شده که مشتقات دارای معنای بسیط هستند وی گفته: ما نیز قبول داریم که باید ذاتی مثلاً «زید» باشد و مبدئی مثلاً «علم» باشد و ذات هم به این مبدأ متلبس و متصف بشود تا بتوانیم وصف عنوانی عالم را از ذات انتزاع و بر ذات حمل کنیم. ولی خود این وصف عنوانی که دارای معنای بسیط است نه مرکب، حاکی از حیث عالمیت است و دال بر وصف مذکور است کاری به ذات ندارد.

ص: ۲۸۳

[همان طوری که در فارسی با یک کلمه از آن ترجمه و تعبیر می شود، مثلاً می گوئیم: دانا- توانا و ...]

سؤال: منشأ این نزاع چیست؟

جواب: مشهور منطقه، در تعریف «فکر» گفته اند:

الفکر ترتیب امور معلومه لتحصیل امر مجهول (۱) یعنی فکر عبارتست از اینکه: انسان دو یا چند امر معلوم را با ترتیب خاص کنار یکدیگر قرار دهد تا توسط آنها به یک حقیقت مجهول دست یافته و آن را به معلوم بدل سازد. فی المثل در بخش تصدیقات و معلومات تصدیقی، فکر آنست که صغری و کبری مناسبی را کنار هم گذاشته و از آنها به نتیجه ای برسد، مانند العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث، و در بخش معلومات تصویری جنس و فصل مناسبی را کنار هم قرار داده و از آنها به یک مجهول تصویری برسد، مانند حیوان ناطق که معرف انسان است.

اشکال تعریف: در این تعریف کلمه «امور» آمده که جمع امر است، و جمع نزد منطقه اقلاد بر دو نفر صدق می کند و از ناحیه کثرت لا بشرط است که حدّ و حصری ندارد. و نزد نحوی ها هم به قولی اقل جمع دو چیز است [الاثان و ما فوقهما جماعه] و به قول مشهور جمع از سه به بعد را شامل است. پس ظاهر کلمه امور آنست که: از دو امر یا بیشتر مدد گرفته و به مجهولی برسیم، و امر واحد یا مفرد کافی نیست. (از صغرای تنها یا کبری تنها نمی توان به نتیجه رسید. از جنس تنها یا فصل تنها یا عرض خاصه تنها، نمی توان مجهولی را معلوم کرد.) درحالی که این مطلب دو ماده نقض دارد:

۱- حدّ ناقص: آنست که از جنس بعید و فصل قریب [الانسان جوهر ناطق] و یا از فصل قریب تنها [الانسان ناطق] تشکیل شود، و آنجا که از فصل تنها حدّ ناقص درست کرده و چیزی را تعریف می کنیم، فصل تنها یک امر است نه امور، پس تعریف فکر این نوع از حدّ را شامل نیست و جامع افراد نیست.

۲- رسم ناقص: آنست که از جنس بعید و عرض خاصه [الانسان جوهر ضاحک] و یا

۱- شرح مطالع، ص ۱۱.

ص: ۲۸۴

از عرض خاصه تنها تشکیل شود (الانسان ضاحک) در این فرض هم تعریف به یک امر صورت گرفته نه به امور. و از یک معلوم به مجهول رسیدیم نه دو یا چند امر. پس تعریف فکر باز هم جامع افراد نیست. پس باید در تعریف فکر بگوئیم: الفکر ترتیب امر او امور معلومه ... (۱)

جواب قطب: قطب الدین رازی در شرح مطالع از دو ماده نقض مذکور جواب داده و مدعی شد که تعریف جامع افراد است. به این بیان که: ناطق و ضاحک اگرچه در ظاهر مفرد و یک کلمه و یک امر است و امور نیست ولی در باطن مرکب و امور است. زیرا ناطق یعنی شیء له النطق پس مرکب از ذات و وصف است و این موصوف و صفت دو چیز هستند که در تعریف اخذ شده اند پس باز هم در واقع امور در کار است و تعریف کامل است.

اعتراض محقق: محقق شریف در حاشیه شرح مطالع به جواب شارح اعتراض کرده و فرموده: اینکه شما شیء و ذات را در معنای مشتق اخذ می کنید، منظورتان از شیء چیست؟

آیا مراد مفهوم شیئی یا شیئی به حمل اولی ذاتی است؟ [یعنی معنایی که از کلمه شیء به ذهن می آید].

یا مرادتان مصداق شیئی یا شیئی به حمل شایع است؟ [یعنی افراد خارجی شیء که انسان و فرس و ... باشد]. هر کدام که باشد محذور و تالی فاسد دارد و لذا نمی توان شیء را در معنای مشتق بکار برد.

اگر منظورتان مفهوم شیء است لازمه اش آنست که در مثل الانسان ناطق اشکال پیدا شود.

بیان ذلک: ناطق بر مسلک مشهور فصل و ذاتی انسان است، و مفهوم شیء مثل مفهوم ممکن و ... از اعراض عامه اشیاء است و بر هر شیء مادی و مجرد، جامد و غیر جامد اطلاق می شود. اگر این معنای عرضی در معنای ناطق داخل شود، مستلزم دخول عرضی

ص: ۲۸۵

عام در ذاتی است، مستلزم تقوّم ذاتی به عرضی است، و این هر دو از محالات هستند زیرا عرضی قسیم و مقابل ذاتی است و قسیم شیء چگونه می‌تواند قسم الشیء و جزء شیء باشد؟ عرضی، بیرون از ذات است و فصل، داخل ذات است و مباین چگونه جزء مباین شود؟ و خارجی چگونه داخلی گردد. و نیز ذاتی از حیث رتبه جلوتر از عرضی است و کیف یعقل که یک امر عرضی مقوّم یک امر ذاتی باشد؟ ذاتی مقوّم به عرضی باشد؟ همه این‌ها سر از تناقض درمی‌آورد و از محالات است. پس نمی‌توان گفت که مفهوم شیء در معنای مشتق داخل است.

و اگر مراد مصادیق شیء باشد لازمه اش آنست که: در مثل الانسان ضاحک و کاتب و ...

محدور و تالی فاسد درست شود. بیان ذلک، بلاشک قضیه مذکور یک قضیه ممکنه خاصه است. ولی اگر مصادق شیء داخل شود «الانسان ضاحک» عبارت می‌شود از: الانسان شیء له الضحک، ای الانسان انسان له الضحک چون مصادق شیء در اینجا خود انسان است و قضیه مذکور سر از یک قضیه ضروریه درمی‌آورد. چرا که ثبوت الشیء لفسه ضروری و سلبه عن نفسه محال، آنگاه یلزم انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه و این نیز محال است. زیرا تناقض دارد (۱).

نتیجه: نمی‌توانیم شیء و ذات و موصوف را در معنای مشتق داخل کنیم. پس مشتق معنای بسیط دارد نه مرکب. این بود ملخص اشکال محقق شریف از زبان بعض الاعاظم (۲).

قوله: و قد اورد: مرحوم صاحب فصول در مقام دفاع از مشهور و ردّ اعتراض محقق شریف برآمده و فرموده: ما هریک از دو شق را اختیار کرده و به اشکال شما جواب می‌دهیم:

در قدم اول، شق اول را اختیار کرده و می‌گوییم: مفهوم شیء در معنای مشتق دخیل است. شما گفتید که این امر مستلزم آنست که در مثل الانسان ناطق یک عرضی عام در ذاتی داخل شود و ذاتی به امر عرضی مقوّم باشد و هما محالان، در جواب می‌گوییم:

۱- شرح مطالع، ص ۱۱، حاشیه کتاب.

۲- بدائع الافکار، ص ۱۷۴؛ و الفصول الغریبه، ص ۶.

ص: ۲۸۶

ذاتی و فصل بودن ناطق براساس عرف و اصطلاح منطقه است که آن را ممیز جوهری انسان دانسته و توسط آن به حیث ذاتی انسان اشاره می کنند و کاری به خود ذات ندارند.

خلاصه اینکه در اصطلاح منطقه مفهوم شیء در معنای ناطق اخذ نشده است ولی بحث ما فعلا در معنای لغوی و وضعی کلمه ناطق است و اینکه در عرف اهل لغت عرب به چه معنا است و از این لحاظ هیچ مانعی ندارد که واضع لغت عرب کلمه ناطق را برای شیء له النطق وضع کرده باشد و محذور پیش هم لازم نمی آید، زیرا دخول عرضی در ذاتی باب ایساغوجی نیست بلکه دخول عرضی در معنای لغوی کلمه است و اینکه محال نیست.

خلاصه اینکه ناطق منطقی غیر از ناطق لغوی است و اشکال محقق شریف مربوط به ناطق منطقی است، و بحث ما در ناطق لغوی است (۱).

قوله: و فیه: مرحوم آخوند از محقق شریف دفاع کرده و به اعتراض فصول جواب می دهند:

ما قطع داریم که کلمه ناطق و مانند آن [صاهل، خائر، ناهق، مفترس، لاهت و ...] به همان معنایی که در لغت داشته و برای آن وضع شده بود، در منطق بکار رفته و فصل واقع شده و منطقی هیچ دخل و تصرفی در معنای آن نکرده. زیرا ناطق که از اصطلاحات منطقی و از معقولات ثانیه منطقی نیست. عنوان معرف و حجت، تصور و تصدیق، کلی و جزئی، جنس و فصل و عرضی و ...، قیاس و تمثیل و ...، برهان و جدل و ... از عناوین منطقی است:

ولی امثله ای از قبیل: انسان، حیوان، ناطق، ضاحک، ماشی و ... از عناوین منطقی نیست تا اصطلاح جدیدی بوجود آید. آنگاه اگر معنای ناطق همان معنای لغوی است می گوئیم: در منطق که نتوانستیم شیء را در معنای آن داخل کنیم، چون مستلزم دخول عرضی در ذاتی بود. پس کشف می کنیم که در اصل لغت هم ناطق همان حیث وصف شیء را بیان می کند و کاری به ذات ندارد و شیء یا ذات در معنای آن دخیل نیست.

قوله: و التحقیق: پس از ردّ جوابیه صاحب فصول، خود مرحوم آخوند آستین بالا زده و تحقیقی کرده و از اعتراض محقق شریف جواب جانانه ای می دهند،

مقدمه: فصل در تقسیمی دو نوع است.

۱- فصل حقیقی فلسفی: عبارتست از چیزی که در واقع و نفس الامر [چه ما بشناسیم یا نه] ذاتی شیء بوده و ممیز جوهری آن از اشیاء و ماهیات دیگر است و شیئیت شیء در گرو آن است و اگر بود این شیء هست و الا فلا، مثلا نفس ناطقه و روح الهی اگر در کالبد ما انسانها باشد ما انسانیم و گرنه جمادی و جسم بی جانی بیش نیستیم.

۲- فصل مشهوری منطقی: عبارتست از اینکه: هر ماهیت و ذاتی دارای یک سلسله اعراض خاصه است ولی نوعا برخی از اعراض آن از بعض دیگر بارزتر و ظاهرتر است [فی المثل در مورد انسان به قولی: اظهر الخواص او اراده است و انسان موجودی مرید است، به قولی بارزترین خصیصه او نطق است و انسان موجودی ناطق است و ...] آنگاه منطقی اظهر الخواص یک حقیقت را گرفته و به جای فصل حقیقی بکار می برد و لازم الفصل را بجای خود فصل به کار می برد و احکام فصل را بر آن مترتب می کند.

با این مقدمه می گوئیم: امثال ناطق و ... که فصل حقیقی و فلسفی انسان و ... نیستند تا شما اعتراض کنید که دخول مفهوم شیء در معنای ناطق مستلزم دخول عرضی در ذاتی است، این ها ذاتی حقیقی نیستند، بلکه لازم الذاتی هستند، اظهر خواص ذات هستند، و فصل منطقی هستند که از آن به جای فصل حقیقی استفاده می شود.

سؤال: چه دلیلی دارید بر اینکه ناطق فصل حقیقی نیست؟

جواب: مرحوم مشکینی در حاشیه مطالبی دارند که با تکمیل راقم سطور این گونه عرضه می شوند:

ناطق از نطق گرفته شده است. نطق یا نطق ظاهری (تکلم) است و یا نطق باطنی (ادراک کلیات) اگر نطق ظاهری (تکلم) باشد از کیفیات مسموعه خواهد بود و کیفیات با همه اقسامش از اعراض است. و اگر نطق باطنی یا علم و ادراک باشد، در باب علم، اقوالی وجود دارد:

بر مسلک صدر المتألهین علم از مقوله وجود و یک حقیقت مجرده نوریه است که در مرتبه معینی از مراتب طولی و تشکیکی وجود قرار دارد، و وجود با همه مراتبش قسیم

ص: ۲۸۸

ماهیت است نه عین یا جزء آن، و بر مسلک مشهور مشائین علم از مقوله کیفیات نفسانیه است، بر مسلک فخر رازی از مقوله اضافه است، بر مسلک دیگر از مقوله انفعال است، بعضی علوم از مقوله فعل و علم فعلی اند ولی هرچه که باشد از اعراض و مقولات عرضیه است نه از ذاتیات و اجناس و فصول. پس هرطور محاسبه شود ناطق عرض خاصه انسان است نه فصل حقیقی او.

سؤال: مناطقه در چه مواردی از لازم الفصل به جای فصل استفاده می کنند؟

جواب: هنگامی که فصل حقیقی شیء را نشاناسد.

سؤال: آیا اصولاً شناخت فصل حقیقی و فلسفی اشیاء میسر است؟

جواب: خیر، در جای خود در مباحث منطقی، فلسفی و اصولی مقرر شده که فصل حقیقی را به جز علام الغیوب [و کسانی که خدا این علم را به آنها داده باشد] کسی نمی تواند بشناسد، یا بر مسلک حکمت متعالیه که: فصول حقیقی اشیاء را انحاء و جودات و سنخی از وجود خارجی دانسته و حقیقت وجود و کنه آن برای ما قابل شناخت نیست. (۱)

مفهومه من اعرف الاشیاء و کنهه فی غایه الخفاء (۲)

معرفت فصل حقیقی در گرو معرفت اجناس و فصول اشیاء و تمیز آنها از اعراض عامه و خاصه است و این کاری شبه محال و در سرحد محال است که بزرگان فن در جای جای کتب خویش بدان اعتراف کرده اند (۳)

قوله: و لذا: با توجه به اینکه ناطق فصل حقیقی نیست و اصولاً فصل حقیقی قابل شناخت نیست گاهی منطقی ها در تعریف بعضی اشیاء دو امر در عرض هم و متساوی النسبه را ذکر می کنند، فی المثل در تعریف حیوان می گویند «حیوان موجود مادی ای است که هم حساس است و هم دارای حرکات ارادی است، و اگر این دو فصل حقیقی حیوان

۱- الاسفار، ج ۲، ص ۲۵.

۲- شرح منظومه، بخش حکمت حاجی سبزواری، ص ۹.

۳- شرح المنطق، ج ۱، ص ۳۵۲-۳۵۱.



ص: ۲۸۹

بودند از محالات بود که فصل حقیقی و ممیز جوهری یک ماهیت دو چیز باشند، پس این ها از اعراض خاصه هستند ولی چون هیچ کدام اظهر از دیگری نبود هر دو را آورده اند.

قوله: فلا بأس: نتیجه آنست که: اگر ما مفهوم شیء را در معنای ناطق به کار ببریم محذور دخول عرضی، در ذاتی لازم نمی آید، آری محذور دیگری به نام دخول عرض عام [شیء] در عرض خاصه [ناطق] لازم می آید که این هم محذور نیست، و هیچ اشکالی ندارد که یک عرض عام با یک عرض خاص باهم در تعریف و معنای ناطق اخذ شود، و معا اظهر الخواص باشند. [همان طور که در منطق خواندیم که عرض خاصه، یا بسیطه است مثل ضاحک و ... و یا مرکبه. یعنی از دو یا چند چیز تشکیل شده که هر کدام به تنهایی مختص به این ذات نیستند ولی من حیث المجموع مخصوص این ذات است، مثل: ماش مستقیم القامه که مخصوص انسان است، طائر ولود که ویژه خفاش است و ...]

قوله: و بالجمله: اگر ما مفهوم شیء را در معنای ناطق اخذ کردیم و گفتیم: ناطق ای شیء له النطق، عرضی عام در فصل حقیقی ذاتی باب ایساغوجی داخل نمی شود تا تالی فاسد داشته باشد بلکه دخول عرض عام در عرض خاصه لازم می آید که آنهم ممتنع نیست.

قوله: ثم انه: محقق شریف فرمود:

اگر مصداق شیء را در معنای مشتق اخذ کنیم لازمه اش آن است که: قضیه الانسان ضاحک که ممکنه خاصه است به یک ضروریه بدل شود و انقلاب ممکنه به ضروریه از محالات است.

صاحب فصول در جواب از این بخش می فرماید: ما شقّ دوّم را اختیار می کنیم و می گوئیم مصداق شیء در معنای مشتق دخیل است، و اشکال شما را [انقلاب ممکنه به ضروریه] پاسخ می دهیم:

گاهی محمول در قضیه مصداق شیء و ذات [ای ما یصدق علیه الشیء و الذات] است اما مطلقا یعنی بدون تقييد به هیچ قید و وصفی. مثل الانسان شیء یا زید شیء، و چون مصداق مراد است و مصداق شیء در اولی خود انسان و در دوّمی خود زید است،

ص: ۲۹۰

پس معنای قضیه این می شود که: انسان انسان، زید زید، و صدالبته چنین قضیه ای ضروریه است، زیرا «ثبوت الشیء لنفسه ضروری و سلبه عنه محال». و گاهی مصادق شیء با تقيید به قید و وصفی محمول واقع می شود، و این خود دو شعبه دارد:

الف) گاهی قید یک قید ضروری است و محمول به قید کذایی مقید شده، یعنی قید و وصفی که بالضروره و حتما برای ذات ثابت و انفکاکش از ذات ممتنع است، مانند ذاتیات و لوازم ذات، انسان حیوان ناطق بالضروره، انسان ممکن بالضروره و ... باز هم چنین قضیه ای ضروریه است.

ب) گاهی محمول به یک قید امکانی [قیدی که ثبوت آن برای ذات و موصوف ممکن است نه محال یا واجب و ضروری] مقید است، مثل انسان ضاحک، کاتب و ... که ثبوت کتابت یا ضحک برای انسان ضروری نیست بلکه نفی و اثبات آن هر دو ممکن است. در این گونه موارد ثبوت محمول برای موضوع ضروری نیست و نمی توان گفت که انسان انسان له الکتابه بالضروره. خیر انسان انسان است بالضروره، ولی انسان انسان دارای کتابت نیست بالضروره، و وقتی قید له الکتابه قید امکانی بود، مقید به این قید هم دارای جهت امکانی خواهد بود نه ضرورت. و ما نحن فیه از این قبیل است، در نتیجه: انقلاب ممکنه به ضروریه پیش نمی آید (۱).

قوله: و یمكن ان یقال: مرحوم آخوند در جواب فصول و محقق شریف هر دو بیانی دارند که نه کاملا سخن فصول را قبول کرده و نه کلام شریف را و آن بیان عبارتست از اینکه:

گاهی قضیه یک قضیه مطلقه است. یعنی مقید به قیدی نیست، مثل انسان شیء ای انسان در اینجا قطعا قضیه ضروریه است. گاهی هم مقید به قید ضروری [ذاتیات و لوازم ذات] است مثل انسان شیء له النطق یا شیء له الامکان الذاتی و ... که قضیه ضروریه است. ولی گاهی مقید به قید امکانی است. مثل انسان شیء ای انسان له الکتابه یا له الضحک. [البته مثال مرحوم آخوند به نطق است ولی یا باید گفت: بر مبنای خودشان که نطق را عرض خاصه دانستند این مثال را آورده اند. که این صحیح نیست زیرا به مبنای

ص: ۲۹۱

ایشان هم ناطق لازم الفصل بود. یعنی عرض لازم که از معروض مستحیل الانفکاک است و ضروریه است نه ممکنه، مگر مراد از لازم الفصل یعنی چیزی که خارج از ذات است و لو عرض لازم نباشد و مفارق باشد، تا مثال درست شود. و یا حق اینست که به قول محشین سهوالقلمی پیش آمده و به جای کلمه ضحک کلمه نطق را نوشته اند. در متن اشکال محقق شریف هم به الانسان شیء له الضحک مثال زدند، و کیف کان «در مثل مناقشه نیست». [در این گونه قضایای مقیده سه چیز در ناحیه محمول است:

۱- ذات المقید که عبارتست از: مصداق شیء و ذات «مثلا انسان»

۲- ذات القید که عبارت است: از وصف عنوانی ضحک یا کتابت و ...

۳- تقید به این قید که یک امر انتزاعی است و در خارج وجود منحازی ندارد.

حال در اینکه محمول در قضیه چیست؟ چهار احتمال متصور است:

۱- تمام المحمول ذات المقید یعنی مصداق شیء باشد بدون هیچ تقییدی، گویا گفته:

الانسان شیء ای انسان. بنابراین قضیه ضروریه است، ولی این احتمال باطل است زیرا اگر محمول خود شیء است پس چرا به دنبالش وصف له الضحک و ... را در آورده؟ و لا فرق که ذات مصداق محمول باشد یا با وصف تقید.

۲- تمام محمول تقید آن مقید به این قید باشد [تقید یعنی خصوصیتی که از تقید ذات به قیدی برای ذات و مقید پیدا می شود. و حالتی است برای محمول و خودش استقلال ندارد] این نیز باطل است زیرا اولاً تقید یک امر انتزاعی ذهنی است و اگر این محمول باشد یلزم تمام قضایا ذهنیه باشند. و ثانياً محمول طرف نسبت و دارای معنی و مفهوم اسمی و استقلالی است، و تقید دارای معنای حرفی است یعنی حالتی برای محمول و قائم به غیر است، همان طوری که معنای حرفی از خصوصیات غیر و قائم به غیر است.

۳- تمام محمول ذات القید باشد یعنی له الکتابه یا خود وصف کتابت این نیز باطل است، زیرا اولاً اگر اینست پس شیء و ذات را چرا آورده و گفته: الانسان شیء ... و ثانياً سر از این درمی آورد که بگوئیم: انسان و کتابت یا انسان کتابت و ضحک است و ... که صحیح نیست.

ص: ۲۹۲

۴- حق اینست که مجموع قید و مقید باهم محمول واقع شده و شیء له الضحک که وصف و موصوف است معا بر انسان حمل شده است (ظاهر کلام نیز همین را دلالت دارد.) و اگر این شد می‌گوئیم: قضیه الانسان شیء ای انسان له الضحک به دو قضیه منحل می‌شود که یکی از آن دو ضروریه و آن دیگری ممکنه خاصه است:

۱- قضیه الانسان انسان که ضروریه است.

۲- الانسان له الضحک که ممکنه است.

قوله: و ذلك: دلیل انحلال: در نحو گفته اند: الاوصاف قبل العلم بها اخبار و الاخبار بعد العلم بها اوصاف.

بخش اول: اوصاف یعنی چیزهایی که در ظاهر کلام به صورت وصف آمده اند و بالمطابقه از اوصاف هستند. اگر همین وصف پیش از علم مخاطب و مستمع بکار رود [یعنی هنوز مخاطب از آن وصف اطلاعی ندارد] باطنش اخبار خواهد بود و بالملازمه از آن وصف خبر دادن است. مثلا شنونده نه از ملاقات شما با زید خبر دارد و نه از عالم بودن زید و شما در مقام اخبار می‌گوئید: «لقیت زیدا العالم» که زید را به صفت علم وصف کرده اید، و خبر از ملاقات با او داده اید ولی خود «زیدا العالم» باطنا یک خبر است «ای لقیتم زیدا و هو عالم» پس ظاهرا یک کلام است ولی به دو کلام منحل می‌شود.

بخش دوم: اخبار یعنی کلماتی که در ظاهر به صورت خبر آمده و بالمطابقه خبر است، اگر پس از علم مستمع بکار برده شوند، باطن آنها اوصاف خواهد بود و بالملازمه اوصاف هستند نه اخبار. زیرا خبر آنست که فایده ای را که سکوت بر آن صحیح باشد، افاده کند و در اینجا افاده ای نیست تا خبر حقیقی باشد، مثلا اگر گفته شود: «لقیت زیدا و هو العالم»، این عبارت در واقع دو خبر است ولی شنونده از قبل می‌دانست که زید عالم است، پس در باطن گویا گفته شده است: «لقیت زیدا العالم».

حال ما نحن فیه از قسم اول است. یعنی گرچه در ظاهر به صورت وصفی گفته است:

«الانسان شیء له الضحک» ولی چون شنونده از وصف ضاحک بودن انسان بی اطلاع است، گویا گفته است: «الانسان شیء ای انسان و هو له الضحک او ضاحک»، در این

ص: ۲۹۳

صورت قضیه اولی ضروریّه و قضیه دوّمی ممکنه است.

نتیجه: حق با محقق شریف است و اشکال انقلاب ممکنه به ضروریّه پیش می آید، ولی نه به نحوی که به گفته شریف انقلاب به یک ضروریّه باشد، بلکه انقلاب به یک ضروریّه و یک ممکنه پیش می آید که این نیز محال است. پس اگر مصداق شیء را در معنای مشتق اخذ کنیم، محذور دارد.

قوله: فعقد الحمل: مقدمه: در منطق در مورد عقد الوضع و عقد الحمل خواندیم و دیدیم که هر قضیه ای بر این دو عقد مشتمل است:

عقد الوضع قضیه عبارتست از اتّصاف ذات موضوع [ای ما یصدق علیه الموضوع] به وصف عنوانی موضوع، فی المثل وقتی می گوئیم: «الانسان ضاحک» یا «زید ضاحک» خود موضوع که انسان یا زید باشد، وصف عنوانی است و توسط آن از چیزی حکایت می شود و بر چیزی صدق می کند، و آن فرد انسان یا وجود خارجی زید است. که در این قضیه معنون به این عنوان و مسمای به این اسم شده است. این تعنون و تسمیه و اتّصاف را عقد الوضع گویند.

عقد الحمل قضیه عبارتست از اتّصاف ذات موضوع به وصف عنوانی محمول، یعنی اتّصاف ذات و مصداق انسان به عالمیت و کاتبیت و ... ای شیء له الكتابه و العلم و ...

اتّصاف موضوع به وصف عنوانی محمول انواعی دارد:

۱- گاهی به نحو ضرورت است و ثبوت محمول برای ذات موضوع بالضروره است.

مثلا «الانسان حیوان ناطق بالضروره» قضیه ضروریّه است. [ذاتیّه دارد و وصفیه]

۲- و گاهی به نحو دوام است. مثل «کل فلک متحرک دائما»، قضیه دائمه است. [که ذاتیه و وصفیه دارد]

۳- و گاهی به نحو فعلیت است «ای فی احد الازمنه الثلاثه» مطلقه عامّه است.

۴- گاهی به نحو امکان است. [امکان خاص منظور است که قسیم ضرورت و ... می باشد و گرنه امکان عامّ اعمّ بوده و با ضرورت هم می سازد.] که نامش ممکنه خاصّه است.

ولی اتّصاف ذات موضوع به وصف عنوانی خود موضوع، مورد اختلاف است:

ص: ۲۹۴

شیخ رئیس ابن سینا فرموده است: «این اَتْصاف به نحو فعلیت است، یعنی وقتی می گوئیم: «الانسان کاتب» منظور آن موجوداتی است که در خارج در یکی از ازمینه ثلاثه موجود می شوند، اما آنجا که تا آخر هم فردی پیدا نخواهد شد نتوان گفت: الانسان کذا» (۱)

و معلم ثانی فارابی فرموده است: «این اَتْصاف به نحو امکان است یعنی همین اندازه که ممکن باشد که ذاتی در خارج موجود شود و به وصف کذا مَتْصَف شود، کافی است تا قضیه درست کنیم و محمولی را برای آن بار کنیم.» [مثلا اذا قلنا: کل اسود کذا، فعلی رأی الشیخ انّ الحکم بالکذائیه علی کل ما اَتْصَف بالسواد فی احد الازمنه الثلاثه و علی مذهب الفارابی انه علی کل ما امکان ان یَتْصَف بالسواد و لو لم یَتْصَف به فی زمن اصلا، فعلی مذهبه یتناول الحکم الرومیین بخلافه علی مذهب الشیخ.] با حفظ این مقدمه طویله می گوئیم:

همان طوری که عقد الوضع قضیه به یک قضیه منحل می شود «و الانسان ای الموجود الذی صدق علیه الانسان» هکذا عقد الحمل قضیه هم به یک قضیه منحل می شود و «ضاحک ای شیء ثبت له الضحک» و بلکه به طریق اولی منحل می شود. [زیرا عقد الوضع جامد است و عقد الحمل مشتق است] پس باز هم این مطلب منطقی، شاهدی بر انحلال قضیه الانسان ضاحک به دو قضیه ضروریه و ممکنه است. و همان گونه که قبلا نتیجه گرفتیم، اشکال دارد.

قوله: فتأمل: مرحوم مشکینی با توضیحاتی که داده، فرموده است: «فتأمل اشاره به آنست که قضیه مذکور به دو قضیه ممکنه منحل می شود، نه به یک ضروریه و یک ممکنه» و بعض محسّین کفایه فرموده اند: «فتأمل اشاره به آنست که انحلال به یک قضیه تامه و یک ناقصه پیدا می شود که ناقصه اش قضیه شیء له الضحک است.»

قوله: لکنه تنظر: مرحوم صاحب فصول بدنبال جوابی که به شقّ دوّم اشکال محقق شریف داد و مدّعی شد که انقلابی پیش نمی آید و کما کان ممکنه، ممکنه است، فرموده است: و فیه نظر یعنی این جواب ما قابل مناقشه است و حقّ با محقق شریف است و انقلاب پیش می آید، برای اینکه تمام جوانب مطلب روشن شود، پنج نکته را به ترتیب

۱- به نقل از حاشیه ملا عبد الله، ص ۸۴، چاپ جامعه المدرسین.

ص: ۲۹۵

عنوان می کنیم:

نکته اول: استنباط مرحوم آخوند از کلام فصول: به گمان آخوند (ره) صاحب فصول می خواهد بگوید: گاهی موضوع قضیه از نظر تقید به وصف عنوانی محمول، مطلق است و مقید به قیدی نیست. مثل «زید کاتب» یا «الانسان ضاحک» و ... چنین قضیه ای ممکنه است نه ضروریه. ولی گاهی موضوع مقید به وصف عنوانی محمول است [چه وصف را بالقوه بگیریم و چه بالفعل] و این خود دو صورت دارد:

۱- گاهی موضوع مقید به ثبوت و وجود وصف محمول است و بشرط شیء است. مثل «الانسان الکاتب کاتب» یا «زید الکاتب کاتب» یا «زید بشرط الکتابه کاتب» و ... در این مورد ایجاب بالضروره صدق می کند. یعنی قضیه، قضیه موجه ضروریه است و باید گفت: «زید الکاتب بالقوه او بالفعل. کاتب بالقوه او بالفعل بالضروره»، زیرا ثبوت شیء لِنفسه ضروری و سلب شیء عن نفسه محال است.

۲- و گاهی مقید به عدم و سلب محمول است و بشرط لا است. مثل «زید اللاکاتب» یا «زید بشرط عدم الکتابه» و ... در این صورت قضیه سالبه، بالضروره صدق می کند و باید گفت: «زید بشرط عدم الکتابه لیس بکاتب بالضروره».

پس به نظر آخوند، صاحب فصول می خواهد بفرماید: در مواردی که موضوع قضیه مقید به قیدی باشد، قضیه ضروریه خواهد بود و حق با محقق شریف است که مدعی انقلاب ممکنه به ضروریه بود.

نکته دوم:

قوله: و لا یذهب علیک: مرحوم آخوند طبق برداشتی که از عبارت فصول کرده، در صدد اعتراض برآمده و می فرماید: این سخن شما که اگر موضوع مقید به ثبوت محمول شود، ضرورت ایجاب صادق است و اگر مقید به سلب محمول شود، ضرورت سلب صادق است ... هیچ ربطی به ادعای محقق شریف ندارد، چرا که محقق شریف در محمول تصرف می کرد و می فرمود: «کاتب ای شیء له الکتابه» و از شیء هم مصداق آن را اراده می کرد [مثلا زید یا انسان]، و می فرمود قضیه ضروریه می شود. ولی شما در ناحیه موضوع

ص: ۲۹۶

قضیه تصرف کرده و آن را به ثبوت یا سلب محمول مقید می‌کنید، و این دو تصرف و بیان از یکدیگر اجنبی هستند، و صدالبته طبق بیان شما، حتما قضیه ضروریه است و نامش ضرورت به شرط محمول است [در قبال انواع ضرورتها که عبارتند از ضرورت ازلیه و ضرورت ذاتیه و ضرورت وصفیه و ضرورت وقتیه معینه و ضرورت وقتیه غیر معینه و ضرورت بشرط المحمول] ولی ربطی به ما نحن فیه و انقلاب ممکنه به ضروریه ندارد. قوله: و ذلك لوضوح: علت اینکه ربطی به ادعای محقق شریف ندارد آن است که در منطق در بخش موجهات قضیه موجهه را به انواعی تقسیم می‌کنند:

۱- گاهی جهت مذکور در قضیه، ضرورت به هریک از اقسام مذکور است که، نامش «قضیه ضروریه» است.

۲- گاهی جهت قضیه، دوام است. چه ذاتیه و چه وصفیه که نامش «قضیه دائمه» است.

[فرق دوام و ضرورت در این است که دوام عدم الانفکاک است ولی ضرورت استحاله انفکاک است.]

۳- گاهی جهت قضیه، فعلیت است که نامش «مطلقه عامه» است و موضوعش در احد از منته ثلاثه موجود می‌شود.

۴- گاهی جهت، امکان خاص است که نامش «ممکنه خاصه» است.

حال تمام این اقسام براساس این است که موضوع قضیه به نحو مطلق، ذات و ماهیت باشد یعنی بدون تقيید به وصف عنوانی محمول، و محمول نظر به ذات موضوع یا ضروری الثبوت است و یا دائم الثبوت و ... و الا اگر موضوع مقید به وصف محمول شود که قضایا چند قسم نمی‌شود بلکه همه قضایا یک قضیه می‌شود که نامش ضرورت به شرط محمول است، چه موجه اش و چه سالبه اش.

و بالجمله ادعای انقلاب از سوی محقق شریف در جایی است که قضیه فی نفسه ممکنه باشد و ثبوت محمول برای ذات موضوع ممکن باشد، مثل «زید کاتب». نه در جایی که قضیه ضروریه باشد و ثبوت محمول برای آن ضرورت بشرط محمول داشته باشد. پس سخن فصول مؤید سخن شریف نیست.



ص: ۲۹۷

[فرق ماده و جهت: هر قضیه ای دارای نسبتی است و هر نسبتی در واقع دارای کیفیت و رنگی از ضرورت و وجوب، امکان، امتناع، و دوام و فعلیت می باشد. آنگاه اگر در قضیه بدان تصریح نشود و صرفاً در واقع باشد، نامش ماده قضیه است و اگر در قضیه ذکر شد آن را جهت قضیه و خود قضیه را موجهه گویند.]

نکته سوم: اشتباه آخوند در این برداشت این است: در کلام فصول کلمه «لأنّ الذات المأخوذة مقیده بالوصف» آمده و آخوند (ره) گمان کرده است که مراد فصول از ذات، ذات موضوع و مرادش از وصف، وصف عنوانی محمول است و اگر ذات موضوع مقید به وصف محمول شد، ضروریه بشرط محمول می شود ... و به آن اعتراض کرد. غافل از اینکه مراد فصول از ذات، ذات موضوع نیست بلکه مراد مصداق شیء است که مقید به وصف است و مثلاً می گوئیم: «شیء ای زید له الضحک». این همان مطلب است که محقق شریف هم مدعی بود و فصول هم می گوید: یا این وصف «له الضحک» برای آن ذات یعنی مصداق شیء - که خود زید است - در واقع ثابت است [بالقوه یا بالفعل] پس ایجاب ضروری است و باید بگوئیم: «زید شیء له الضحک بالضروره»، و یا در واقع ثابت نیست پس سلب ضروری است و باید بگوئیم: «زید شیء لیس له الجمادیه» و ... و در هر حال ضروریه است. و حق با محقق شریف است.

نکته چهارم: منشأ اشتباه آخوند این است: در کلام فصول دو مثال زیر آمده است:

۱- زید کاتب: فرموده این ضروریه نیست زیرا ثبوت وصف کتابت برای زید ضروری نیست. [البته بنا بر بساطت معنای مشتق]

۲- زید زید الکاتب بالضروره: فرموده این ضروریه است زیرا در واقع زید، بالقوه یا بالفعل زید کاتب است. [بنا بر ترکیب معنای مشتق] ولی نسخه بردار یکی از دو زید را خط زده و عبارت فصول به شکل «زید الکاتب بالضروره»، در آمده است. آخوند خیال کرده که اینجا خبر یا محمول حذف شده و در اصل «زید الکاتب کاتب بالضروره» بوده و آن اعتراض را کرده که موضوع به شرط محمول قضیه ضروریه است ... درحالی که عبارت اصلی «زید زید الکاتب بالضروره» بوده و این کاملاً مؤید کلام شریف است.

ص: ۲۹۸

نکته پنجم: آیا مراد اصلی فصول تام است؟

جواب: خیر زیرا چه بسا محمول به حسب واقع تقیید به وصف داشته باشد، ولی تقییدش ضروری نباشد و امکانی باشد، چنین نیست که اگر به حسب واقع تقیید داشت، حتما ضروریّه باشد.

قوله: و قد انقدح: مرحوم صاحب فصول در رابطه با اشکال محقق شریف به ترکب معنای مشتق چهار قدم برداشته و در هر قدم مرحوم آخوند با وی به مخالفت برخاسته است.

در قدم اول فرمودند: «ما شق اول را اختیار کرده و می گوئیم که مفهوم شیء در معنای مشتق دخیل است و اشکال شما را که گفتید: «این شق مستلزم دخول عرضی در ذاتی است». این گونه جواب می دهیم که ناطق از حیث منطق فصل است ... ولی از حیث لغت ...» مرحوم آخوند این جواب را رد کرده اند.

در قدم دوم فرمودند: «ما شق ثانی را اختیار کرده و می گوئیم: مصداق شیء در معنای مشتق دخیل است. و در جواب شما که گفتید «یلزم انقلاب ممکنه به ضروریّه»، ما می گوئیم که اگر مصداق شیء مقید به قید امکانی شود هرگز انقلابی پیش نمی آید». مرحوم آخوند این را نیز رد کرده اند.

در قدم سوم با و فیه نظر از جواب خود از شق ثانی صرفنظر کرده و سخن محقق شریف را تقویت کرده اند و در برابر انقلاب ممکنه به ضروریّه تسلیم شده اند ... مرحوم آخوند طبق برداشتی که داشت، در این بخش هم به شدت سخن فصول را رد کرده اند.

در قدم چهارم مرحوم صاحب فصول ترقی کرده و می فرماید: نه تنها در شق ثانی [مصداق شیء دخیل باشد] اشکال انقلاب ممکنه به ضروریّه پیش می آید، بلکه در شق اول [مفهوم شیء دخیل باشد] نیز همین اشکال پیش می آید و آن نیز به همین بیان باطل است. توضیح مطلب: وقتی می گوئیم: «الانسان ناطق ای شیء له النطق» و از شیء هم مفهومش را اراده می کنیم، واقع و نفس الامر از دو حال خارج نیست یا در واقع وصف «له النطق» برای شیء ثابت است و یا از آن مسلوب است، اگر ثابت باشد صدق الایجاب

ص: ۲۹۹

بالضروره، و اگر مسلوب باشد صدق السلب بالضروره، و در هر حال قضیه ضروریه است نه ممکنه، پس انقلاب پیش می آید و به همین بیان احتمال اول هم مردود است» (۱).

مرحوم آخوند می فرماید: «فرمایشات شما در و فیه نظر به درد مدّعی مذکور نمی خورد و سبب انقلاب ممکنه به ضروریه در شقّ اول نمی شود،

زیرا که گاهی مفهوم شیء و ذات به نحو مطلق و بدون تقيید به قیدی محمول واقع می شود و می گوئیم که الانسان شیء و ذات، اینجا قضیه ضروریه است. زیرا بالضروره انسان شیئی از اشیاء و ذاتی از ذوات است.

و گاهی مفهوم شیء به نحو مقید به وصفی از اوصاف محمول واقع می شود، در این صورت هم گاهی وصف، یک وصف ضروری است، مثل: «الانسان شیء له الامکان الذاتی»، باز قضیه ضروریه است.

ولی گاهی مقید به قید امکانی است مثل «الانسان شیء له الکتابه» «ذات له الضحک» و ... در چنین موردی انقلاب مذکور را قبول نداریم. زیرا بدیهی است که انسان شیء است ولی شیء دارای کتابت [که کتابت برای او ضروری باشد] نیست، ممکن است دارای کتابت باشد و ممکن است نباشد. آری در همین قسم هم به نوعی می توان قضیه را ضروریه ساخت و آن تقيید موضوع به وصف محمول است که نامش ضرورت به شرط محمول بود. ولی قبلا در قدم سوم در جواب و فیه نظر، این مطلب ردّ شد و گفتیم که بنا بر تقيید مذکور همیشه قضیه ضروریه است و ممکنه و مطلقه و ... نخواهیم داشت.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه جواب مذکور بر مبنای خود صاحب فصول بود، و گرنه بر مبنای خودمان انقلاب پیش می آید، اما نه به یک ضروریه بلکه به یک ضروریه و یک ممکنه خاصه.

قوله: ثم انه: مشهور طرفدار ترکب در معنای مشتق بودند، ولی در مقابل آنها هم محقق شریف و هم صاحب فصول و هم مرحوم آخوند طرفدار بساطت هستند، اما هر کدام به شیوه و سلیقه ای. محقق شریف در هر بخشی اشکال خاصی داشت و می گفت: «اگر مفهوم

ص: ۳۰۰

شیء دخیل باشد، یلزم دخول عرضی در ذاتی و هو محال. و اگر مصداق شیئی دخیل باشد، یلزم انقلاب ممکنه به ضروریه و هو محال.»

صاحب فصول مدعی شد که اشکال هر دو بخش یکی است و آن اینکه چه مفهوم شیء را دخیل بدانیم و چه مصداق شیء را، در هر صورت انقلاب ممکنه به ضروریه پیش می‌آید که محال است. حال مرحوم آخوند هم مدعی است که اشکال هر دو قسمت از یک مقوله است ولی برعکس صاحب فصول، مرحوم آخوند بیان می‌دارد که در کلام محقق شریف دو قضیه شرطیه بود:

۱- اگر مفهوم شیء دخیل باشد مستلزم دخول عرضی در ذاتی است.

۲- اگر مصداق شیء دخیل باشد لازمه اش انقلاب ممکنه است به ضروریه. ما می‌گوئیم که در این شرطیه دوّم تالی قضیه را لزوم انقلاب ... قرار ندهید، بلکه به جای آن بگوئید:

«یلزم دخول النوع فی الفصل» که اگر چنین کنید الیق خواهد بود و بلکه اولی همین است.

اما اصل ملازمه: وقتی می‌گوئیم: «الانسان ناطق ای شیء له النطق» و از شیء هم مصداق آن اراده می‌شود، ای انسان له النطق، در اینجا خود انسان - که نوع است، جزء ناطق، که فصل باشد واقع شده و این دخول نوع در فصل است و محال است زیرا که نوع جزء فصل نیست بلکه فصل جزء نوع است و بعید است که نوع هم جزء فصل باشد.

[به قول مرحوم مشکینی در حاشیه: نه تنها «یلزم دخول النوع فی الفصل» در مثال الانسان ناطق، بلکه «یلزم دخول الجنس فی العرض» در مثال الحيوان ماش و «دخول النوع فی العرض» در مثال الانسان ضاحک]

و اما الیق بودن: شرطیه ثانی با شرطیه اولی هر دو از یک وادی بوده و محذور هر دو مثل هم است. [لزوم دخول یا اخذ عرضی در ذاتی، و لزوم اخذ نوع در فصل]

و امّا اولی بودن: [به دو جهت است: ۱- مثال هر دو شقّ یکی می‌شود: «الانسان ناطق» و نیازی به تغییر مثال نیست. ۲-] محذور مذکور بنا بر جمیع مبانی و مطلقاً پیش می‌آید:

هم بر مبنای مشهور که ناطق را فصل حقیقی می‌دانند اشکال می‌شود که دخالت شیء در معنای مشتق مستلزم دخول نوع در فصل است. و هم بر مبنای ما که ناطق را فصل

ص: ۳۰۱

مشهوری و عرض خاصه می دانیم، اشکال می شود که یلزم دخول معروض در عارض، و اخذ ملزوم در لازم که این نیز محال است. پس به عقیده آخوند هم مشتق معنای بسیطی دارد و شیء یا ذات چه مفهوما یا مصداقا در آن دخیل نیست و اشکال هر دو بخش از یک وادی است.

قوله: ثم انه: دلائل متعددی وجود دارد که معنای مشتق بسیط است نه مرکب، تا به حال سه دلیل از این ادله ذکر شد: ۱- بیان محقق شریف ۲- بیان صاحب فصول ۳- بیان مرحوم آخوند. هر سه بیان فوق برهانی بود اینک دلیل چهارمی اقامه می شود که وجدانی است:

وقتی می گوئیم: «الانسان الکاتب» یا «زید الکاتب» و صفت و موصوف می آوریم، اگر مشتق دارای معنای ترکیبی باشد، لازم می شود در مثال مذکور موصوف مکرر شود و بگوئیم: «زید زید الکاتب» یا «زید شیء الکاتب اوله الکتابه»، یا «الانسان انسان له الکتابه»... ولی اگر دارای معنای بسیط باشد، تکرار موصوف پیش نمی آید و می گوئیم:

«زید نویسنده»، «انسان دانا» و... حال از ضروریات و بدیهیات است که در مواردی از جمله مثال مذکور، عرفا موصوف تکرار نمی شود و دو موصوف از عبارت مذکور به ذهن نمی آید، این دلیل بر بساطت است و الا اگر مرکب بود باید دو موصوف تداعی و تبادر می کرد. [علاوه بر چهار دلیل مذکور، در حواشی مرحوم مشکینی سه دلیل دیگر هم آمده که یکی از آنها قابل قبول است و آن اینکه: «الثانی ما سیأتی من ان الفرق بین المشتق و مبدئه اعتباری مع الاتحاد ذاتا فلو کان مرکبا لکان بینهما فرق ذاتی و هو مثبت للبساطه المطلقه اذا الاتحاد الذاتی ایضا مناف للفرق الاعتباری».]

قوله: ارشاد: ملاک مرکب و بسیط بودن معنای مشتق آن است که انسان با شنیدن لفظ مشتق و تصور معنای آن، آیا دو چیز را ادراک و تصور می کند یا یک چیز در ذهنش می آید؟

معنای بساطت اینست که با استماع لفظ مشتق، فقط یک معنا در ذهن انسان خطور کند [مثلا کاتب یعنی نویسنده، عالم یعنی دانا و ...] البته اگر همین معنای بسیط را به عقل بدهیم عقل در مقام تجزیه و تحلیل، آن را به اجزاء تجزیه می کند و عقد الحمل قضیه خود

ص: ۳۰۲

یک قضیه می شود و این اختصاص به مشتقات ندارد. در جوامد هم اگر کلمه حجر و شجر و انسان را به عقل ارائه کنیم روی تعمل و دقت عقلی آن را تجزیه می کند و ذات و مصداق و وصف عنوانی شجریت درست می کند و می گوید: «حجر یعنی شیء له الحجریه، شجر یعنی شیء له الشجریه» و ... با اینکه از شنیدن کلمه حجر و شجر و ... یک معنا بیشتر در ذهن نمی آید ولی با تعمل عقلی عقد الوضع قضیه خود یک قضیه می شود، ولی این تجزیه و تحلیل ها منافاتی با بساطت معنای مشتق ندارد.

در باب تعاریف و حد و محدود هم مطلب همین است که از شنیدن کلمه انسان فقط یک معنای بسیط در ذهن می آید، ولی وقتی به دارالتجزیه عقل می رود، عقل برای او جنسی و فصلی درست می کند و جزء ما به الاشتراک و ما به الامتیاز می سازد. خلاصه: فهم عرفی و ادراک معنای مشتق در ذهن، امری است و تجزیه و تحلیل و عملیات عقلی، امر دیگری است و بحث ما در فهم عرفی است که بسیط بود.

[نکته: شاید بدین وسیله بتوان میان دو نظر تصالح و آشتی ایجاد کرد به این صورت که مشهور که می گویند: «مشتق دارای معنای ترکیبی است» منظورشان به لحاظ تجزیه و تحلیل عقلی می باشد، و ما که می گوئیم: «معنای بسیط دارد» منظورمان قطع نظر از تحلیل عقلی و به لحاظ فهم عرفی و حکایت مشتق از معنی می باشد. پس نزاع لفظی است.]

[نکته دیگر: در منطق یک تعریف لفظی داریم که مربوط به لغت معنی است و یک تعریف شرح الاسمی داریم که مربوط به تحلیل ماهیت قبل از علم به وجود آن است، و یک تعریف حقیقی ماهوی داریم که مربوط به تحلیل ماهیت پس از علم به وجود است. و ما راجع به تعریف لفظی بحث داریم نه تعریف ماهوی.]

[قوله: «فالتحلیل یوجب فتق ما هو علیه من الجمع و الرتق» (۱) اقتباس از آیه شریفه است که می فرماید: «أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا» (۲)]

## ب) امر دوم

۱- سوره انبیاء، آیه ۳۰.

۲- سوره انبیاء، آیه ۳۰.

ص: ۳۰۳

قوله: الثانی: امر دوم از امور باقیمانده در باب مشتقّ، راجع به فرق میان مشتقّ و مشتقّ منه یا مبدأ اشتقاق است. آیا میان این دو تفاوت مفهومی وجود دارد یا خیر؟ به عقیده مرحوم آخوند این دو از لحاظ اصل معنی و مفهوم متفاوت بوده و تفاوت حقیقی دارند [نه اینکه اعتبار محض باشد] و تفاوت آنها در این است که مشتق دارای معنا و مفهومی است که با حفظ همان معنی بر ذات و موضوع قابل حمل است و هیچ ابا و امتناعی از حمل، و هیچ عصیان و طغیانی از جری ندارد، بلکه کاملاً با موضوع متحد است [به هر نوعی از انواع اتحاد: مصداقی تنها، ماهوی و مصداقی، مفهومی و ماهوی و مصداقی که در امر ثالث خواهد آمد، و نیز اتحاد حلولی یا صدوری و قیامی و ... که در اوائل مشتق گذشت]. و از آن دو قضیه درست می شود و میان آن دو هویت و این همانی وجود دارد. مثل «زید ضارب» یعنی همان زید است که در خارج زنده هم هست، همان جسم است که ایضاً هم هست و ...

ولی مبدأ، این خصوصیات را ندارد، بلکه دارای مفهومی است که با حفظ همان معنی هرگز قابل حمل بر ذات نیست، بلکه قابل سلب است و وقتی مبدأ را با معنای خاصّ او با ذات و موضوع مقایسه کنید، خواهید دید که این همان نیست بلکه بین آنها مغایرت و مابینت وجود دارد، درحالی که ملاک حمل اتحاد و این همانی است.

مثلاً نمی توان گفت: زید ضارب است، زید که زدن نیست، زید اسم ذات است. «ضرب» اسم معنی و حدث است، «زید» از مقوله جوهر است «ضرب» از مقوله عرض و ان یفعل است، جسم جوهر است و بیاض عرض و از مقوله کیف مبصر است، انسان جوهر و علم عرض و از مقوله کیف نفسانی است و .... و در حکمت به ثبت رسیده که مقولات عشر یا اجناس عالیّه به تمام ذات با یکدیگر متباین هستند و بر یکدیگر قابل حمل نیستند.

اگر بخواهیم اتحاد و حمل صورت پذیرد، باید دخل و تصرّفی در معنای مبدأ کرده و از مصدر اسم فاعل اراده کنیم و ضرب را به تأویل ضارب ببریم [حمل اشتقاقی] و یا کلمه ذو اضافه کنیم و بگوئیم: «زید ذو ضرب» [حمل ذو هو] تا قضیه تشکیل شود، و گرنه حمل مواطاتی ندارد. گاهی گفته می شود: «زید عدل» یا «بکر ظلم» و ... ولی این ها از باب مبالغه و

ص: ۳۰۴

ادّعا است و گرنه حقیقتاً حملی نیست. زیرا زید موجودی جسمانی است و عدالت از ملکات نفسانیّه است، زید موجودی است مادی و علم حقیقتی مجرد است و ... و هرگز نمی‌توان گفت که این آن است. و در یک کلام اگر بخواهیم فرق مشتقّ و ماده اصولی را بیان کنیم، می‌توانیم بگوئیم که تفاوت آن دو همان تفاوت عرض و عرضی است که عرض خود بیاض و علم و ضرب و قیام و حرکت و ... است و عرضی ایض و عالم و ضارب و قائم و متحرّک و ... است، و به قول حاجی سبزواری:

«و عرضی الشیء غیر العرض ذا کالبیاض ذاک مثل الابیض (۱)»

قوله: و الی هذا: اهل معقول یعنی مناطق و فلاسفه در بیان فرق ما بین مشتقّ و مبدأ اشتقاق اصطلاحی دارند که می‌گویند: «مشتق لا بشرط و مبدأ بشرط لا است.»

مرحوم آخوند می‌فرماید: «مراد حکماء از فرق مذکور و اصطلاح مزبور همان است که ما بیان کردیم، مشتق لا بشرط است یعنی نسبت به حمل لا- بشرط است و ابا و امتناعی از حمل ندارد و مقید به وجود یا عدم آن نیست. بلکه اگر ذات دارای مبدأ شود، وصف عنوانی از او انتزاع کرده و بر او حمل می‌کنیم، و اگر متصف نشود حملی هم نیست، پس لا بشرط است. و مبدأ به شرط لا است، یعنی نسبت به حمل بشرط لا است و مقید به عدم حمل است یعنی ابا و امتناع از حمل دارد و هرگز با همان معنائی که دارد قابل حمل نیست.»

قوله: و صاحب الفصول: به گمان مرحوم صاحب فصول منظور اهل معقول از اصطلاح لا بشرطی و بشرط لائی آن است که مشتق و مبدأ از لحاظ اصل معنی و مفهوم تفاوتی ندارند، بلکه هر دو به یک معنی هستند و اگر تفاوتی هست صددرصد اعتباری بوده و به لحاظ بشرط لائی و لا- بشرطی است که مشتقّ را وقتی با عوارض خارجیّه [زمان و مکان و وضع و ...] مقایسه می‌کنیم، آن را لا بشرط می‌بینیم، و مبدأ را وقتی مقایسه می‌کنیم بشرط لا می‌بینیم، و این‌ها صرفاً اعتبار ما و ملاحظه ذهن ما است و گرنه حقیقتاً فرقی ندارند.

[تنظیر: همان طوری که در مبحث مطلق و مقید می‌گوئیم وقتی که رقبه را- که دارای معنای



ص: ۳۰۵

واحد است- با عوارض خارجیّه می‌سنجیم، نسبت به پاره‌ای از عوارض مثل کفر بشرط لا است و نسبت به برخی از عوارض مثل ایمان بشرط شیء است و نسبت به بعضی از عوارض مثل سواد و بیاض و ... لا بشرط است. ولی در تمام این موارد مفهوم واحدی مطرح است که مفهوم رقبه و برده می‌باشد.

قوله: آورد علیهم: مرحوم صاحب فصول به دنبال برداشت و توهم مذکور، در مقام ایراد و اشکال برآمده، و فرموده اند: «وجه الفرق اهل معقول صحیح نیست، و مشتق و مبدأ صرفاً تفاوت اعتباری و لحاظی ندارند، اگر اعتباری بود، قانون اعتباریات آن است که زمام امر آنها در دست شخص لاحظ و معتبر است. پس باید بتوان مبدأ را لا بشرط اعتبار کرد و بر ذات حمل کرد. درحالی که مبدأ مطلقاً بر ذات قابل حمل نیست چه بشرط لا- اعتبار شود و چه لا- بشرط اعتبار گردد. مثلاً نمی‌توان گفت: «زید علم است، زید حرکت است» و ...، و نیز اگر اعتباری باشد، باید بتوان مشتق را بشرط لا اعتبار کرد و بر ذات حمل نکرد، درحالی که مطلقاً حمل دارد. پس مبدأ و مشتق تفاوت ماهوی و مفهومی دارند و این گونه نیست که صرفاً تفاوت اعتباری ولی اشتراک مفهومی داشته باشند.» (۱)

قوله: و غفل: مرحوم آخوند می‌فرماید: «صاحب فصول از یک نکته غفلت کرده است و آن اینکه منظور اهل معقول از اصطلاح بشرط لا و لا بشرط همان است که ما گفتیم: بشرط لا ای بالنسبه الی الحمل، لا بشرط ای بالنسبه الی الحمل ...»

قوله: کما یظهر: این تشبیه هم مؤیدی بر مطلب ما است که اهل معقول گفته اند:

«فرق جنس و فصل با ماده و صورت به نحو لا- بشرط و بشرط لا است، جنس و فصل لا بشرط هستند، ماده و صورت بشرط لا هستند» منظور آنست که جنس در ذهن ما [مثلاً- حیوان] دارای معنایی است که [ذاتی من ذاتیات النوع] با همان معنا بر ذات قابل حمل است و می‌توان گفت: «الانسان حیوان»، زیرا که هر ذاتی با ذات اتحاد پیدا می‌کند، و لا- بشرط است یعنی آبی از حمل نیست. ولی ماده در خارج [مثلاً- بدن] دارای معنایی است [جسم تنها که جزء انسان است] که با حفظ آن هرگز بر ذات حمل نمی‌شود و نمی‌توان

ص: ۳۰۶

گفت که انسان بدن است. خیر، انسان مجموع بدن و روح است، و جزء با کل مغایر است، نه متحد و قابل حمل، و بشرط لا است ای بالنسبه الی الحمل و نیز فصل در ذهن ما [مثلا ناطق] دارای معنائی است [ممیز جوهری و ذاتی انسان از انواع دیگر] که با همان معنا بر ذات حمل می شود و می توان گفت که انسان ناطق است. ولی صورت در خارج [نفس ناطقه و روح انسان] با معنائی که دارد [حقیقت مجزده ای است که ذاتا مجرد، ولی فعلا- مادی است و ...] هرگز بر ذات قابل حمل نیست چه اینکه بر جزء دیگر هم قابل حمل نیست و نمی توان گفت که انسان همان روح است یا روح همان بدن است پس جنس لا بشرط است و ماده بشرط لا، فصل لا بشرط است و صورت بشرط لا. (۱) و همه این ها نسبت به حمل سنجیده می شوند. و به قول حکیم سبزواری:

«جنس و فصل لا بشرط حملا فمده و صوره بشرط لا (۲)»

[نکته: تشبیه مذکور به ضرر مرحوم آخوند است، زیرا مراد حکماء از تشبیه مذکور آنست که جنس و فصل با ماده و صورت ذاتا و ماهیه اتحاد دارند، جنس همان ماده و فصل همان صورت است و بالعکس و فرق میان آن دو بالاعتبار است یعنی به اعتبار لا بشرطی و بشرط لائی و این قسمت با کلام فصول هماهنگ تر است تا کلام آخوند (ره) دقت شود.]

### ج) امر سوم

قوله: الثالث: امر سوم از امور باقیمانده راجع به اینست که ملاک حمل و قضیه سازی آن است که موضوع و محمول از جهتی با یکدیگر اتحاد و هماهنگی داشته باشند. و گرنه حمل مباین بر مباین لازم می آید که غلط است. و از جهتی دیگر با یکدیگر اختلاف و مغایرت و دوگانگی داشته باشند و گرنه «حمل الشیء علی نفسه» لازم می آید که آن نیز باطل است جهت اتحاد گاهی فقط مصداقی است، یعنی موضوع و محمول در مصداق خارجی با یکدیگر اتحاد دارند. مانند انسان و ابیض، انسان و کاتب ... در این صورت تغایر آن دو مفهومی خواهد بود و در حمل شایع صناعی و قضایای متعارفه همین قسم مطرح

۱- شرح منظومه، قسمت حکمت، ص ۹۹.

۲- شرح منظومه، قسمت حکمت، ص ۹۹.

ص: ۳۰۷

است.

و گاهی جهت وحدت، هم مصداقی و هم ماهوی است یعنی موضوع و محمول ماهیت و ذاتیاتشان یکی است مانند انسان و حیوان ناطق [که با تحلیل عقلی معنای انسان است نه با دید عرفی، كما مرّ فی الامر الاوّل] باز جهت اختلاف می تواند مفهومی باشد و یا اعتباری و به اجمال و تفصیل.

و گاهی جهت اتحاد، هم مصداقی و هم ماهوی و هم مفهومی است. مانند انسان و بشر که مترادفان و به یک معنی هستند قطعا ماهیت آنها هم یکی است [تعریف لفظی و تعریف حقیقی آن دو یکی است]. و ... مصادیقشان هم یکی است. و جهت مغایرت اعتباری و برای دفع این توهم است که کسی خیال کند انسان همان بشر نیست و ترادف ندارند. ما برای دفع توهم می گوئیم: خیر انسان همان بشر است. یا ممکن است کسی گمان می کند که «سلب الشیء عن نفسه» جایز است و انسان می تواند انسان نباشد. ما برای دفع این توهم و اثبات اینکه هر شیء خودش خودش است و «ثبوت الشیء لنفسه ضروری و سلبه عنه محال»، می گوئیم: «انسان انسان است». حال در تمام موارد مذکور به این نتیجه می رسیم که باید میان موضوع و محمول اتحاد حقیقی وجود داشته باشد که کمترین مرتبه اش مصداقی است که در میان مشتقات و ذوات وجود دارد مثل زید با عالم، زید با متحرک ...

در مقابل ما و مشهور مرحوم صاحب فصول مدعی شده است که در باب حمل و قضیه سازی گاهی موضوع و محمول اتحاد حقیقی و مغایرت اعتباری دارند [که ما هم قبول داریم] ولی گاهی ممکن است برعکس شود، یعنی طرفین نسبت، مغایرت حقیقی و اتحاد اعتباری داشته باشند، مثلا زید و علم، یا زید و حرکت مغایرت حقیقی دارند و هر کدام از مقوله ای هستند. ولی هیچ مانعی ندارد که ما میان آن دو وحدتی اعتبار کنیم و از زید و علم یا زید و حرکت و ... مجموعه ای بسازیم و آنها را یک کل اعتبار کنیم و سپس محمولی را بر آن حمل نمائیم. مثلا بگوئیم: «زید و علم علم است»، «زید و حرکت حرکت است» و ... پس به عقیده فصول اتحاد اعتباری هم کفایت می کند (۱).

ص: ۳۰۸

مرحوم آخوند در جواب فصول سه جواب دارند: ۱- می فرمایند: خیر، اتحاد حقیقی لازم است و مجرد اعتبار ترکیب میان دو امر متباین و متغایر و فرض کردن آن دو به صورت یک مجموع کفایت نمی کند [تا این حد هم میدان اعتبار وسیع نیست، و شبیه اعتبار طلا و نقره به صورت یک مجموعه و سپس اطلاق لفظ عین بر مجموع می باشد که در مبحث استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد گذشت].

قوله: و لا- يعتبر معه: بهتر بود بفرمائید: «و لا یکفی ملاحظه...» زیرا صاحب فصول وحدت اعتباری را شرط حمل نمی داند، بلکه مدعی است که این هم کفایت می کند.

۲- قوله: بل: نه تنها اعتبار مذکور کافی نیست بلکه مخلّ و قادح است، زیرا مستلزم حمل جزء بر کلّ است. درحالی که جزء و کل متغایرند و جزء غیر از کل است، نه عین آن.

ملاک حمل، اتحاد و این همانی است و میان جزء و کل اتحادی نیست. پس حمل غلط است.

قوله: لحاظ بنحو الاتحاد: این عبارت نیز مناسب نیست و خوب بود بفرماید: «لحاظ نحو من الاتحاد» و یا حتی کلمه لحاظ را هم برداشته و بفرماید: «نحو من الاتحاد» یا «نحو اتحاد...».

۳- قوله: مع: ما در عالم محاوره و عالم علوم و دانشها دو دسته قضیه بیشتر نداریم:

الف- قضایائی که در مقام تعریفات و تحدیدات استعمال می شود، مثل: الانسان حیوان ناطق، الفرس حیوان صاهل و ... که این ها را «حمل اولی ذاتی» گویند.

ب- قضایائی که در غیر مقام تحدید بکار می روند، مثل الوجود اصیل، زید قائم، الانسان عالم و ... که این ها را «حمل شایع صناعی» گویند.

حال شما با فرض و اعتباری که کردید، می خواهید مشکل کدام نوع از قضایا را حلّ کنید؟ در هیچ کدام از دو دسته قضایای مذکور و در هیچیک از دو طرف قضیه [موضوعات و محمولات] چنین چیزی وجود ندارد، اگر درصدد تعریف انسان هستیم در ناحیه موضوع خود ذات انسان با همان معنای بسیطی که به ذهن می آید، قرار گرفته است نه انسان و حیوان و ناطق ... در ناحیه محمولات هم خود ناطق و ... واقع شده است که این

ص: ۳۰۹

محمول با آن موضوع کاملاً اتحاد دارند. و نیز اگر درصدد بیان احکام و احوالات و عوارض موضوع هستیم، باز ذات زید و انسان، موضوع و وصف قیام و علم، محمول است نه مجموع مرکب. پس سخن شما صرفاً یک فرضیه‌ای است که هیچ دردی را دوا نمی‌کند.

[البته وقتی می‌گوئیم: «الانسان جسم» انسان را به این صورت تحلیل می‌کنیم: جوهر-جسم و ... با این تحلیل، جسمیت هم جزء معنای آن است ولی در مقام حمل معنای بسیط انسان در ذهن می‌آید و موضوع واقع می‌شود، نه معنای تحلیلی آن.]

قوله: و لو بنحو من الاعتبار: یعنی تغایر میان موضوع و محمول گاهی حقیقی است مثل زید و قائم که یکی جوهر و دیگری عرض است و یکی حال و دیگری محلّ است. و گاهی اعتباری است یعنی به اجمال و تفصیل و مانند آن است. مثل الانسان حیوان ناطق، که اقلاً باید چنین مغایرتی باشد.

قوله: فانقدح: با بیانات ما تحقیق صاحب فصول باطل شد، مضافاً به اینکه در کلمات فصول، اشکالات دیگری هم وجود دارد که با دقت روشن می‌شود. [مرحوم مشکینی در حاشیه به شش مورد از این موارد اشاره کرده‌اند، یکی از آنها اینست که کلام شما مستلزم حمل احد المتغایرین علی الآخر می‌شود و ...]

#### د) امر چهارم

قوله: الرابع: امر چهارم از امور باقیمانده را با یک مثال توضیح می‌دهیم: وقتی ما قضیه‌ای درست کرده و محمولی را بر موضوعی حمل می‌کنیم، مثلاً می‌گوئیم: «زید ضارب»، «بکر قائم» و ... در اینجا چند امر وجود دارد:

۱- ذات که عبارتست از: زید، بکر و ...

۲- وصف عنوانی یا مشتق که عبارتست از: ضارب و قائم و ...

۳- مبدأ اشتقاق که عبارت است از: ضرب و قیام و ...

۴- اتصاف و تلبس ذات به مبدأ یا انطباق و صدق و جری مشتق بر ذات.

قبلاً در امر ثانی از این امور گفته شد که میان ذات و مبدأ مغایرت وجود دارد و نمی‌توان

ص: ۳۱۰

مبدأ را بر ذات حمل کرد و گفت: «زید ضرب» یا «بکر قیام» و ... حالا در امر رابع می گوئیم که مغایرت ما بین ذات و مبدأ در تقسیمی دو گونه است:

۱- تغایر وجودی و مصداقی و خارجی و عینی: یعنی ذات و مبدأ هر یک در خارج مابازاء و مصداقی دارند، یکی از مقوله جوهر و دیگری از مقوله عرض است. مانند کلیه اعراضی که در خارج بر جواهر حمل می شوند. مثلاً می گوئیم: «الجسم ایض»، «الانسان کاتب»، «زید ضارب» و ...

۲- تغایر مفهومی و معنایی: یعنی ذات و مبدأ در خارج به یک وجود موجودند و یک مابازاء دارند و میان آن دو عینیت و وحدت حکم فرما است، ولی در ذهن ما معنایی که از ذات فهمیده می شود غیر از معنایی است که از مبدأ تداعی می شود.

مانند کلیه صفات ثبوتیه و کمالیه و جمالیه خداوند. مثلاً می گوئیم: «الله عالم، قادر، مرید، حی» و ... که مبادی این اوصاف یعنی علم و اراده و قدرت و حیات و ... در خارج عین ذات واجب الوجود است و زائد بر ذات نیست و انفکاک محال است، ولی معانی ای که از ذات و از هر یک از مبادی مذکور در ذهن می آید، غیر از معنایی است که از بقیه تبادر می کند.

چند نکته:

نکته اول: در رابطه با صفات ثبوتیه دو مسلک وجود دارد:

۱- مسلک اشاعره آنست که این صفات زائد بر ذات و قائم به ذات و قدیم هستند و لذا آنان طرفدار قدماء ثمانیه و تعدد قدیم هستند که یک ذات و هفت صفت قائل اند.

۲- مسلک عدلیه و امامیه آنست که این صفات عین ذات اند و در خارج یک حقیقت واجب الوجود صرف الوجود بسیط الحقیقه من جمیع الجهات است و با بساطتی که دارد، سراسر علم و اراده و قدرت و حیات و هستی است و مثل ما ممکنات نیست که کمالاتمان زائد بر ذاتمان است.

و توحید صفاتی همین است که صفات ذاتیه خداوند همه عین یکدیگر و همه عین ذات هستند. مطلب مذکور که در مورد خداوند و صفات او تغیر مفهومی وجود دارد ... بر

ص: ۳۱۱

مسلک حقّ بود و گرنه بر مسلک اشاعره مغایرت مصداقی هم فرض دارد.

نکته دوّم: از مثالهای مرحوم آخوند دو مورد [عالم و قادر] از صفات ذات و دو مورد دیگر [رحیم و کریم] از صفات فعل است، و تنها صفات ذاتیه که از مقام ذات حق انتزاع می شود عین ذات است و گرنه صفات فعل که از مقام فعل حق انتزاع می شود، زائد بر ذات است.

نکته سوّم: مرحوم آخوند در کنار لفظ کمال، لفظ جلال را آورده و فرموده است: «من صفات الکمال و الجلال» کلمه جلال در اصطلاح متکلمین به صفات سلویه خداوند اطلاق می شود نه به صفات ثبوتیه، ولی در کلام آخوند این اصطلاح مراد نیست، بلکه منظور ایشان از جلال تفسیر همان کمال است یعنی صفاتی که بر جلالت و عظمت و شوکت الهی دلالت دارند.

حال که دانستیم که مغایرت ما بین ذات و مبدأ دو قسم است، می گوئیم: به عقیده ما مغایرت بین آنها هرکدام از دو سنخ که باشد، کفایت می کند و لزومی ندارد که حتما مغایرت مصداقی و خارجی در بین باشد.

در نتیجه صدق عالم و قادر و ... و اطلاق این ها بر ذات خداوند به نحو حقیقی است و به همان معنایی که موجود و شیء و عالم و قادر و ... بر ما اطلاق می شود، به همان معنا بر خداوند اطلاق می گردد و معنی آنها تفاوتی ندارد [موجود یعنی هست، عالم یعنی «من انکشف لدیه الاشياء»، قادر یعنی «ان شاء فعل و ان لم یسأ لم یفعل» و ... این ها مفاهیم عامّی است که بر همه مصدق خود صدق می کنند] اگر اختلافی هست، در مصداق است که هستی و علم و قدرت و حیات و ... مقول بالتشکیک بوده و ذات المراتب است و حقیقت واجب الوجود در خارج با هیچ حقیقت دیگری قابل قیاس نیست. و نباید میان مفاهیم و مصدق خلط کرده و حکم یکی را به دیگری سرایت دهیم.

قوله: و منه قد انقدح: مرحوم صاحب فصول مدّعی شده که مغایرت فیما بین ذات و مبدأ حتما باید مغایرت حقیقی و مصداقی باشد تا صدق مشتق بر ذات حقیقی باشد و مغایرت مفهومی کافی نیست، و به دنبال آن نیز بیان می دارد که صفاتی که بر خداوند اسناد

ص: ۳۱۲

داده می شود از قبیل: الله عالم، قادر و ... از دو حال خارج نیست:

۱- یا از باب نقل است، یعنی این الفاظ در مورد خداوند از معنای اصلی خود منقول شده اند. [در غیر خداوند و در ذاتی که مغایر با مبدأ باشد مشتق حقیقت است ولی در مورد خداوند به ذاتی که متحد با مبدأ باشد نقل داده شده است.]

۲- و یا از باب تجوّز است، یعنی اگر بر خداوند صفت عالم، قادر و ... اطلاق می کنیم استعمالی مجازی است.

[البته مرحوم صاحب فصول این احتمال را در مباحث خود ندارد، ولی مرحوم آخوند به جهت تکمیل بحث آن را افزوده است] ضمناً به نفع صاحب فصول دلائلی هم اقامه شده است [چهار دلیل در حاشیه مرحوم مشکینی آمده است] ولی خود فصول به یک دلیل تمسک کرده و آن اجماع است: «اطبق العلماء علی اشتراط التغایر الوجودی» (۱)

ولی مرحوم آخوند به این دلیل جواب داده است [دو جواب قابل ذکر است: ۱- اجماع بر فرض ثبوتش در موضوعات عرفی و لغوی و معانی کلمات حجّت نیست، اجماع در باب احکام شرعیّه حجّت است.] ۲- آنچه مسلّم و اجماعی است اصل لزوم مغایرت است. امّا اینکه حتماً تغایر وجودی باشد هیچ دلیلی ندارد و اگر نگوئیم که اجماع بر عدم لزوم مغایرت مصداقی قائم است، لااقلّ نمی توان گفت: اجماع بر لزوم تغایر مصداقی قائم است. پس مغایرت مفهومی هم کافی است. و در مورد ذات و صفات ثبوتیه ذات باری تعالی چنین مغایرتی هست و نیازی به تجوّز و نقل هم نیست.

[شگفتا از صاحب فصول که در امر ثالث اتحاد اعتباری را کافی دانسته ولی در امر رابع مغایرت حقیقی و مصداقی را لازم دانسته است و به مغایرت مفهومی قناعت نکرده است!!]

ه) امر پنجم:

۱- الفصول الغرویّه، ص ۶۲.



ص: ۳۱۳

قوله: الخامس: همان طوری که بالاجماع باید میان مبدأ و ذات مغایرتی باشد- که در امر رابع گفته شد- هکذا اجماعی است که میان ذات و مبدأ باید نوعی ارتباط و پیوند و نسبت وجود داشته باشد تا بتوانیم از مبدأ، مشتق ساخته و آن را بر ذات حمل کنیم. به عبارت دیگر باید مبدأ به نوعی قائم به ذات باشد ولی سخن در این است که چه نوع قیامی معتبر است؟ در مجموع چهار نظریه در این مورد مطرح است:

۱- اشاعره قیام را در قیام حلولی منحصر ساخته و مدعی شده اند که این نوع قیام، شرط صدق مشتق بر ذات است و اگر مشتقی بخواهد حقیقتاً بر ذاتی صدق کند، باید مبدأ آن قیام حلولی به ذات داشته باشد. (۱)

۲- معتزله هم قیام را منحصر در حلولی کرده و گفته اند که قیام مذکور شرط صدق نیست و بدون آن هم مشتق حقیقتاً بر ذات اطلاق می شود. در این مورد چند شاهد در حاشیه مرحوم مشکینی ذکر شده است که در متن کفایه یکی از آنها آورده شده و آن کلمه ضارب و مولم است که بلاشکال بر زید اطلاق می شود. با اینکه ذات یعنی زید محل ضرب و الم نیست و این مبادی حال در آن محل نیستند، بلکه ضرب و ایلام از زید صادر شده و بر بکر واقع شده و محل حلول این مبادی، شخص مضروب و مولم یعنی بکر می باشد (۲)

۳- صاحب فصول مدعی شده است که قیام مبدأ به ذات لازم و شرط صدق مشتق است، ولی لزومی ندارد که قیام منحصر در حلولی باشد بلکه قیام اعم از حلولی و صدور است، و در نتیجه «الجسم ایض» حقیقت است و «زید ضارب» هم حقیقت است. [البته مواردی از قبیل: بقال و حداد و ... را استثناء کرده است.] (۳)

۴- مرحوم آخوند تحقیقی کرده و می فرماید: اصل قیام مبدأ به ذات معتبر است ولی قیام نه منحصر در حلولی است و نه منحصر در صدور و ایجاد، بلکه به اختلاف مواد مشتقات و نیز هیئات آنها قیام هم مختلف و متفاوت است و ذیلاً به همه آنها اشاره

۱- در هدایه المسترشدین ص ۸۳ به امام رازی و بیضاوی و حنفیه نسبت داده است.

۲- در فصول ص ۶۲ این قول به جماعتی نسبت داده شد.

۳- الفصول الغرویّه، ص ۶۲.

ص: ۳۱۴

می شود:

الف) گاهی قیام مبدأ به ذات صدوری است یعنی مبدأ از ذات صادر شده است [مثل ضرب و تکلم و کتابت و ... که می گوئیم: زید ضارب، بکر متکلم و ...]

ب) و گاهی قیام حلولی است یعنی مبدأ حال و ذات محل است. [مثل قیام و قعود، سواد و بیاض و ... که بر جسم و ذات حلول می کنند.] دو قسم مذکور مربوط به اختلاف مواد بود.

ج) و گاهی قیام به نحو وقوع علیه است، یعنی مبدأ بر روی ذات واقع شده است.

[مثل: زید مضروب که ضرب بر زید واقع شده، القرطاس مکتوب که کتابت بر کاغذ حلول کرده]

د- و گاهی به نحو وقوع فیه است، یعنی مبدأ در ظرف زمانی یا مکانی ذات واقع شده است. [مثل یوم الجمعۀ مقتل زید، المسجد مسجد بکر و ... که قتل و سجده در فلان زمان یا مکان واقع شده است.] این دو قسم هم مربوط به اختلاف هیئات بود. ضمناً هر چهار قسم مربوط به فرضی است که میان مبدأ و ذات مغایرت مصداقی و خارجی وجود دارد.

ه- و گاهی قیام انتزاعی است، به این صورت که مبدأ از ذات انتزاع می شود و بر ذات حمل می شود و با ذات تغایر مفهومی دارد ولی از لحاظ مصداق خارجی اتحاد دارند.

مانند صفات کمالیه خداوند نسبت به ذات الهی که در امر رابع گفته شد.

و- و گاهی قیام مبدأ به ذات انتزاعی است، ولی نه به این صورت که مبدأ در خارج موجود است و غیر ذات یا عین ذات است، بلکه مبدأ اصلاً وجود خارجی ندارد و آنکه در خارج هست، منتزَع منه یا مبدأ انتزاع است و خود مبدأ صرفاً یک امر اضافی و اعتباری است که در عالم اعتبار وجود دارد نه در خارج. مثل ملکیت و زوجیت و رقیت و حریت و ... که در خارج ذات مالک و زوج و ... و ذات مملوک و زوجه و ... وجود دارد ولی شیء ثالثی به نام علقه زوجیت و ملکیت و ... موجود نیست، بلکه این ها اعتباراتی عقلانی و شرعی هستند که در عالم اعتبار موجودند. و مرحوم آخوند اسم این ها را خارج محمول می گذارند. بیان ذلک: محمولات به پنج دسته تقسیم می شوند:

ص: ۳۱۵

۱- ذاتیات یعنی اجناس و فصول و ذاتی باب ایساغوجی، مثل حیوان و ناطق که بر انسان حمل می شود.

۲- لوازم ذات یعنی ذاتی باب برهان، مثل امکان ذاتی که بر ممکنات حمل می شود و در خارج ثابت است.

۳- محمولات من صمیمه، یعنی محمولاتی که از صمیم ذات انتزاع شده و بر ذات حمل می شوند و خود ذات، برای انتزاع اوصاف و حمل آنها بر ذات کافی است و نیازی به ضمّ ضمیمه ندارد مثل الیاض ایض، السواد اسود و ... صفات کمالیه و ذاتیه خداوند نیز از این قسم است یعنی از مقام ذات انتزاع شده و بر ذات حمل می شوند.

۴- محمولات بالضمیمه: محمولاتی که از خود ذات به تنهایی انتزاع نمی شوند و ذات بدون ضمّ ضمیمه کافی نیست بلکه به انضمام حیثیت زائد بر ذات از ذات انتزاع می شوند، مثل ایض نسبت به جسم که جسم فی نفسه ایض نیست ولی وقتی مبدأ بیاض را دارا شد، می توان از آن ایض را انتزاع و بر ذات حمل کرد. [و به قول مرحوم مظفر:

«فانّ العنوان بالنسبه الی معنونه تاره یكون منتزعا باعتبار ضمّ حیثیه زائده علی الذات مباینه لها ماهیه و وجودا کالایض بالقیاس الی الجسم فانّ صدق الایض علیه باعتبار عروض صفه الیاض علیه الخارجه عن مقام ذاته، و اخری یكون منتزعا منه باعتبار نفس ذاته بلا ضمّ حیثیه زائده علی الذات کالایض بالقیاس الی نفس الیاض فانّ نفس الیاض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الایض منه بلا حاجه الی ضمّ بیاض آخر الیه، لانه بنفس ذاته ایض لا بیاض آخر و مثل ذلك صفات الکمال لذات واجب الوجود فانّها منتزعه من مقام نفس الذات لا بضمّ حیثیه زائده علی الذات.» (۱)]

۵- محمولاتی که به قول مرحوم آخوند خارج محمول هستند یعنی صددرصد اعتباری هستند و هیچ گونه مابازاء خارجی ندارند و از اعراض متأصّله نیستند، مثل ملکیت و ... [این اصطلاح مخصوص آخوند است و به قول مرحوم مشکینی: «مراده منه العارض الاعتباری، و من المحمول بالضمیمه: العارض المتأصل، سمی الاوّل به لکونه

۱- اصول الفقه، ج ۱ و ۲، ص ۳۳۵-۳۳۴.

ص: ۳۱۶

خارجا عن الشیء ء محمولاً- علیه، و الثانی لکونه منضمّاً الی ما حمل علیه.» ولی اصطلاح معروف آنست که محمول بالضمیمه عبارتست از محمولی که حمل آن بر موضوع، مستلزم انضمام امر دیگری به موضوع باشد. مانند حمل ایض که ذکر شد و نام دیگر آن حمل غیر ذاتی یا محمولات عرضی است زیرا محمول منتزع از ذات موضوع نیست، در مقابل خارج محمول که محمول منتزع از ذات موضوع است و حمل آن بر موضوع مستدعی ضمیمه شدن چیز دیگر نیست، مانند الانسان ممکن که امکان ذاتی از خود ذات انسان منتزع است و این ها را «محمولات ذاتی» هم می گویند. [۱]

قوله: ففی صفاته: از اینجا تا پایان امر پنجم ادامه مطلبی است که در امر چهارم در رابطه با صفات کمالیه خداوند مطرح شد، و در واقع تکمیل آن است:

صفاتی که بر ذات باری تعالی جری و صدق و انطباق پیدا می کنند، مثل الله عالم و قادر و ... مبادی این صفات- یعنی علم و قدرت و ...- با خود ذات، از جهت معنی و مفهوم مغایرت دارند، یعنی معنائی که از ذات در ذهن می آید، غیر از معنایی است که از علم و قدرت و ... فهمیده می شود. فی المثل واجب الوجود که اسم ذات و دالّ بر ذات است عبارت است از آن حقیقتی که وجود و هستی برای او ضرورت دارد و عدم و نیستی بر او محال است. ولی عالم یعنی کسی که همه اشیاء نزد او معلوم و منکشف باشد، قادر یعنی کسی که اگر بخواهد، انجام می دهد و گرنه نه، هکذا مرید و مدرک و حیّ و ... پس ملاحظه می فرمایید که مفاهیم غیر یکدیگرند، ولی مبادی مذکور و مانند آن از لحاظ مصداق خارجی هرگز با ذات پروردگار متغایر نیستند، بلکه بر مبنای امامیه [که طرفدار توحید ذاتی هستند] تمام این صفات کمالیه به عین وجود خداوند موجودند، و یک ما به ازاء و مصداق خارجی دارند.

به بیان دیگر، تمام مبادی اوصاف [چه اوصاف ممکنات و چه اوصاف واجب الوجود] به نوعی قائم به ذات و موصوف هستند و معقول نیست که صفت از موصوف منفک شود و در خارج وجود منحازی داشته باشد، همه وابسته به موصوف اند. و لکن قیام

ص: ۳۱۷

دو گونه است:

الف) قیام مشهوری: قیامی است که اوصاف و عوارض ممکنات، بر ذوات آنها دارند که عارض غیر از معروض و وصف غیر از موصوف است و هر کدام از مقوله ای هستند و در خارج مابازائی دارند و خلاصه اثنیّت و دوگانگی میان آنها حاکم است. نهایت یکی تابع و دیگری قائم به آن است، زیرا عرض بدون معروض و حال بدون محل نشاید و ...

ب) قیام غیر مشهوری: قیامی است که صفات ثبوتیه الهی بر ذات خداوند دارند، که خارجا و مصداقا وصف عین موصوف است نه غیر آن و بین آنها وحدت مصداقی حکمفرما است و ما به ازاء این مبادی، خود ذات الهی است نه غیر آن.

قوله: و اطلاع: ممکن است کسی بگوید که ما وقتی به عرف و عقلاء عالم و اهل محاوره [که خود نیز از آنها هستیم] مراجعه می کنیم، ملاحظه می نمائیم که عرف، این نوع قیام و تلبس را درک نمی کند یعنی تا اهل لسان می شنوند که ذاتی هست و وصفی و آن ذات متّصف و متلبس به این وصف است [از باب قیاس به نفس] فوراً در ذهنشان این مطلب می آید که ذات و وصف دو چیز هستند یکی وابسته و تابع دیگری است. اما اینکه ذات و وصف حقیقتاً یک چیز باشند و مع ذلک ذات متّصف به وصف باشد، برای عرف، اطلاع از این معنی آسان نیست و چنین قیامی را درک نمی کند.

قوله: لا- یضّر: جواب: اینکه عرف عام مردم چنین حقیقت والائی را درک نمی کنند، دلیل بر نبودن آن نیست. اصولاً ضابطه کلی آنست که ما در فهم معانی و تعیین مفاهیم باید به عرف و اهل لسان مراجعه کنیم و از آنها پرسیم که مشتق به چه معنی است؟ عرف هم به ما جواب می دهد که مشتق یعنی ذاتی که متلبس به مبدأ فی الحال باشد [چنانکه مبسوطاً گذشت] اما در تشخیص مصادیق و تطبیق این معنای عام و کلی بر مصادیق، تابع عرف نیستیم، چه بسا مصادیق خفیه ای باشد که عرف از درک آن ناتوان است ولی به حکم دلیل یا برهان، آن امور خفیه از مصادیق شمرده می شوند. فی المثل واضح است که فروش صد من گندم به صد و ده من، یعنی فروش هم جنس به هم جنس با تفاضل بیع ربوی است و عرف این را می فهمد، چون مصداق جلی است، ولی بیع رطب به تمر یا عنب به کشمش

ص: ۳۱۸

و ... با تفاضل، قدری خفاء دارد که آیا از مصادیق بیع ربوی است یا نه. عرف در تصدیق این مطلب عاجز است، ولی وقتی روایات و ادله شرعیه آنها را ربوی دانست، ما تابع دلیل هستیم.

به همین صورت وقتی برهان و دقتهای عقلی دلالت کرد که صفات خداوندی هم از مصادیق مشتق بوده و به معنای مذکور [من تلبس بالمبدأ فی الحال] بر خداوند صدق می کند، تسلیم شده و این ها را از مصادیق قیام و تلبس می شماریم، و اگرچه نحوه تلبس متفاوت باشد و بر همین اساس عرف در کی نداشته باشد، ولی وقتی برهان این مطلب را گفت ما مشکلی نداریم.

[خلاصه برهان: آیا خداوند واجد کمالات علم و قدرت و ... می باشد یا فاقد آنهاست؟

به دلایل متعدّد در علم کلام و اعتقادات ثابت شده که ذات حقّ واجد همه کمالات و معطی تمام آنها به موجودات دیگر است. حال که واجد است، آیا این صفات زائد بر ذات او هستند یا عین ذات اویند؟ باز به براهین مختلف ثابت شده است که این صفات عین ذات اند نه زائد بر ذات. پس خداوند هم ذاتی است که دارای مبادی این اوصاف است و بر همین اساس از ذات او مشتقاتی را اخذ کرده و بر ذات حمل می کنیم، ولی وجدان به نحو تعدّد و اثنیّت نیست بلکه وحدت و عیّت است.]

قوله: و بالجمله: عناوین و اوصاف سه دسته اند:

۱- اوصافی که مخصوص واجب الوجود و از ویژگیهای او است و بر ممکنات اطلاق ندارد، مثل قدیم بالذات، ازلی، نامتناهی، کمال مطلق، صرف الوجود، بسیط الحقیقه و ...

۲- اوصافی که مخصوص ممکن الوجود است و بر غیرممکنات اطلاق نمی شود.

مانند: امکان ذاتی، زوج ترکیبی از ماهیّت و وجود بودن، معلول بودن، فقیر بودن به فقر وجودی و ...

۳- اوصافی که میان واجب و ممکن مشترک است و بر هر دو اطلاق می شود از قبیل:

موجود بودن، شیء بودن، عالم بودن، عادل و قادر و جواد و کریم و حیّ و ... بودن، که مورد بحث ما همین قسم است. به عقیده ما اطلاق این اوصاف چه بر واجب الوجود و چه

ص: ۳۱۹

بر ممکنات، هر دو به یک معنی است و از نظر مفهومی فرقی بین آنها نیست. یعنی «موجود» به یک معنای عام و کلی هم بر خداوند اطلاق می‌شود و هم بر غیر خداوند، و هکذا عالم و قادر و ... واژه‌های مذکور مشترک معنوی هستند، یعنی یک معنای عام و کلی دارند که به نفس آن معنی بر همه مصادیق خود اطلاق می‌شوند، و مفهوماً تفاوتی ندارند [دلیل این مطلب هم برهان است - که در ادامه از زبان آخوند (ره) خواهیم آورد - و هم وجدان است. دلیل وجدانی این است که وقتی می‌گوئیم: «اللّه موجود یا عالم» و ... و زمانی که می‌گوئیم: «الانسان موجود و عالم» و ... از لفظ موجود یا عالم یک معنی بیشتر به ذهن نمی‌آید و به قول علامه طباطبائی (ره):

«الوجود بمفهومه مشترک معنوی یحمل علی ما یحمل علیه بمعنی واحد و هو ظاهر بالرجوع الی الذهن حینما نحمله علی اشیاء او تنفیه عن اشیاء کقولنا: الانسان موجود و النبات موجود و الشمس موجوده و اجتماع النقیضین لیس بموجود و ... و قد اجاد صدر المتألهین حیث قال: ان کون مفهوم الوجود مشترکا بین الماهیات قریب من الاولیات.» [۱]

آری مصادیق این مفهوم واحد مختلف و متفاوت است و شدت و ضعف دارد، و در کیفیت ائصاف و تلبس ذات به این مبادی، تفاوت بسیار است، ذات الهی هم مصداق وجود و موجود یا عالم و قادر و ... است، ما هم مصادیق این عناوین هستیم. ولی آن کجا و این کجا، آنجا ائصاف به نحو عینیت است و در ما به نحو حلول و صدور و مانند آن، ذات حق نامتناهی است و ما متناهی هستیم و ... ولی اختلاف در مصادیق را نباید به حساب اختلاف در مفهوم بگذاریم و حکم مصداق را نباید به مفهوم داد و بالعکس و باز به قول علامه طباطبائی (ره):

«و الحق كما ذكره بعض المحققين، ان القول بالاشترک اللفظی من الخلط بین المفهوم و المصداق فحکم المغایره انما هو للمصداق دون المفهوم.» [۲]

قوله: فلا وجه: مطالب مذکور مقدمه و زمینه سازی برای نقد گفتار زیر است:

۱- نهاییه الحکمه، ص ۸، فصل اول از مرحله اولی.

۲- نهاییه الحکمه، ص ۹، فصل اول از مرحله اولی.

ص: ۳۲۰

صاحب فصول در مورد صفات ذاتیه الهی قائل به نقل شده و فرموده است: «این صفات وقتی بر ممکنات اطلاق می شود و می گوئیم: «زید عالم قادر» یک معنا دارد [من انکشف لیدیه الشیء، ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل و ...] ولی وقتی بر خداوند اطلاق می شود معنای دیگری دارد و از معنای مذکور نقل داده شده و یا مجازا در معنای جدیدی بکار رفته است». (۱)

مرحوم آخوند می فرماید: «از ما ذکرنا بطلان این نظریه روشن شد و دیدیم که وجدان و برهان اشتراک معنوی را ثابت کرده و دلالت می کند که عالم و قادر و ... با حفظ معنای خود بر خداوند و غیر او اطلاق می شوند، و نقل و تجویز نیست.» [مضافا به اینکه نقل و تجویز خلاف اصل بوده و تا دلیل متقن نداشته باشیم، حق نداریم به این امور ملتزم شویم و در ما نحن فیه دلیلی نداریم، بلکه دلیل برخلاف آن داریم.]

قوله: کیف: علاوه بر بیانات مذکور، یک دلیل برهانی در ردّ فصول اقامه می کنیم: وقتی که ما به پیروی از کتاب و سنت این اوصاف را به خداوند نسبت داده و می گوئیم: «اللّه عالم، قادر، عادل و ...» از سه حال خارج نیست:

۱- یا از این الفاظ همان معنای عام را اراده می کنیم که در موقع نسبت دادن این ها به ممکنات مراد بود، یعنی وقتی می گوئیم: «خدا عالم است»، منظور از عالم «من ینکشف لیدیه الشیء» باشد. اگر این باشد که مطلوب که اشتراک معنوی و عدم نقل و تجویز و ...

می باشد، ثابت می شود.

۲- و یا از الفاظ مذکور معانی ای که نقطه مقابل مفاهیم عامه باشد، اراده می شود. یعنی وقتی می گوئیم «خدا عالم است» منظور آنست که «من لا- ینکشف لیدیه الشیء» و ... اینکه قطعا باطل است و تعالی عن ذلك علوا کبیرا و براهین اثبات کمالات می گوید که همه اشیاء به نحو اتم و اکمل و به علم حضوری ذاتی نزد حق معلوم و منکشف اند و عالم محضر الهی است.

۳- و یا از الفاظ مذکور هیچ معنایی اراده نکرده و صرف لقلقه لسان است. این نیز قطعا



ص: ۳۲۱

باطل است و معقول نیست که این الفاظ در مورد خداوند لفظ بی معنی باشند.

نتیجه: احتمال دو و سه باطل و احتمال اول صدق و حق است و نتیجه اش معلوم شد که نقل و تجویزی در میان نیست و سخن فصول خیالی بیش نیست.

[نکته: ممکن است کسی (۱) به دفاع از مرحوم صاحب فصول برخاسته و بگوید که قضیه منفصله ای که شما در استدلال خود درست کردید، حاصر نیست یعنی سه شق ندارد، بلکه شق چهارمی هم وجود دارد که شاید مراد فصول همان باشد، و آن اینکه عالم در مورد ما ممکنات به معنای «من انکشف لدیه الشیء» است ولی در مورد خداوند یک قید اضافی دارد که عبارت است از: «من انکشف لدیه الشیء انکشافا عینیا». یعنی آنجا انکشاف عین ذات است و نه زائد بر ذات، و فصول که مدعی نقل است منظور نقل به این معنای اخص است، نظیر دابّه که در لغت به معنای مطلق جنبنده است ولی در عرف عام عربها به خصوص چهارپایان یا خصوص فرس منقول شده است. و شما در استدلال خود این شق را متعرض نشده و ابطال نکردید، پس اعتراض شما به فصول وارد نیست.

ولی می توان به حمایت از آخوند (ره) به سخن مذکور جواب داد که این از باب خلط مفهوم و مصداق و اجراء حکم مصداق بر مفهوم است، یعنی اینکه انکشاف در مورد ممکنات زائد بر ذات است و در مورد حق تعالی عین ذات است، این خصوصیات مربوط به وجود خارجی و مصادیق علم و انکشاف است که در ممکنات چون علم به اشیاء علم حصولی است طبعاً زائد بر ذات است نه عین ذات، و در جواب الوجود چون علم او به اشیاء علم حضوری ذاتی است قهراً عین ذات خواهد بود، و نباید حکم مصداق را به مفهوم سرایت داد، پس حق با مرحوم آخوند است و صفاتی از قبیل: عالم و قادر و ...

مشترک معنوی بوده و به معنای واحد بر واجب و ممکن اطلاق می شود.]

قوله: و العجب: صاحب فصول ابتدا فرموده است: «این صفات در مورد خداوند به معنای دیگری به کار رفته و منقول شده اند و معنای اصلی و اولی آنها مراد نیست»، سپس به دنبال آن فرموده است: «پس این صفات با معانی ای که دارند بر غیر خداوند اطلاق

۱- مرحوم مشکینی در حاشیه همین بحث دفاعیه را انجام داده است.

ص: ۳۲۲

نمی شوند». مرحوم آخوند می فرماید: «شگفتا!! شما باید عکس این مطلب را می گفتید، یعنی این صفات با آن معانی بر خداوند صدق نمی کند، ولی فرموده اید که بر غیر خدا صادق نیست.»

قوله: و بالتأمل: با دقت در انواع و اقسام تثبیس و اّصاف و قیام مبدأ به ذات که آوردیم، روشن می شود که استدلالهای طرفین [مثبت و نافی] مخدوش و ناقص و ناتمام است.

[زیرا قیام منحصر به قیام حلولی نیست و انواع دیگری هم دارد ...]

قوله: و المحاکمه: یعنی با دقت در مطالب مذکور، به این نتیجه می رسیم که نزاع میان طرفین لفظی است: آنها که نافی بودند [معتزله] قیام خاصی را [حلولی] نفی می کردند، و آنها که مثبت بودند [اشاعره] قیام فی الجمله [قطع نظر از حلولی و صدوری] را اثبات می کردند، پس نفی و اثبات بر مورد واحد وارد نشده است تا نزاع معنوی باشد، بلکه «ما اثبتة المثبت لم ینفه و لم ینکره النافی و ما انکره المنکر او نفاء النافی لم یثبته المثبت.»

قوله: فتأمل: شاید اشاره باشد به اینکه: جای مصالحه و آشتی دادن میان اقوال نیست، چرا که معتزله صریحا قیام حلولی را نفی و اشاعره صریحا آن را اثبات کردند و در نتیجه نفی و اثبات بر مورد واحد وارد شده و جای جمع و تصالح نیست. و شاید اشاره باشد به اینکه طرفین هر دو استدلالی نداشتند تا از ما ذکرنا خلل هر دو روشن شود، بلکه خصوص منکرین و نافین یعنی معتزله استدلال داشتند [به ضارب و مولم] ولی اشاعره استدلال نکردند تا ضعف دلیل آنها برملا شود.

### و) امر ششم

قوله: السادس: امر ششم از امور باقی مانده در باب مشتق، درباره نزاع دیگری میان مرحوم آخوند و مرحوم صاحب فصول است، و این مطلب را با ذکر دو مقدمه بیان می کنیم:

مقدمه اول: همان طور که در اوائل این کتاب آوردیم، واسطه در تقسیمی سه قسم می شود:

ص: ۳۲۳

۱- واسطه در ثبوت: منظور از ثبوت اصل وجود و تحقّق یک امر است و واسطه در ثبوت یعنی واسطه در اصل وجود یعنی علّت وجود و تحقّق واقعی یک شیء [چه علم به آن داشته باشیم یا نه] مثل نار که واسطه در ثبوت حرارت برای ماء است و شمس که واسطه در ثبوت روشنایی برای عالم است.

۲- واسطه در اثبات: منظور از اثبات علم و تصدیق به چیزی است و واسطه در اثبات یعنی واسطه در علم و چیزی که به سبب او علم به چیزی پیدا شود، اعمّ از اینکه همین امر واسطه در ثبوت هم باشد یعنی هم علّت اصل وجود واقعی شیء است و هم علّت علم ما به آن وجود است و در حقیقت از علّت به معلول پی بردیم و از علم به علّت واقعی به علم به معلول رسیده ایم و برهان لّمی از این قسم است. و یا واسطه در ثبوت نباشد نامش برهان اُنّی است که خود دو شعبه دارد:

الف) از معلول پی به علّت بردن.

ب) از یکی از دو امر متلازم به ملازم دیگر منتقل شدن.

۳- واسطه در عروض: منظور از عروض مجرّد حمل و اسناد است و واسطه در عروض یعنی واسطه در حمل و اسناد مجازی چیزی به چیز دیگر. مانند ماء که واسطه در عروض و اسناد جریان بر میزاب است: «المیزاب جار»، و مانند سفینه که واسطه در عروض حرکت بر جالس است و می گوئیم: «جالس السفینه متحرّک».

مقدمه دوّم: در علم معانی خواندیم که مجاز را می توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱- مجاز در حذف: یعنی به حذف مضاف و در تقدیر گرفتن آنکه فی الواقع حکم مال همان مقدر است ولی مجازاً به مذکور اسناد داده شده است، مثل: و اسأل القریه ای اهلها، و جاء ربّک ای امر ربّک و ...

۲- مجاز در کلمه: کلمه ای به معنای کلمه دیگر بیاید، فی المثل مصدر به معنای اسم فاعل بیاید مثل: تبصره ای المبصّر: تذکره ای المدکّر و ... یا به معنای اسم مفعول بیاید مثل لفظ ای ملفوظ، عکس ای المعکوس، عقل ای المعقول و ...

۳- مجاز در اسناد: یعنی «اسناد الشیء الی غیر ما هو له»، مثل اسناد جریان به میزاب در

ص: ۳۲۴

«جری المیزاب»، اسناد انبات بقل به ربیع در مثل «انبت الربیع البقل»، درحالی که باید به ما هو له نسبت داده می شد و می گفتیم: «جری الماء من المیزاب» یا «انبت الله فی الربیع البقل» و ...

با توجه به دو مقدمه فوق می گوئیم: به عقیده ما اطلاق و استعمال مشتق در تمام موارد ذیل به نحو حقیقت است:

الماء جار، النار حازه، الشمس مشرقه، الله عالم و قادر و موجود و ... که اصلا نه واسطه در ثبوت دارند نه در عروض. [البته سه مثال اول واسطه در ثبوت دارند ولی به جعل بسیط و با نفس ایجاد ماء و نار و شمس، جریان و حرارت و روشنائی هم ایجاد شده و جعل تألیفی ندارد. پس واسطه در ثبوت علاوه بر واسطه در ثبوت اصل ذات ندارند.]

و الماء حازه، الجسم ابیض، زید عالم و ... که واسطه در ثبوت دارند، نار سبب حرارت ماء گردیده، تلاشهای علمی معدّ افاضه صور علمیه و مجموع علت تائه عالمیت برای زید گردیده و ... ولی واسطه در عروض ندارند، یعنی اسناد حقیقی است نه مجازی. و المیزاب جار، جالس السفینه متحرک و ... که واسطه در عروض دارند و گرنه حقیقتا جریان مال میزاب نیست، حرکت از آن جالس نیست و ... ولی در همه مثالها اطلاق مشتق حقیقی است، و لازم نیست از بخش اول یا دوم مثالها باشد که واسطه در عروض نداشتند بلکه در بخش سوم هم اطلاق حقیقی است یعنی در کلمه مشتق [جار، متحرک و ...] مجازیّتی پیش نیامده است نه در ماده و مبدأ آنها یعنی «جریان و حرکت» و نه در هیئت آنها «ذات ثبت له الجریان و الحرکه» پس مجاز در کلمه نیست و مشتق به معنای دیگری بکار نرفته است بلکه در معنای خودش استعمال شده و چنین استعمالی حقیقی است. آری در اسناد مجازیّت پیش آمده است یعنی به جای اسناد جریان به آب، جریان به میزاب اسناد داده شده، و حرکت هم به جای سفینه به جالس نسبت داده شده است و هیچ منافاتی ندارد که استعمال حقیقی و اسناد مجازی باشد، زیرا مجاز در کلمه غیر از مجاز در اسناد است.

[یکی عقلی و دیگری مربوط به لفظ و استعمال است.] و لکن از فرمایشات صاحب فصول استفاده می شود که شرط اطلاق و استعمال حقیقی مشتق آنست که واسطه در عروض

ص: ۳۲۵

نباشد و اسناد هم اسناد حقیقی باشد نه مجازی. به نظر ایشان مثال های: المیزاب جار، یا جری المیزاب، جالس السفینه متحرک، مجازی است و مشتق در معنای حقیقی خود بکار نرفته است. (۱)

مرحوم آخوند می فرماید که این از باب خلط میان مجاز در کلمه و مجاز در اسناد است و بحث ما فعلا در خود کلمه مشتق است و دیدیم و که در این کلمه مجازی در کار نیست [نه در ماده و نه در هیئت] آری در اسناد مجاز پیش آمده است ولی آن از بحث خارج است. فما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد.

[مرحوم مشکینی در حاشیه فرموده: «هنا مقامان: الاوّل استعمال المشتق فی مفهومه، الثانی تطبیقه علی الموضوع الذی هو عباره عن الاسناد و الصدق، فان كان النزاع بينهما «آخوند و فصول» فی المقام الاوّل فالحق مع المصنف لأنّ کون الاسناد و التطبيق مجازا لا يستلزم تجوّزا فی کلمه المشتق ... و ان كان النزاع فی المقام الثانی فالحقّ مع الفصول لأنّه لا شک فی اعتبار تلبس الشیء حقیقه فی اسناد المشتق الیه كذلك ... لكن ظاهر عباره الفصول هو المقام الثانی لتعبیره بلفظ الصدق الذی هو ظاهر فی الانطباق و الاسناد و صریح المصنف الاوّل لتصریحه بکون الاسناد مجازا ... ففي الحقیقه النزاع بينهما لفظی»]

در پایان شاید این سؤال مطرح شود که مصنف وقتی سخن از حقیقت شرعی یا صحیح و اعم به میان آوردند، ثمره بحث را هم ذکر کردند ولی در مبحث طولانی مشتق سخن از ثمره بحث به میان نیاوردند سبب چیست؟

علت این امر، وضوح مطلب است. زیرا مثل آن است که کسی بپرسد: ثمره بحث از ظهور امر در وجوب کجا ظاهر می شود؟ معلوم است که در سرتاسر کتاب و سنت ظاهر می شود، ثمره مشتق هم چنین است، قدم به قدم در فقه و در لسان آیات و روایات به مشتقات برخورد می کنیم و جای این بحث وجود دارد، و مثالهایی هم بزرگان آورده اند: از قبیل: وضو به ماء مسخن بالشمس، تخلی تحت الشجره المثمره که در اصول فقه بود، و زوجتان کبیرتان که زوجه صغیره ای را ارضاع کنند و ... که در خود کفایه قبلا ذکر شد.

ص: ۳۲۶

## المقصد الاول في الاوامر

## اشاره

مطالب مقدمه در سیزده امر تبیین شد، و اما مباحث اصلی کتاب کفایه الاصول در هشت مقصد تنظیم شده است:

مقصد اول: اوامر

مقصد دوم: نواهی

مقصد سوم: مفاهیم

مقصد چهارم: عام و خاص

مقصد پنجم: مطلق و مقید و مجمل و مبین

مقصد ششم: امارات معتبره

مقصد هفتم: اصول عملیه

مقصد هشتم: تعارض ادله و امارات

مقصد اول: بحث ما در این باب از یک ناحیه کلی و عام یعنی حکم اوامر موالی به عبید- مطلقا- [چه مولای عرفی و چه مولی الموالی و مولای حقیقی یعنی شارع مقدس] می باشد. البته هدف اصلی اصولی از این مباحث روشن ساختن وضع اوامر کتاب و سنت است، ولی طرز بحثها اختصاصی نیست. مرحوم آخوند در مقصد اول یعنی در رابطه با اوامر سه فصل منعقد کرده اند:

فصل اول در رابطه با ماده امر است.

ص: ۳۲۷

فصل دوّم در رابطه با هیئت امر یا صیغه افعال است.

فصل سوّم درباره اجزاء است.

و بدنبال آن فصول مختلف دیگری مطرح است که عمده آنها مبحث مقدّمه واجب و مبحث ضدّ است.

ص: ۳۲۸

## فصل اول ماده امر

## اشاره

فصل اول از فصول مختلف مبحث اوامر، درباره ماده امر است. یعنی کلمه و لفظ امر (ا-م-ر). درباره ماده امر از جهات عدیده و زوایای گوناگون بحث می شود که در مجموع چهار جهت را شامل می شود.

## الجهه الاولى

یکی از مباحث چهارگانه ماده امر پیرامون معنای لفظ امر است و در این باره دو مقام تشکیل می دهیم:

مقام اول: معنای لغوی و عرفی ماده امر

مقام دوم: معنای اصطلاحی کلمه امر از دیدگاه اصولیین

مقام اول: واژه امر در لغت عرب و در عرف عام عربها و اهل لسان به چه معنا آمده است؟

دانشمندان برای این کلمه، موارد استعمال فراوانی ذکر کرده و مدعی شده اند که لفظ امر در لغت عرب در این معانی استعمال شده است و حدّ اکثر تا پانزده معنی ذکر شده (۱) که

۱- بدائع الافکار، ص ۱۹۹-۱۹۸، البته ۱۴ مورد را ذکر کرده و یک منها جاخالی دارد ولی فعل و صنع را یکی قرار داده که اگر دو معنی باشند عدد ۱۵ کامل می شود و در پایان هم اشاره دارد که چه بسا موارد دیگری هم باشد که شخص متتبع می یابد.



ص: ۳۲۹

مرحوم آخوند در کفایه به هفت مورد از موارد مذکور اشاره کرده اند:

۱- گاهی لفظ امر در مورد «طلب» استعمال می شود و یکی از موارد استعمال این واژه طلب است، مثلاً می گوئیم «امر السید عبده بكذا ای طلب منه» ... یا «آمرک بكذا ای اطلب منک» ... یا «اذا امرتکم بشیء فاتوا منه ما استطعتم ای اذا طلبت منکم» ...

۲- یکی از موارد استعمال لفظ امر «شان» [منزلت، موقعیت] است مثلاً با کسی وعده ای داشتید و قدری دیر کردید. طرف وعده می گوید: «چرا تأخیر کردید؟» می گوئید:

«شغلنی امر کذا» یعنی فلان شأن و حالت و موقعیت مرا به خود مشغول و سرگرم کرد و غفلت کردم.

۳- یکی از موارد استعمال کلمه امر «فعل» است. [به معنای لغوی کلمه یعنی کار نه به معنای اصطلاح نحوی] مثلاً- می گوئیم: «الامور مرهونه باوقاتها ای الافعال». یعنی کارها در رهن وقت خودشان است و هر کاری وقتی دارد. یا مثال مرحوم آخوند که قرآن می فرماید:

«وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» (۱) ای و ما فعل فرعون ... یعنی کار فرعون از روی رشد و عقل نبود. [البته این مثال قابل مناقشه است، زیرا قبل از جمله مذکور فرموده است: «فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ ...» و سپس فرموده است «وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ ...» و ظاهراً امر به معنای فرمان و دستور است نه فعل، و به هر حال باید تفسیر ملاحظه شود.] مرحوم محقق رشتی در بدائع الافکار ص ۱۹۸ برای شأن به این آیه مثال زده اند.

۴- یکی از موارد کاربرد واژه امر در مورد «فعل عجیب» است [این معنا از معنای قبلی اخص است زیرا آنجا فعل مطلق منظور بود ولی اینجا فعل خاص یعنی فعل عجیب منظور است] مثلاً در قرآن درباره حضرت نوح می خوانیم: «فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ ...» (۲) ای فعلنا العجیب ... و درباره قوم لوط می خوانیم: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَابًا ...» (۳) ای فلَمَّا جَاءَ فعلنا العجیب، و درباره قوم صالح هم همین تعبیر آمده که: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا» ای فعلنا العجیب (۴) [البته باز باید تفاسیر دیده شود که این امرنا آیا

۱- سوره هود، آیه ۶۷.

۲- سوره هود، آیه ۴۰.

۳- سوره هود، آیه ۸۲.

۴- سوره هود، آیه ۶۶.

ص: ۳۳۰

همان فعل عجیب است یا امر به معنای فرمان است؟ تشریحی یا تکوینی؟ نظیر و جاء ربك ای امر ربك که مراد از امر چیست؟]

۵- یکی از موارد استعمال لفظ امر «شیء» است. مثلاً حاجی سبزواری فرموده است:

«ازمه الامور طرّاً بیده و الکل مستمده من مدده» (۱)

ای ازمه الاشیاء یعنی زمام امر همه چیز در دست قدرت الهی است و همه از مدد او استمداد می کنند.

۶- یکی از موارد استعمال ماده امر «حادثه» است، مثلاً- می گوئیم که وقع الیوم امر کذا ای حادثه کذا یعنی امروز فلان حادثه و واقعه رخ داد یا «امر کربلا عجیب» ای حادثه کربلا عجیب.

۷- و یکی از موارد استعمال امر، «غرض» است، مثل: جئت لامر کذا ای لغرض کذا، یعنی برای فلان منظور خدمت رسیدم.

و غیر از موارد مذکور هم مواردی ذکر شده است که فعلاً مهم نیست. حال این بحث مطرح می شود که نحوه استعمال امر و دلالت آن بر این معانی چگونه است؟ چهار احتمال وجود دارد:

۱- لفظ امر میان همه معانی مذکور و غیره مشترک لفظی است، یعنی برای هر یک از آنها جداگانه وضع شده است.

۲- کلمه امر مشترک معنوی میان آنها است، یعنی برای کلی و قدر جامع آنها وضع شده است.

۳- در یکی از آنها حقیقت است [طلب] و در بقیه معانی مجازاً استعمال می شود.

۴- فی الجمله مشترک لفظی است [میان برخی از معانی] و فی الجمله مشترک معنوی است [میان بعض دیگر]؟

از میان این اقوال، قول اول باطل است زیرا اشتراک لفظی مستلزم تعدد وضع است و تعدد وضع دلیل می طلبد و هیچ دلیلی در کار نیست. حد اکثر دلیلی که گفته شده استعمال

۱- شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۲.

ص: ۳۳۱

است به اینکه: لفظ امر در این موارد استعمال شده است [صغری] و الاصل فی الاستعمال الحقیقه [کبری] پس لفظ امر در این ها حقیقت است. ولی این هم دلالت ندارد، زیرا اولاً استعمال اعم از حقیقت و مجاز است و مجرد استعمال نشانه حقیقت بودن نیست. و ثانیاً در بیشتر موارد مذکور اصلاً استعمال نیست و خلط مصداق با مفهوم است [کما سیأتی] و برفرض شک، از اصاله عدم الاشتراک استفاده می کنیم.

قول دوم هم باطل است زیرا میان معانی مذکور، جامع ماهوی وجود ندارد تا لفظ امر برای آن وضع شده باشد و این معانی مصادیق آن کلی باشند. و دلیل فقدان جامع آنست که برخی از معانی مذکور معنای حدی و مصدری و قابل اشتقاق و تغییر و تصریف اند [مثل طلب] و برخی دیگر دارای معانی جامد و غیر قابل اشتقاق هستند [مثل شیء] و میان آن دو جامع حقیقی متصور نیست. البته می توان جامع انتزاعی فرض کرد مثلاً «احد الامرین او الامور» ولی قطعاً این جامع موضوع له نیست و احدی بدان تفوه نکرده است.

و قول سوم هم باطل است زیرا که عرف و اهل لسان بطور مساوی واژه امر را در طلب و شیء و فعل و ... استعمال می کنند و این گونه نیست که در مورد طلب نیاز به قرینه نباشد و در موارد دیگر علاقه را لحاظ کنند. پس قول چهارم باقی می ماند که صحیح است. منتها در مورد احتمال چهارم نظریات متفاوتی وجود دارد که در فراز بعدی آنها را ذکر خواهیم کرد.

قوله: و لا یخفی: قبل از ذکر نظریات مشار الیه، باید این مطلب را بیان کنیم که در بسیاری از معانی و موارد فوق میان مصداق و مفهوم خلط و اشتباه شده و مشهور حکم مصداق را به مفهوم داده اند. یعنی در خیلی از موارد لفظ امر در معنا و مفهوم آن امور استعمال نشده است [آن گونه که لفظ در معنی استعمال می شود و حاکی از معنی و مرآت آن واقع می شود]. بلکه در مصداقی از مصادیق معانی مذکور استعمال شده است و در واقع در همه آنها امر به معنای شیء است و شیء کنایه از مصداقی از مصادیق آن عناوین و مفاهیم کلی است.

فی المثل یکی از موارد استعمال «غرض» بود، ظاهر مشهور این بود که لفظ امر در معنای غرض [غرض به حمل اولی] استعمال شده غافل از اینکه امر در مصداقی از

ص: ۳۳۲

مصادیق غرض [غرض به حمل شایع] استعمال شده است که مثلاً زیارت کردن عبادت مریض یا وصول طلب و ... باشد و معنای غرض با لام غرض که بر سر کلمه امر آمده [لامر کذا] تفهیم شده است، پس مصداق غرض به مفهوم غرض مشتبه شده است و این شبهه پیش می‌آید که امر در مفهوم غرض بکار رفته است، در حالی که در مصداق آن بکار رفته است.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه در همه جا نمی‌توان گفت که لام دالّ بر غرض است زیرا گاهی لام بر سر خود کلمه غرض داخل می‌شود و می‌گوئیم «جئت لغرض کذا» در اینجا هم اگر لام به معنای غرض باشد، باید بگوئیم: «جئت غرض غرض کذا» و این مضحک است. ولی این موارد خاص محذور دارد و در موارد دیگر که محذوری ندارد پس از خود لام غرض فهمیده می‌شود و مدخول لام مصداق غرض است.

قوله: و هکذا: یکی از معانی مذکور «فعل عجیب» بود و این شبهه پیش آمد که کلمه «أمرنا» در آیات مذکور در معنا و مفهوم فعل عجیب استعمال شده است غافل از اینکه امر به معنای شیء و آن هم کنایه از مصداقی از مصادیق فعل عجیب یعنی طوفان سهمگین یا باران سهمگین یا باران حجاره می‌باشد.

و نیز در مورد حادثه و شأن هم کلمه امر در معنی و مفهوم کلی حادثه یا شأن استعمال نشده، بلکه در مصداقی از مصادیق آنها بکار رفته است و در واقع از امر، شیء مراد است و شیء کنایه از مصداق خاص حادثه یا شأن است. [مرحوم آخوند راجع به فعل که یکی از موارد بود سخنی نمی‌گویند شاید ذکر موارد مذکور از باب مثال باشد پس فعل هم ملحق به آنهاست و امر در مصداق او بکار رفته نه در مفهوم آن، و شاید هم حساب فعل از آنها جدا است و لذا ذکر نکردند، ولی در قدم بعدی هم سخنی از فعل به میان نیامده پس همان احتمال اولی اولی است.]

قوله: و بذلک ظهر: گروهی که احتمال چهارم یعنی اشتراک لفظی فی الجملة و اشتراک معنوی فی الجملة را پذیرفتند خود چند دسته هستند:

۱- مرحوم مشکینی در حاشیه از استادشان مرحوم قوچانی نقل کرده اند که به عقیده

ص: ۳۳۳

ایشان لفظ امر میان سه معنی مشترک لفظی است: طلب و شأن و شیء. و بقیه معانی را در تحت مفهوم شیء داخل می کرده و شیء را مشترک معنوی میان آنها قرار می داد.

۲- خود مرحوم مشکینی فرموده اند: که کلمه امر مشترک لفظی میان سه معنی است:

طلب و شأن و فعل و بقیه معانی را در مفهوم شأن داخل کرده است.

۳- مرحوم صاحب فصول (۱) فرموده است: لفظ امر مشترک لفظی میان دو معنی است:

طلب و شأن [و بقیه معانی در تحت عنوان شأن داخل است] و دو دلیل هم آورده است:

دلیل اول: از لفظ امر عند الاطلاق یکی از دو معنای طلب و شأن متبادر است.

دلیل دوم: گروهی از اهل لغت گفته اند که لفظ امر به معنای طلب و شأن است.

مرحوم آخوند می فرماید: «از مطالبی که گفتیم بطلان این نظریه روشن شد، زیرا لفظ امر در مفهوم شأن استعمال نشده است بلکه در مصداقی از مصداقی آن بکار رفته و خلط مصداق به مفهوم شده است.»

۴- مختار صاحب کفایه: بعید نیست که ماده امر میان دو معنی مشترک لفظی باشد: یکی طلب فی الجمله [قطع نظر از خصوصیات طلب که وجوبی باشد، از عالی به سافل باشد و ... کما سیأتی] و دیگری شیئی که شیئی عام است و هر یک از اعیان ذوات [مثل درخت، انسان و ...] و صفات [کتابت، علم و ...] و افعال [ضرب و قتل و ...] را شامل است و بقیه معانی در تحت مفهوم کلی شیء داخل هستند.

سؤال: آیا میان طلب و شیء قدر جامعی نیست؟

جواب: خیر این دو به دو دلیل قدر جامع ندارند:

۱- طلب معنای حدی و قابل اشتقاق دارد و شیئی معنای اسمی و جامد و غیر قابل اشتقاق دارد.

۲- امر به معنای طلب بر اوامر جمع بسته می شود و امر به معنای شیء بر امور جمع بسته می شود.

و این اختلافات قرینه است که آن دو از یک مقوله نیستند و جامع حقیقی ندارند و گرنه

ص: ۳۳۴

اختلاف نداشتند. البته این سؤال و جواب در کفایه نیامده است ولی به جهت تکمیل بحث آن را آورده ایم.

تا اینجا از نظر لغت و عرف عام معنای امر را رسیدگی کردیم.

قوله: و اَمْرًا بحسب الاصطلاح: مقام دوّم: اصولی وقتی کلمه امر را بکار می برد و می گوید: باب الاوامر و ... منظورش از امر چیست؟ می فرماید: ادّعی اجماع بر این است که (۱) امر در اصطلاح اصولیین برای قول مخصوص وضع شده و از معنای لغوی و عرف عامش منقول گشته و در قول مخصوص حقیقت شده است.

منظور اصولی از قول مخصوص عبارت است از «صیغه افعال» پس مراد اصولی از امر، صیغه مخصوص است و مرادش از اوامر صیغ مخصوصه [اقیموا الصلاه، اتوا الزکاه، اضرب و ...] است و از نظر اصولی اگر لفظ امر در صیغه افعال استعمال شود، حقیقت است و اگر در غیر آن [معانی دیگری که قبلا از حیث لغت و عرف آوردیم.] استعمال شود مجاز خواهد بود. (۲)

قوله: و لا یخفی: به عقیده مرحوم آخوند معنای اصطلاحی مذکور یک اشکال اساسی دارد و آن اینکه از طرفی صیغه افعال با همین عنوانی که دارد، دارای معنای اسم مصدری و جامد است و قابلیت ندارد که از آن مشتقات ساخته شود مفهوم صیغه افعال که قابل تصریف نیست [بلکه مصادیق آن قابل تصریف اند] و از طرفی ظاهرا مشتقاتی که از لفظ امر اخذ می شود [امر یا امر آمر و ...] به معنای اصطلاحی کلمه مربوط می شود، نه به معنای دیگر.

نتیجه این دو مقدمه آن است که صیغه افعال مفاد لفظ امر نیست، و امر در اصطلاح اصولی برای صیغه افعال وضع نشده است.

۱- الفصول الغرویّه، ص ۶۳، از قول عده ای نقل اجماع کرده و در مفاتیح الاصول ص ۱۰۸ فرموده است:

۲- مرحوم آخوند برای مجاز بودن در غیر قول مخصوص دلیلی نیاورده ولی در مفاتیح الاصول، ص ۱۰۸ در حدود هفت دلیل بر این امر اقامه شده است.

ص: ۳۳۵

قوله: فتدبر: اشاره به این است که مقدمه دوّم اشکال ناتمام است و ممکن است کسی بگوید که ظاهراً اشتقاق از لفظ امر به معنای لغوی کلمه یعنی طلب می باشد و طلب معنای حدثی و مصدری دارد و قابل اشتقاق است. و بلکه من المقطوع به که اشتقاقها از امر به همین معنا است نه معنای مصطلح، زیرا معنای اصطلاحی جدید است و پس از اسلام در عصر امام صادق (ع) یا پس از آن پیدا شده است، درحالی که مشتقات [امر، یامر و ...] قبل از اسلام هم بود و در استعمالات عربی وجود داشته، پس اشکال وارد نیست و می تواند امر در اصطلاح به معنای صیغه افعال باشد.

قوله: و یمکن: به عقیده مرحوم آخوند اشکال مذکور وارد است و لذا در این فراز در صدد توجیه کلام بزرگان برآمده و می فرماید: «گرچه اصولیین در ظاهر فرموده اند که امر برای صیغه افعال و قول مخصوص وضع شده است ولی کلامشان تقدیری دارد و منظورشان طلب به قول مخصوص است نه خود قول مخصوص، و اگر طلب کذایی مراد بود، طلب دارای معنای حدثی و مصدری است و هیچ مانعی ندارد که مشتقات داشته باشد.»

سؤال: پس چرا تعبیر به قول مخصوص کرده اند؟

جواب: از باب اینست که صیغه افعال دالّ بر طلب است و دال و مدلول به نوعی با یکدیگر اتحاد دارند و لذا مجازاً از یکی به دیگری تعبیر کرده و دالّ را گفته و مدلول را اراده کرده اند [به علاقه دالّ و مدلول] (۱)

۱- در مفاتیح الاصول ص ۱۰۸ فرموده است: اصولیین می گویند که امر یعنی قول مخصوص، سپس در تفسیر قول مخصوص هشت قول آمده است که قول عامّه و اهل سنت این است: قول مخصوص یعنی صیغه افعال ... ولی قول علامه در تهذیب و نهاییه این است که قول مخصوص یعنی طلب الفعل بالقول علی وجه الاستعلاء، حال طبق این تعریف اشکال مرحوم آخوند اصلاً وارد نیست و نیازی به این توجیه در یمکن ... نداریم، و در حاشیه قوانین ص ۸۰ می خوانیم: در حدود ۱۶ تعریف امر ذکر شده که عمده آنها منطبق است بر این: «طلب الفعل بالقول» و در متن قوانین ج ۱، ص ۸۱ می خوانیم: الامر علی ما ذکره اکثر الأصولیین: طلب الفعل بالقول استعلاء

ص: ۳۳۶

قوله: نعم: گویا کسی می پرسد: «حالا که به نظر شما قول مخصوص یا صیغه افعال مفاد لفظ امر نیست پس میان امر و صیغه افعال چه نسبتی وجود دارد؟» در جواب می فرماید که رابطه رابطه کلی و فرد است. یعنی در مواردی که صیغه افعال دال بر طلب باشد [نه تهدید و تعجیز و ... کما سیأتی] آنهم طلب عالی از دانی [نه مساوی از مساوی و یا دانی از عالی] مصداقی از مصادیق امر به معنای طلب است و تفاوت ندارد که به عنوان مطلق طلب منظور باشد- که اعم از وجوبی و ندبیبی است- یا خصوص طلب وجوبی مراد باشد. [علی الخلاف الآتی در جهت ثالثه] پس صیغه افعال به حمل اولی امر نیست که امر برای مفهوم آن وضع شده باشد، بلکه قول مخصوص امر به حمل شایع است یعنی مصداقی از مصادیق امر است، آنهم نه مطلقا بلکه صیغه به معنای طلب، و امر به معنای طلب و در حقیقت میان لفظ امر و صیغه افعال عموم من وجه است:

گاهی لفظ امر اطلاق می شود، ولی صیغه افعال صدق نمی کند مثل مواردی که امر به معنای شیء و شأن و ... باشد و گاهی صیغه افعال صدق می کند، ولی کلمه امر صدق نمی کند مثل مواردی که افعال برای تهدید و ... باشد. و گاهی هر دو تصادق دارند مثل مواردی که امر به معنای طلب باشد و صیغه افعال هم بر طلب حقیقی دلالت کند و به داعی بعث حقیقی انشاء شود که مصداقی از مصادیق امر طلبی است.

قوله: و کیف کان: در اصطلاح اصولی از «امر» هر چه که اراده شود مهم نیست، زیرا از دو حال خارج نیست: یا اصطلاح خاصی نزد اصولیین ثابت نشده، پس بحث بی فایده است. و یا ثابت شده [منظور از ثبت النقل در عبارت آخوند یا نقل از معنای لغوی به اصطلاحی است و یا الف و لام «النقل» عهد ذکری و اشاره به نقل اتفاقی است که قبلا ذکر شد، یعنی اتفاق و اجماع بر حقیقت بودن امر در قول مخصوص ثابت شود.] که بر فرض ثبوت، اصطلاحی بیش نیست و ما در اصطلاح و نامگذاری نزاعی نداریم چرا که اثری ندارد و در کلمه های امری که در کتاب و سنت وارد شده و ثمره عملی دارد قطعا این معنای مصطلح مراد نیست و معنای لغوی و عرفی منظور است. بنابراین مهم اینست که معنای لغوی و عرفی امر را بدانیم [از اینجا مجددا به مقام اول برگشته و آن بحث را تکمیل



ص: ۳۳۷

می کنند. [تا در مواردی که لفظ امر در کتاب و سنت و استعمالات عرفی بدون هیچ قرینه‌ای بکار رفت، بر همان معنای لغوی حمل شود و سرگردان نباشیم. فنقول:

تردیدی نیست در اینکه لفظ امر در قرآن و روایات در معانی مختلفی استعمال شده است. مثلاً در فعل استعمال شده است. مثل «وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» در فعل عجیب استعمال شده است مثل «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا»، در طلب استعمال شده است مثل «وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ...» [قبلاً فرمودند: «امر در این معانی استعمال نشده و از باب اشتباه مصداق به مفهوم است» ولی الآن خودشان تعبیر به استعمال دارند و آن را می پذیرند.] اما چگونه استعمالی؟ آیا اشتراک لفظی دارد و برای هر کدام جداگانه وضع شده؟ یا اشتراک معنوی؟

یا حقیقت و مجاز است؟ می فرمایند که همه این ها محتمل است و هیچ کدام هم ثابت نیست. [قبلاً تصریح داشتند که لفظ امر حقیقت در طلب شیء است و فی الجملة اشتراک لفظی را پذیرفتند. ولی اینجا آن را نمی پذیرند. البته آن عبارت قبلی طبق بعضی نسخه های کفایه کلمه شیء دارد پس مشترک لفظی است. و طبق بعضی نسخ کلمه شیء ندارد، پس در خصوص طلب حقیقت می شود و نسبت به باقی معانی مجاز می شود و به هر حال اشکال به مرحوم آخوند وارد است.]

قوله: و ما ذکر: گویا کسی می گوید: «چرا می فرمایید که بر هیچ یک از احتمالات مذکور حجّتی نیست؟ مگر آن حجّت ها و بیاناتی که در مسئله تعارض احوال لفظ [در مقدمه هشتم گذشت] ذکر کرده اند، مرجح یکی از احتمالات نیست؟ مثلاً چه مانعی دارد بگوئیم:

مجاز اولویت دارد چون غلبه دارد و «الظنّ يلحق الشیء بالاعمّ الاغلب؟» یا مثلاً اشتراک لفظی اولی است، چون ابعاد از خطاست؟ چرا از مرجحات آن باب استفاده نمی کنید؟»

در جواب می فرمایند که آن مطالب مبتلا به سه اشکال است:

۱- صغروی: ما اصل غلبه مجاز و ابعديت عن الخطأ بودن اشتراک لفظی و ... را قبول نداریم.

۲- کبروی: برفرض قبول غلبه، کبرای حجّیت این ظنون را قبول نداریم چون دلیلی بر حجّیت آنها نداریم و اصل اولی هم حرمت پیروی از ظنّ و گمان است.

ص: ۳۳۸

۳- برفرض قبول صغری و کبری می گوئیم که مزیت مجاز بودن با مزیت اشتراک لفظی تعارض می کنند و تساقط می کنند.  
 قوله: فلا بدّ: این فراز را بعدا توضیح می دهیم.

قوله: نعم لو علم: حال که از لحاظ وضعی به نتیجه ای نرسیدیم و معلوم نشد که اشتراک لفظی است یا حقیقت و مجاز است، نوبت به ظهور می رسد و اینکه ماده امر در کدام معنی ظهور دارد؟ ظهور حجت و به حکم بناء عقلاء متبع است، ضمنا اعم است از اینکه وضعی باشد یا اطلاقی یا انصرافی. اگر در این مرتبه به نتیجه ای نرسیدیم و ثابت شد که امر در فلان معنی ظهور دارد [منشأ ظهور هرچه باشد مهم نیست]. اصاله الظهور جاری کرده و به همان اخذ می کنیم و عند الاطلاق لفظ امر بر آن حمل می شود.

سؤال: از بین معانی مختلف، لفظ امر در کدام معنی ظهور دارد؟

جواب: می فرمایند: «بعید نیست که در معنای اول یعنی طلب ظهور داشته باشد» [چون کثیرا ما در این مورد استعمال شده است و کثرت استعمال سبب انصراف و ظهور انصرافی شده است].

قوله: فلا بدّ: در مجموع سه گام باید برداریم:

گام اول: از لحاظ وضع واضح و معنای لغوی به نتیجه ای برسیم که نرسیدیم و ناکام ماندیم.

گام دوم: از لحاظ ظهور عرفی به نتیجه برسیم که مرحوم آخوند به نتیجه رسیدند.

گام سوم: اگر کسی از لحاظ ظهور هم به نتیجه ای نرسید و ادعا کرد که لفظ امر هم در طلب و هم شیء و ... زیاد استعمال نشده و هیچ کدام اولی از دیگری نیست و یا برفرض هم یکی زیادتر باشد ولی احتمال می رود مجاز مشهور باشد و محتاج به قرینه باشد و ...

عند الاطلاق متحیر می مانیم، آخرین ملجأ و ملاذ ما مراجعه به اصول عملیه است که به حسب موارد فرق می کند. گاهی مورد، مجرای استصحاب است و گاهی مجرای براهت.

ص: ۳۳۹

## الجهه الثانيه

مطالبی که در جهت ثانیه و ثالثه و رابعه خواهد آمد تماما درباره امر به معنای طلب است و اصولی با امر به معنای شیء و شأن و حادثه ... کاری ندارد حال آنچه فعلا در جهت ثانیه مطرح است با دو نکته بیان می شود:

الف) طلب گاهی از مقام بالا و عالی نسبت به دانی است مثل طلب والد از ولد، مولی از عبد، امام از امت و ... و گاهی از مساوی به مساوی است مثل طلب دو همکار و هم رتبه از یکدیگر [نامش التماس است] و گاهی از سافل نسبت به عالی است مثل طلب فقیر از غنی، کودک از والدین و ... [نامش دعاء است]

ب) علو واقعی آنست که شخص در واقع و نفس الامر عالی و برتر باشد. [عرفا او را برتر بدانند یا عقلا علو داشته باشد و یا شرعا و به فرموده محقق قمی در قوانین ج ۱ ص ۸۱: «و المراد بالعالی من كان له تفوق یوجب اطاعته عقلا او شرعا»] و استعلاء آنست که شخص خود را برتر بداند و قیافه آمرانه به خود بگیرد و از موضع فرماندهی برخوردار کند، چه در واقع هم چنین باشد و چه صرفا در ظاهر چنین قیافه ای بگیرد. [و به قول صاحب فصول: «معناه طلب علو النفس و اظهاره» و به نقل محقق رشتی در بدائع الافکار ص ۲۰۱:

«الاستعلاء التغلیظ فی القول» و خود محقق فرموده است: «استعلاء امری وجدانی است که هر کس آن را می شناسد زیرا علو نفسانی چیزی است و اظهار آن چیز دیگر است» و به قول مفاتیح الاصول ص ۱۰۸: «الاستعلاء ان یلاحظ أنه اعلی من المأمور.» (۱)

با توجه به این دو نکته می گوئیم: در صدق امر به معنای طلب، آیا علو معتبر است یا

ص: ۳۴۰

استعلاء؟ یا هر دو یا یکی از آنها و یا هیچ کدام؟ در مجموع پنج قول مطرح است (۱):

۱- مشهور بر آنند که علو واقعی معتبر است.

۲- برخی بر آنند که استعلاء معتبر است.

۳- جمعی بر آنند احد الامرین معتبر است.

۴- برخی می گویند که هر دو امر معتبر است.

۵- و عدّه ای می گویند که هیچ کدام معتبر نیست.

مرحوم آخوند در این رابطه سه قدم برداشته اند:

در قدم اول می فرمایند که الظاهر ای المتفاهم العرفی و الاختصاص الوضعی آنست که در معنای امر علو معتبر است یعنی امر به معنای طلب است، امّا نه هر طلبی بلکه خصوص طلب عالی از دانی، بنابراین طلب مساوی از مساوی امر نیست، طلب دانی از عالی امر نیست. [برای این بیان خود دلیل نمی آورند، ولی می توان گفت که اولاً تبادل دلیل است که از لفظ امر طلب عالی متبادر است. و ثانیاً از طلب عالی لفظ امر صحت سلب ندارد، ولی نسبت به طلب مساوی و سافل صحت سلب دارد.] پس اگر احیاناً لفظ امر در طلب مساوی و دانی استعمال شود، حتماً مجاز خواهد بود [به علاقه مشابهت در صورت و ظاهر] ضمناً تفاوتی ندارد که طلب عالی از دانی به ماده امر باشد یا به صیغه افعال یا به جمله اسمیه یا فعل مضارع یا ماده طلب باشد یا به اشاره باشد یا به کتابت باشد تمام این ها امر می باشند. با همین بیان دو نظر از پنج نظر ردّ شد:

۱- قول پنجم که هیچ کدام را معتبر نمی دانست [البته این مجرّد احتمال است و کسی بدان قائل نشده است].

۲- قول سوم که مجرّد استعلاء را معتبر می دانست.

در قدم دوم این سؤال را مطرح می کنند که آیا علاوه بر علو واقعی استعلاء هم لازم است و عالی رتبه باید خود را مستعلی هم ببیند تا بر طلب او امر اطلاق شود؟ یا استعلاء لازم نیست؟

۱- این اقوال با ذکر قائلین و ادله آنها در هدایه المسترشدين ص ۱۳۳-۱۳۲ بیان شده است.

ص: ۳۴۱

در جواب می فرمایند: «خیر، استعلاء لازم نیست بلکه همین که علو واقعی داشت طلب او امر است، چه قیافه آمرانه به خود بگیرد و استعلاء به خرج دهد و چه خفض جناح کرده و بال و پر تواضع گسترده و با کمال تواضع مطلبی را درخواست کند و خواهشمندانه چیزی را بطلبد، باز هم تقاضای او امر است. [پس سخن نحوین که به اتفاق کلمه گفته اند: «الامر طلب الفعل علی سبیل الاستعلاء» باطل است.]

و دلیل مطلب ظاهر یعنی متفاهم عرفی است: عرف و عقلاء کسی را که از خواهش مولی یا پدر یا ولی امر سربازند مستحق مذمت و سرزنش می دانند و اگر تقاضای مذکور امر نبود جای چنین ذمی هم نبود» با این قدم قول چهارم هم رد شد که هر دو را باهم معتبر می دانستند و در نتیجه استعلاء لازم نیست.

قدم سوم:

قوله: و اما احتمال: بعضی از اصولیین فرموده اند که: در صدق امر یکی از دو چیز لازم است: یا علو واقعی و یا استعلاء و طلب علو (۱) مرحوم آخوند در مقام رد این احتمال می فرمایند: «و هو ضعیف». یعنی سست و بی پایه است.

قوله: و تقییح: در واقع کلیه کسانی که به نوعی استعلاء را شرط می دانند، چه آنها که معینا استعلاء را گفته اند و چه آنها که به صورت تخییر استعلاء را معتبر دانسته اند، دلیلشان این است که اگر یک انسان سافل و دانی استعلاء به خرج دهد و قیافه آمرانه اشخاص و الا مرتبه را به خود بگیرد و از شخص عالی چیزی را بطلبد، [مثلا عبدی مولایش را به کاری امر نماید، فقیری غنی را به پرداخت وجهی امر کند، فرزندی پدر را بر انجام کاری ملزم بسازد و ...] خردمندان جهان او را تقییح و توییح نموده و در مقام مذمت و سرزنش او می گویند: «چرا مولایت را به فلان کار امر می کنی؟» کیفیت استشهاد: در مقام مذمت تعبیر به امر می کنند و می گویند: «لم تأمره» و اگر بر طلب سافل مستعلی امر صدق نمی کرد، عقلاء چنین تعبیری نداشتند. پس معلوم می شود به مجرد استعلاء امر صادق است.

قوله: انما هو: مرحوم آخوند در مقام رد این استدلال می فرمایند:

سه چیز از سافل صادر شده است:

۱- هدایه المسترشدين، ص ۱۳۲.

ص: ۳۴۲

۱- خود را نازل منزله عالی قرار می دهد و به خیال خویش، خود را عالی فرض و ادعا می کند. حال خودش هم وجدانا می داند که عالی نیست و یا در اثر جهل مرکب خیال می کند که عالی است درحالی که این خیال و گمان او پشتوانه نداشته و واقعا چنین نیست.

۲- عملا- در خارج استعلاء به خرج داده و قیافه متأمرانه ای به خود می گیرد [مثل خلفاء ثلاث که واقعا امیر مسلمانان نبودند، ولی متأمر بودند و امیری را به خود بسته بودند و دست امیر واقعی را از پشت بسته بودند].

۳- بدنبال استعلاء مذکور از عالی و مقام بالاتر چیزی را می طلبد.

تقیح عقلاء بر امر ثالث نیست زیرا که در خارج طلب و درخواست عبید از موالی، فقراء از اغنیاء، اولاد از پدران و ... فراوان است و هیچ عاقلی آن را زشت نمی شمارد. پس طلب سافل از عالی بر فرض امر باشد، مذمت عقلاء بر خود طلب و به زبان آوردن نیست.

بلکه مذمت بر یکی از دو امر قبلی یعنی تنزیل یا استعلاء است.»

قوله: و انما یکون: گویا کسی می پرسد که اگر توبیخ بر دو امر قبلی است، پس چرا عقلاء در مقام توبیخ نمی گویند: «لم تنزل نفسک منزله العالی؟ لم تستعلی؟» و ... بلکه می گویند: «لم تأمره» و تعبیر به امر می کنند؟ در جواب می فرماید: «اگر بر طلب سافل اطلاق امر می کنند، به مقتضای استعلاء او است یعنی امر حقیقی نیست بلکه امر صوری و ظاهری است که شبیه امر حقیقی است و مجازا اطلاق می شود»

قوله: و کیف کان: تقیح عقلاء خواه بر طلب و امر سافل باشد و خواه بر استعلاء او باشد، مهم نیست. مهم آنست که ما یک دلیل روشن داریم بر اینکه امر در طلب سافل حقیقت نیست و همین کافی است. آن دلیل روشن، صحت سلب است. هنگامی که طلب سافل را موضوع و لفظ امر را محمول قرار می دهیم و آزمایش می کنیم، وجدانا سلب لفظ امر از آن طلب صحیح است و می توان گفت که طلب عبد از مولی یا ولد از والد امر نیست و اگر طلب مذکور فردی از افراد امر بود که سلب صحیح نبود، پس معلوم می شود طلب سافل از افراد و مصادیق امر نیست و حمل شایع ندارد بلکه سلب شایع دارد، و در نتیجه معلوم می شود که امر مطلق طلب نیست بلکه طلب خاص یعنی طلب عالی از دانی است.

و هو المطلوب.

ص: ۳۴۳

## الجهه الثالثه

حال که محرز شد که «امر» طلب عالی از دانی است و علوّ در صدق امر معتبر است، می گوئیم که طلب عالی از دانی دو شعبه دارد:

۱- طلب الزامی و وجوبی

۲- طلب غیر الزامی یا ندبی

حال این سؤال مطرح می شود که در مواردی که لفظ امر اطلاق می شود [مثلا مولائی به عبدش می گوید: «آمرک بکذا»] و هیچ قرینه ای هم بر وجوب یا استحباب در میان نیست [مثلا بدنبال آمرک بکذا نگفته است که اگر ترک کنی عقاب می شوی تا قرینه بر وجوب باشد یا نگفته است که رخصت در ترک داری تا نشانه استحباب باشد.] آیا اطلاق امر ظهور در طلب وجوبی دارد و بر الزام حمل می شود؟ یا ظهور در طلب ندبی دارد و بر ندب حمل شود؟ و یا ظهور در کلی و قدر جامع میان آن دو دارد و بر مطلق الطلب حمل می شود؟ در این زمینه احتمالاتی وجود دارد:

۱- ظهور در وجوب دارد و ندب محتاج به قرینه است.

۲- ظهور در ندب دارد و وجوب قرینه می طلبد.

۳- ظهور در قدر جامع دارد و خصوص هر فرد قرینه می طلبد.

ولی از میان احتمالات مذکور دو احتمال قائل دارد: احتمال اول را مشهور فرموده اند، و احتمال سوم را گروهی. [البته مرحوم مظفر این ها را به صورت اقوال مطرح کرده و حتی اشاره به بیش از سه قول هم کرده اند (۱) ولی در کلمات بزرگان دو قول بیشتر نیامده است.]

مرحوم آخوند رأی مشهور را برگزیده، برای آن سه دلیل و سه مؤید می آورند:

۱- اصول الفقه، ج ۱ و ۲، ص ۶۱.

ص: ۳۴۴

دلیل اول- تبادر: از لفظ امر عند الاطلاق طلب وجوبی متبادر است، و تبادر علامت حقیقت بودن است. پس لفظ امر در وجوب حقیقت و در غیر آن مجاز است.

[دلیل دوم- صحت سلب: اگرچه در بدو امر و با نظر سطحی و مسامحی بر طلب ندبی هم امر اطلاق می شود، ولی با کمی دقت در واژه امر که ترس و لرز و هیبت در مفهوم آن نهفته است، مطمئن می شویم که از طلب ندبی صحت سلب دارد و اگر بر آن اطلاق می شود مجازی است، و لو مجاز مشهور باشد.]

قبل از بیان دلیل سوم، مؤیدات را بررسی می کنیم:

مؤید اول- قوله تعالی: «فَلْيُحَذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (۱) وجه التأيید: مبسوطا در معالم الاصول (۲) بیان شد، و اجمال مطلب اینکه «آیه روی مخالفت امر تکیه کرده و فرموده است: «کسانی که از امر الهی سرپیچی می کنند و با آن مخالفت می کنند [به صرف اینکه مخالفت امر کنند] باید بترسند و منتظر بلای دنیوی و عذاب اخروی باشند.» و اگر مخالفت امر به عنوان اینکه مخالفت امر است، حرام نبود موافقت آن واجب نبود که ترس و عذاب نداشت. از اینجا می فهمیم که امر دال بر وجوب است و مخالفت آن عقاب آور است.

سؤال: چرا مرحوم آخوند این آیه را به عنوان مؤید آورد نه دلیل؟

جواب: برای اینکه احتمالاتی در آیه وجود دارد که آن را از دلیل بودن می اندازد:

۱- شاید مراد از «امر» در آیه لفظ امر و ماده امر نباشد بلکه به مصادیق امر یعنی صیغه های افعال از قبیل اقیموا الصلاه- آتوا الزکاه و ... اشاره داشته باشد.

۲- برفرض که خود لفظ امر باشد شاید امر خدا این گونه است که لفظ امر به ضمیر اضافه شده و اوامر موالی دیگر چنین نیست و بحث ما در مطلق اوامر است.

۳- شاید به برکت قرائن وجوب فهمیده می شود نه از لفظ امر عند الاطلاق، و قرائن کلمه فلیحذر است که دعوت به حذر می کند و حذر در جایی است که عذاب باشد و کلمه اصابه فتنه یا عذاب الیم قرینه بر وجوب است.

۱- سوره نور، آیه ۶۳.

۲- معالم الاصول، ص ۴۰.



ص: ۳۴۵

۴- از همه احتمالات قبل که بگذریم و بپذیریم که خود لفظ امر بدون هیچ قرینه‌ای دالّ بر وجوب است، می‌گوئیم که حد اکثر استعمال در وجوب ثابت می‌شود، ولی استعمال اعم از حقیقت و مجاز بودن است.

مؤید دوّم: قول النبی (ص): «لو لا ان اشق علی أمتی لا مرتهم بالسواک» (۱)

وجه التّأیید: بلاشک مسواک کردن در اسلام مستحب است، و مع ذلک در حدیث می‌فرماید که من امر به مسواک نمی‌کنم، اگر در مقام سخت‌گیری بودم و چنین بنائی داشتم، امر می‌کردم. ولی چون بنا بر سخت‌گیری ندارم و دین من دین سهل و آسانی است لذا به مسواک کردن امر ندارم، پس از مورد استجاب و فعل مندوب که دارای طلب ندبی است، نفی امر کرده است و معلوم می‌شود امر حقیقتاً بر طلب ندبی اطلاق نمی‌شود و گرنه سلب و نفی صحیح نبود. پس امر حقیقت در وجوب است.

سؤال: چرا این روایت را مؤید قرار دادند؟ و دلیل مستقل قرار ندادند؟

جواب: برای اینکه اولاً- شاید وجوب و الزام از قرینه یعنی کلمه اشق استفاده شود و بحث ما در جائی است که قرینه‌ای در کار نباشد. و ثانیاً حد اکثر استعمال در مورد خاص را دلالت دارد و استعمال که علامت حقیقت بودن نیست.

مؤید سوّم: بریره کنیز عایشه بود و در هنگام کنیزی او را به عقد عبدی درآورده بودند پس از مدّتی آزاد شد و چون امر طلاق به ید حَرّه است، نزد عبد نمی‌رفت و قصد جدایی داشت. شوهرش نزد پیامبر (ص) شکایت برد. رسول خدا به بریره فرمود: «به خانه ات برگرد و با شوهر و فرزندان زندگی کن» بریره عرض کرد: «یا رسول الله آیا امر به برگشتن به منزل می‌فرمایید؟» فرمود: «خیر امر نمی‌کنم و لکن شفاعت و وساطت می‌کنم...» [متن روایت: عوالی اللّالی روی ابن عباس: انّ زوج بریره کان عبدا اسود یقال له: مغیث کائن انظر: الیه یطوف خلفها بیکی و دموعه تجری علی لحيته، فقال النبی (ص) للعباس: یا عباس، الا تعجب من حبّ مغیث بریره، و من بغض بریره مغیثاً؟! فقال لها النبی (ص) لو راجعته فأنه ابو ولدك، فقالت: یا رسول الله أ تأمرنی؟ قال: لا، انما انا شفیع، فقالت: لا حاجه

۱- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۵۴، باب سوّم از ابواب مسواک کردن، حدیث ۴.

ص: ۳۴۶

لی فیہ (۱)

وجه تأیید: بریره گفت: «أ تأمرنی و ...» معلوم می شود در ذهن او این مطلب مرتکز بوده که اگر امر باشد واجب می شود و باید امتثال کند، لذا سؤال کرد: «أ تأمرنی ...»

رسول خدا هم او را ردع نکرد و نفرمود که امر هم باشد که واجب نیست. بلکه تقریر فرمود، و فرمود: «لا» یعنی امر نمی کنم [که اگر امر کنم واجب می شود] بلکه شفاعت می کنم.

سؤال: چرا این روایت را مؤید قرار دادند؟

جواب: زیرا که حد اکثر در این مورد خاص امر استعمال در وجوب شده ولی استعمال اعم است. و روی این احتمال از دلیلیت می افتد و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، ولی به عنوان مؤید ارزش دارد. [نکته: به نظر می رسد در تمام این موارد سه گانه، استعمال در وجوب براساس قرائن و ... نباشد، بلکه به مقتضای امر ارتکازی عقلانی باشد که در ذهن انسان همین وجوب است و براساس آن بریره گفت: «أ تأمرنی» یا رسول فرمود: «امرتهم ...» اگر این شد، هر کدام از این ها دلیل می شوند نه مؤید.]

قوله: و صحه الاحتجاج: این عبارت گرچه بدنبال مؤیدات آمده و موهم آن است که این نیز یک مؤید باشد، ولی در واقع یک دلیل است و به عنوان دلیل سؤم بر ظهور امر در وجوب مطرح است. و آن قضاوت عرف و عقلاء است: اگر مولایی به عبدش بگوید:

«آمرک بكذا» و هیچ قرینه هم نیاورد و عبد در خارج این امر را امتثال نکند، به صرف مخالفت با امر، عقلاء عالم او را سرزنش می کنند و می گویند که بایسته است که مولی او را بازخواست و عقاب نماید، و استحقاق مذمت دلیل بر افاده وجوب است و الا این حکم و قضاوت جا نداشت.

کما فی قوله تعالی: این جمله می تواند تتمه دلیل سؤم و شاهدی بر آن باشد که به نفس مخالفت امر ابلیس مستحق مذمت شد و خداوند با استفهام توییخی او را از سرزنش کرده،

ص: ۳۴۷

فرمود: «ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» (۱)

و می تواند به عنوان مؤید چهارمی مطرح باشد منتها حد اکثر استعمال را می رساند.

[نکته: فی الواقع در اینجا دو مقام از بحث وجود دارد:

۱- اصل ظهور: آیا لفظ امر ظهور در وجوب دارد یا مطلق الطلب؟

۲- منشأ ظهور: آیا ظهور وضعی است یا اطلاقی و براساس مقدمات حکمت است؟ یا انصرافی و در اثر کثرت استعمال لفظ امر در طلب الزامی است؟ و یا تیقنی و از باب قدر متیقن خارجی و فرد اکمل است؟ و یا عقلی و به حکم عقل است که باب اطاعت و عصیان باب حکم عقل است. عقل می گوید: «مقتضای عبودیت و مولویت آنست که وقتی مولی از عبد چیزی خواست، تا زمانی که ترخیص در ترک نداده است عبد باید انجام دهد و از بعث مولی منبعث و از تحریک او متحرک شود...» از عبارت مرحوم آخوند ظهور وضعی استفاده می شود زیرا فرموده است: «لفظ الامر حقیقه فی الوجوب» و حقیقت یعنی موضوع له، و پیش از آخوند (ره) نیز همین ظهور مطرح بود. ولی از کلام متأخرین مثل مرحوم محقق اصفهانی، مرحوم آقائی خوئی، مرحوم مظفر و ... ظهور عقلی فهمیده می شود، و البته مهم اصل ظهور است که ثمره دارد. و اینکه منشأ ظهور چیست اهمیت ندارد چون ثمره عملی ندارد.]

قوله: و تقسیمه: گروهی از اصولیین فرموده اند: «لفظ امر ظهور در مطلق الطلب دارد و مشترک معنوی است و خصوص هریک از وجوب و ندب قرینه می طلبد» و برای این مدعا سه دلیل آورده اند:

۱- صحت تقسیم: بی تردید تقسیم امر به امر ایجابی و امر استحبابی صحیح است و می توان گفت: ما در فقه دو دسته امر داریم: امرهائی که دال بر طلب ایجابی هستند، و امرهائی که دال بر طلب ندبی هستند و بی تردید در مقام تقسیم از مقسم یعنی کلمه امر معنای اعم یعنی مطلق الطلب اراده می شود. زیرا اگر خصوص یکی از دو قسم مذکور مراد باشد، تقسیم غلط و نامعقول بوده و از باب تقسیم الشیء الی نفسه و الی غیره خواهد بود

۱- سوره اعراف، آیه ۱۲.

ص: ۳۴۸

حال به صورت صغری و کبری منطقی می گوئیم:

واژه امر در مقام تقسیم در اعم و مطلق الطلب استعمال شده است. «صغری»

و الاصل فی الاستعمال الحقیقه. «کبری» پس لفظ امر حقیقت در اعم است «نتیجه».

مرحوم آخوند در جواب می فرماید: «اصل تقسیم صحیح است، و اینکه صحت تقسیم دلیل بر استعمال در اعم و اراده معنای اعم است نیز صحیح می باشد، و لکن کبری کلی را قبول نداریم زیرا مکرر گفته ایم که استعمال در اعم را ثابت کردید نه خصوص حقیقت بودن را».

۲- اگر ما به کتاب و سنت و استعمالات عرفی مراجعه کنیم، خواهیم دید که واژه امر هم در طلب ایجابی فراوان استعمال شده است و هم در طلب ندبی. پس اصل استعمال در هر دو مسلم است.

آنگاه امر دائر است میان اینکه استعمال مذکور به نحو اشتراک لفظی باشد- یعنی برای هر کدام جداگانه وضع شده و در هر کدام حقیقت است- یا به نحو حقیقت و مجاز باشد- یعنی برای خصوص یکی از آن دو وضع شده و در دیگری مجازا استعمال شده باشد [در وجوب حقیقت و در ندب مجاز باشد، یا بالعکس]- و یا به نحو اشتراک معنوی باشد- یعنی برای کلی و قدر جامع آن دو که مطلق الطلب است وضع شده و در موارد خصوص وجوب یا ندب، کلی در فرد خاصی استعمال شده است و بر آن منطبق شده است- و قاعده کلی آن است که اگر امر میان اشتراک لفظی و حقیقت و مجاز و اشتراک معنوی دائر شد، اشتراک معنوی اولی است و باید بر این حمل شود و در غیر این صورت یا اشتراک لفظی پیش می آید و یا مجازیت، و هر دو خلاف اصل است، پس برای فرار از ارتکاب خلاف اصل طرفدار اشتراک معنوی می شویم.

جواب مرحوم آخوند: «این دلیل شما هم بی فایده است. زیرا هم در جهت اول از جهات اربع در ماده امر و هم در مقدمه هشتم از مقدمات کتاب مبسوطا بیان کردیم که:

وجوهی که حضرات قدمات در رابطه با تعارض احوال و ترجیح برخی از احوال بر برخی دیگر آورده اند، یک سلسله وجوه استحسانیه ای بیش نبوده و ارزش و اعتباری ندارد، و

ص: ۳۴۹

موجب ترجیح حالی بر حال دیگر نیست.»

۳- دلیل سوم به صورت قیاس شکل اول منطقی است:

فعل مندوب و مستحب طاعت مولی است. «صغری»

و هر طاعتی هم فعل مأمور به است. «کبری»

پس فعل مندوب هم فعل مأمور به است. «نتیجه»

یعنی بر عمل مستحب هم عنوان مأمور به صدق می کند و مأمور به یعنی ما تعلق به الامر، پس عمل ندبی هم متعلق امر است، یعنی امر بر آن بار می شود و مخصوص وجوب نیست، و هذا هو المطلوب.

در اینجا این سؤال را مطرح می کنیم که منظور شما از فعل مأمور به در کبری چیست؟

اگر مرادتان مأمور به معنای حقیقی کلمه، «ای ما تعلق به الطلب الوجوبی و الالزامی» است [سؤال: از کجا می گوئید که معنای حقیقی اینست؟ جواب: از راه تبادر و عدم صحت سلب که قبلاً ذکر شد.]

خواهیم گفت که کبرای استدلال شما کلیت ندارد. یعنی قبول نداریم که هر طاعتی فعل مأمور به باشد، بلکه بعضی از طاعات چنین هستند [واجبات] و برخی چنین نیستند. [مستحبات] و تا کبری کلیت نداشته باشد، شکل اول منتج نیست. [مغکب در شکل اول شرط است.]

و اگر مرادتان معنای اعمی باشد که مجازاً از لفظ مأمور به اراده شده است (یعنی ما تعلق به الطلب و لو الزامی نباشد) خواهیم گفت که کبرای کلی را قبول داریم: ولی به حال شما فایده ای ندارد و مدّعی شما را اثبات نمی کند، زیرا مدّعی شما آنست که امر حقیقت در مطلق طلب است، ولی دلیل شما مجرد اطلاق و استعمال و اراده معنای اعم را ثابت می کند نه حقیقت بودن را.

[می توان در مورد صغرای استدلال این سؤال را مطرح کرد که مرادتان از طاعت چیست؟ اگر مرادتان از طاعت یعنی امثال و اتیان مأمور به حقیقی «ای ما تعلق به الطلب الحتمی» می گوئیم در مورد صغری قبول نداریم. فعل مندوب طاعت به این معنی باشد. و

ص: ۳۵۰

کبرای بدون ضمّ صغری منتج نیست. و اگر مرادتان از اطاعت، مطلق اتیان به مأمور به باشد اعمّ از طلب حتمی و غیر حتمی، می‌گوئیم که این هم برای شما سودی ندارد. چون کلمه طاعت در اعمّ استعمال شده و اطلاق اعمّ از حقیقت و مجاز است.

نتیجه: به اعتقاد ما لفظ امر عند الاطلاق بر خصوص طلب ایجابی حمل می‌شود و اراده شدن ندبی محتاج به قرینه است. و نیز اراده مطلق الطلب هم قرینه می‌خواهد و مجاز است [و نامش هم عموم المجاز است یعنی معنای مجازی عامّ، بیان ذلک: گاهی لفظ یک معنای حقیقی دارد مثل اسد و حیوان مفترس، و یک معنای مجازی خاص دارد مثل اسد و رجل شجاع و یک معنای مجازی عام دارد مثل اسد و مطلق الشجاع که این را اصطلاحاً عموم المجاز گویند، در قبال عموم المشترك، و ما نحن فیه از این قبیل است زیرا لفظ امر در وجوب حقیقت است، و در خصوص ندب مجاز و در مطلق طلب هم مجاز است].

## الجهه الرابعه طلب و اراده

چهارمین و آخرین جهت از جهات مربوط به ماده امر پیرامون طلب و اراده است.

فعلا آن مقداری که مربوط به ماده امر است مطرح می شود و در ادامه به مبحث مهم طلب و اراده می رسیم به طور کلی مفاهیمی که در ذهن ما تصوّر می شوند، از سه حال خارج نیستند:

۱- پاره ای از مفاهیم فقط قابلیت دارند که در خارج و به وجود تکوینی و حقیقی موجود شوند و تنها این سنخ از وجود را پذیرا هستند، ولی وجود انشائی و اعتباری را پذیرا نیستند، مانند همه جواهر و اعراضی که در خارج حقیقتا موجود هستند و مجعول به جعل و ایجاد به وجود تکوینی هستند چه به نحو جعل بسیط و چه جعل تالیفی و مرکب، ولی قابل انشاء نیستند، چون انشاء یعنی ایجاد معنی به لفظ و شکی نیست که با گفتن لفظ انسان یا زید یا درخت، این معانی در خارج موجود نمی شوند، اگرچه در ذهن تصوّر می شوند ولی ما به آن کاری نداریم.

۲- پاره ای از عناوین و مفاهیم فقط وجود انشائی و اعتباری را پذیرا هستند و در عالم جعل و اعتبار موجود می شوند ولی وجود تکوینی و حقیقی و خارجی ندارند. مانند کلیه اعتبارات عقلائی از ملکیت و زوجیت ... و اعتبارات و مجعولات شرعی از ایجاب و تحریم و ... که با اجراء صیغه بیع ملکیت، انشاء و ایجاد می شود و با گفتن «أَقِمِ الصَّلَاةَ»\* وجوب صلاه ایجاد می شود.

۳- پاره ای از مفاهیم هر دو سنخ از وجود را پذیرا هستند، هم فرد حقیقی و خارجی و

ص: ۳۵۲

تکوینی دارند و هم فرد اعتباری و انشائی دارند و طلب و اراده و تمنی و ترجی و ... از این قبیل هستند.

فعلا بحث ما در طلب است طلب از یک زاویه دو شعبه دارد:

الف- طلب حقیقی که عبارتست از صفتی از صفات نفس و روح که قائم به نفس ما است. نفس ما صفات فراوانی دارد که یکی از آنها طلب است که در فارسی به خواستن ترجمه می شود. می دانیم نفس و روح در خارج موجود است منتها وجود مادی و مشت پرکن نیست بلکه وجود مجرّد است، هکذا صفات نفس هم از علم و قدرت و شوق و میل و اراده و طلب و ... در خارج موجودند و هر انسانی وجدانا این حالت را در خود می یابد که خواهان برخی از چیزها و طالب پاره ای از امور است خواه آن را اظهار کند، خواه اظهار نکند.

ب- طلب انشائی: یعنی طلبی که شخص عالی به سببی از اسباب انشاء و ابراز می کند چه باطنا و قلبا هم طالب آن باشد یا نباشد، طلب انشائی از مقام اظهار و ابراز اراده انتزاع می شود، و اسباب مشار الیها به قرار زیر است:

گاهی طلب انشائی به سبب صیغه افعال انشاء می شود مثلا با نفس گفتن: «اضرب» این طلب ایجاد می شود. [و انشاء ایجاد معنی به لفظ و شبه لفظ است، در مقابل اخبار که حکایت معنی به لفظ است.]

و گاهی با ماده طلب انشاء می شود. مثلا می گویند: اطلب منک کذا و با نفس گفتن انشاء طلب می کند.

و گاهی با ماده امر انشاء طلب می کند، مثلا می گوید: آمرک بکذا ...

و گاهی با فعل مضارع مقرون به لام امر انشاء طلب می کند، مثلا می گوید: لیضرب ...

و گاهی با جمله فعلیه ای که در مقام انشاء صادر شده انشاء طلب می کند. مثلا می گوید:

کتب علیکم الصیام کما کتب ...، یغتسل، يتوضا، یعید و ... [کما سیأتی]

و گاهی با جمله اسمیه انشاء طلب می کند. مثلا می گوید: انّ الصلاه کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا، یا هذا الفعل مطلوب منک، یا انا طالبه، یا هذا مأمور به، یا هذا واجب و ...



ص: ۳۵۳

و گاهی با اشاره دست و سر و چشم انشاء طلب می کند، مثلاً به عبد اشاره می کند که زید را اکرام کن، و گاهی با کتابت و نوشتن نامه و خط انشاء طلب می کند.

نسبت طلب حقیقی و انشائی از نسب اربع عموم و خصوص من وجه است:

ممکن است طلب حقیقی باشد، ولی انشائی نباشد. مثل همه مواردی که مولی قلباً میل به انجام کاری از عبد دارد و خواهان اتیان به فلان عمل است ولی براساس موانعی اظهار طلب نمی کند و به آن کار امر نمی کند.

ممکن است طلب انشائی باشد ولی حقیقی نباشد. مثل کلتیه مواردی که در ظاهر و صورت، امر به کاری می کند و انشاء طلب می کند ولی به داعی بعث و تحریک حقیقی نیست و از طلب قلبی و حقیقی سرچشمه نمی گیرد، بلکه به انگیزه امتحان و اختیار، یا به داعی تهدید و ... است [کما سیأتی] ممکن است هم طلب حقیقی باشد و هم طلب انشائی. مانند نوع اوامری که از موالی به عبید صادر می شود که حقیقتاً مولی از عبد می خواهد که فلان کار را انجام دهد، آبی بیاورد، طعامی طبخ کند، نامه ای برساند، خانه ای بسازد و ... اوامر کتاب و سنت نسبت به ما از این قبیل است.

نکته: مرحوم آخوند در مقام فرق گذاری میان طلب حقیقی و انشائی تعبیر به حمل شایع صناعتی و ... دارند. برای توضیح آن می گوئیم:

گاهی نفس طبیعت و ماهیت بر خودش حمل می شود. مثلاً می گوئیم: «الانسان انسان» یا «الطلب طلب» این قسم به اتفاق آراء حمل اولی ذاتی است، و گاهی طبیعت بر فردی از افراد و مصداقی از مصدایقش حمل می شود، چه مصداق ذهنی آن باشد مثلاً «انسان ذهنی و متصور در ذهن، انسان است»، و چه مصداق خارجی و حقیقی آن باشد، مثلاً- «انسان خارجی انسان است» «زید خارجی انسان است»، و چه فرد انشائی باشد، مثلاً- «ملکیت انشائی ملکیت است»، «طلب انشائی طلب است» و ... حال از دیدگاه مشهور، حمل طبیعت بر مصداق از نوع حمل شایع صناعتی است و فرقی میان فرد ذهنی و خارجی و انشائی نیست. ولی از دیدگاه صدر المتألهین (۱) و به پیروی از ایشان مرحوم

ص: ۳۵۴

حاجی سبزواری (۱) حمل شایع صناعی به معنای حقیقی کلمه مخصوص حمل طبیعت بر مصداق حقیقی آن است نه بر مصداق ذهنی یا انشائی که بی خاصیت و بی اثر هستند

مرحوم آخوند در ما نحن فیه از این مسلک پیروی کرده و می فرماید:

هریک از طلب انشائی و حقیقی فردی از طلب هستند. ولی بر طلب حقیقی کلمه طلب حقیقتا اطلاق می شود و طلب حقیقی واقعا فردی از طلب است، و کلمه طلب بدون قید و پسوند بر آن حمل می شود و می گوئیم: «الطلب الحقیقی طلب»، ولی بر طلب انشائی کلمه طلب بدون قید، حمل شایع ندارد بلکه با قید حمل می شود. یعنی می گوئیم: «الطلب الانشائی طلب انشائی لا طلب مطلقا و بلا قید».

حال که این نکات واضح شد این سؤال مطرح می شود که آیا لفظ امر برای خصوص طلب حقیقی وضع شده است؟ یا برای خصوص طلب انشائی؟ یا برای هر کدام جداگانه؟

و یا برای کلی و قدر جامع میان آن دو یعنی مطلق الطلب؟ چنانچه روشن است در این زمینه چهار احتمال وجود دارد، ولی از میان آنها دو احتمال قائل دارد:

۱- مشهور و مرحوم آخوند بر آنند که لفظ امر برای خصوص طلب انشائی وضع شده است و برای این مطلب مرحوم آخوند به ظهور و متفاهم عرفی استناد کرده و می فرمایند:

«الظاهر انّ الطلب ... لیس هو الطلب الحقیقی ... بل الطلب الانشائی» -- منظور از متفاهم عرفی دو دلیل تبادر و صحت سلب است که ذیلا توضیح می دهیم:

الف) تبادر: هنگامی که واژه امر بدون قرینه و به نحو اطلاق استعمال می شود، از آن طلب انشائی متبادر است. «صغری» و تبادر هم نشانه حقیقت بودن است «کبری» پس لفظ امر در طلب انشائی حقیقت است. «نتیجه» عمده بیان صغری به این شرح است:

اگر کسی در مقام اخبار بگوید: «امر السید عبده بكذا» از کلمه امر چه چیز متبادر است؟

آیا خصوص طلب حقیقی و خواستن باطنی؟ یا طلب انشائی؟ بلاشک طلب انشائی متبادر است و امر یعنی اظهار و ابراز کرد و به زبان آورد و قولاً یا فعلاً چیزی را درخواست کرد. و نیز اگر در مقام انشاء بگوید: «مروا أبناءکم بالصلاه» این معنی به ذهن می آید که آنها

ص: ۳۵۵

را امر کنید و تکلیف نمائید و بگوئید که باید نماز بخوانند و ... نه اینکه صرفاً در قلب این را طالب باشید: یا وقتی می فرماید: «اذا امرتکم بشیء» یعنی وقتی به صیغه افعال و مانند آن از شما چیزی را خواستم ..

و بالجمله اگر کسی موارد استعمال این واژه را تتبع کند، تصدیق خواهد کرد که امر ظهور در طلب انشائی دارد.

ب) صحت سلب: اگر طلب حقیقی و صفت نفساتیه را موضوع قرار داده و لفظ امر را بر آن حمل کنیم وجدانا صحت سلب دارد و بجا است که بگوئیم: طلب حقیقی و باطنی امر نیست. ولی وقتی که طلب انشائی را موضوع قرار داده و لفظ امر را بر آن حمل می کنیم.

وجدانا حمل صحیح و سلب باطل است. پس به این نتیجه می رسیم که لفظ امر برای خصوص طلب انشائی وضع شده نه برای اعم و گرنه باید بر طلب حقیقی هم قابل حمل بود و لیس فلیس.

۲- قوله: و ان ابیت: اگر کسی از قبول رأی ما امتناع ورزیده و اصرار داشته باشد که امر برای مفهوم کلی طلب، برای کلی و قدر جامع یا برای مطلق الطلب وضع شده است، و اختصاص به طلب انشائی ندارد، خواهیم گفت که فرضاً وضع امر برای خصوص طلب انشائی را منکر شوید، ولی انصراف امر به طلب انشائی قابل انکار نیست، یعنی حدّ اقل از اطلاق لفظ امر و استعمال آن بدون قرینه طلب انشائی به ذهن می آید، و ذهن بدان سواى منصرف و متمایل می شود، و منشأ این انصراف عبارتست از غلبه استعمال لفظ امر در طلب انشائی که سبب انس ذهن با این معنی گردیده و عند الاطلاق بر همین معنی حمل می شود. [حال کثرت استعمال به حدی برسد که سبب وضع تعینی گردد که چه بهتر، زیرا در این فرض وضع ثانوی برای خصوص طلب انشائی پیدا می شود و منقول می شود، و یا به این درجه نرسد ولی سبب انصراف باشد، در هر حال اصل انصراف جای تردید ندارد.]

قوله: كما هو الحال: واژه طلب نیز مثل واژه امر است یعنی عند الاطلاق به طلب انشائی انصراف پیدا می کند. مثلاً وقتی می گوئیم که مولائی از عبدش چیزی را طلبید، پدری از فرزند کاری را طلب کرد، طلبکار از بدهکار دینش را طلب کرد، من طالب علم هستم، زید

ص: ۳۵۶

طالب ضالّه است و ... در تمام این موارد طلب انشائی و ابراز و اظهار طلب به ذهن می آید.

یعنی مولا- یا پدر یا طلبکار، طلبی را به زبان آورد یا با اشاره طلب خود را انشاء و ایجاد کرد، یا شخص با سعی و کوشش خود اظهار کرد که طلب علم و ... می کند نه اینکه صرفاً میل و خواستن قلبی باشد و لا غیر.

قوله: کما انّ الامر: واژه اراده از این حیث برعکس واژه طلب و نقطه مقابل آن است.

یعنی اراده نیز دو شعبه دارد:

۱- اراده حقیقی که از کیفیات نفسانیه است.

۲- اراده انشائیه یعنی اراده ای که با صیغه افعال و مانند آن انشاء می شود و به نفس گفتن افعال، انشاء اراده می کند اما اطلاق این کلمه به اراده حقیقی انصراف دارد، مثلاً وقتی می گوئیم که اراد زید ان یفعل کذا: من اراده فلان کار دارم و ... منظور آن حالت نفسانی ویژه است، و منشأ این انصراف هم کثرت استعمال اراده در اراده های حقیقیه است.

قوله: و اختلافهما: تا اینجا بحث اصولی تمام شد، و از اینجا درصدد بیان اتحاد یا مغایرت طلب و اراده برآمده و بحثی دقیق را آغاز می کنند، سخن در این است که آیا طلب و اراده اتحاد دارند و دو لفظ یک حقیقت هستند و مثل انسان و بشر مترادفان هستند؟ یا مغایرت دارند و دو حقیقت هستند، اراده چیزی و طلب چیز دیگری است؟ در این مورد دو نظریه مطرح است:

۱- جمهور امامیه و معتزله طرفدار اتحاد طلب و اراده هستند.

۲- اشاعره از اهل سنت طرفدار مغایرت طلب و اراده هستند.

برخی از علماء امامیه [مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب حاشیه] هم رأی اشاعره را پذیرفته و فرموده اند: «طلب غیر از اراده است و این ها دو صفت از صفات نفس هستند.» (۱) مرحوم آخوند می فرماید که منشأ اشتباه بعض، قضیه انصراف است، یعنی چون دیده اند که طلب عند الاطلاق به طلب انشائی انصراف دارد و اراده به اراده حقیقیه انصراف دارد، گمان کرده اند که اراده و طلب دو حقیقت جداگانه هستند، غافل از اینکه این

۱- هدایه المسترشدين، ص ۱۳۳.

ص: ۳۵۷

دو از لحاظ مفهوم و ماهیت و ... تفاوتی ندارند و یکی هستند.

قوله: فلا بأس: حال که در باب طلب و اراده دو مسلک پیدا شد، مناسب است قدری در این رابطه صحبت کنیم و تحقیقی داشته باشیم که حق با اهل الحق است یا با اشاعره؟

البته ما این بحث را در فوائدمان (۱) بررسی کرده ایم ولی از آنجا که از طرفی ارجاع محصلین به آن مبحث مشکلاتی دارد [چون شاید نسخه فوائد در اختیارشان نباشد، یا نتوانند به درستی مطلب را از آن دریافت کنند و ...] و از طرفی هم اعاده و تکرار را خالی از فائده [برای آنان که حاشیه را دیده و از مطلب خبر دارند، فائده تذکر است.] و افاده [برای کسانی که مطلب را ندیده اند] ندیدیم، لذا در کفایه هم تعرض می کنیم:

قوله: فاعلم: اشاعره می گویند: طلب غیر از اراده است و سخنان این ها بعدا خواهد آمد و نقد و بررسی خواهد شد، ولی به نظر ما طلب و اراده اتحاد دارند و هیچ مغایرتی بین آنها نیست.

بیان مطلب: طلب و اراده مراتبی دارند و دارای انحائی از وجود هستند که ذیلا می آوریم:

۱- مفهوم طلب و اراده که عبارتست از خواستن

۲- ماهیت طلب و اراده و آنچه در جواب ما هو واقع می شود که در ادامه خواهد آمد.

۳- مصداق ذهنی طلب و اراده یا طلب و اراده متصور و موجود به وجود ذهنی

۴- مصداق انشائی طلب و اراده یا طلب انشائی و اراده انشائی.

۵- مصداق حقیقی و خارجی طلب و اراده یا همان صفت نفسانیه ای که وابسته به نفس است.

۶- مصداق لفظی طلب و اراده یعنی خود این دو لفظ که به زبان آمده و تلفظ می شوند.

۷- مصداق کتبی طلب و اراده یعنی خود این دو واژه که به قلم آمده و نوشته می شوند.

حال مرتبه ششم و هفتم یعنی مصداق لفظی و کتبی طلب و اراده یقینا غیر دیگری است ولی این ها وجودهای اعتباری اند و کاری به آن نداریم، از این دو مرحله که بگذریم،

ص: ۳۵۸

مدّعی ما اینست که طلب و اراده در جمیع مراحل قبلی اتحاد دارند.

قوله: لا- انّ الطلب: نکته مهم اینست که ما نمی‌خواهیم بگوئیم هر مرتبه ای از طلب با هر مرتبه ای از اراده اتحاد دارند. مثلاً اراده حقیقی که منصرف الیه کلمه اراده است با طلب انشائی که منصرف الیه کلمه طلب است، قطعاً یکی نیستند، و این امری است که اظهر من الشمس است و هیچ انسان مبتدی هم بدان تفوّه نمی‌کند تا چه رسد به اهل فن و بزرگان حتّی اگر خود طلب را تنها در نظر بگیریم مرتبه ای از آن با مرتبه دیگر یکی نیست تا چه رسد به طلب و اراده. پس منظور ما اینست که با حفظ وحدت رتبه آن دو یکی هستند.

یعنی اگر در هر دو نظر به مرتبه انشاء داشته باشیم یکی هستند، اراده مفهومی با طلب مفهومی اتحاد دارند، ماهیت آن دو یکی است، مصداق ذهنی آن دو یکی است، مصداق خارجی آن دو یکی است، مصداق انشائی آن دو یکی است.

قوله: فاذا عرفت: حال که منظور امامیه و معتزله از اتحاد و عیّت روشن شد که با حفظ اتحاد رتبه باشد نه با اختلاف مرتبه، می‌گوئیم: مدّعی ما آن است که طلب و اراده در جمیع مراتب قبلی با یکدیگر اتحاد دارند مفهوماً، ماهیه، ذهناً، انشاء، و خارجاً- [و برای این مطلب یک دلیل مرحوم مشکینی در حاشیه دارند و یک دلیل مرحوم آخوند در متن، اما سخن محشّی: بی تردید مفهوم طلب و اراده یکی است و هر دو به معنای خواستن است، و قانون کلی آن است که: هرگاه دو واژه هم مفهوم بودند، قطعاً هم ماهیت نیز خواهند بود، هم مصداق نیز خواهند بود و اتحاد مفهومی مستلزم اتحاد ماهوی و مصداقی است و لا عکس چنانچه در مبحث مشتق و غیره سابقاً این مطلب بررسی شد. و اما دلیل ماتن:]

مرحوم آخوند یک دلیل وجدانی دارند و می‌فرمایند: مراجعه به وجدان کافی است و نیازی به اقامه برهان نیست. بیان ذلک: به طور کلی جمله یا خبریه است و یا انشائیه، جمله انشائیه نیز یا دالّ بر طلب است و جمله انشائیه طلبیه است و یا جمله انشائیه غیر طلبیه، هر سه بخش را بررسی می‌کنیم:

اما جمله انشائیه طلبیه: [از قبیل: صیغه افعال، ماده امر، ماده طلب و هر آنچه که به

ص: ۳۵۹

سبب آن طلب انشاء می شود. [به طور کلی هنگامی که انسان شخصا می خواهد اقدامی نموده و کاری را انجام دهد و فاعل مباحثی باشد، و یا درصدد است که دیگری را به انجام کاری فرمان دهد این فعل یا امر مقدماتی دارد که آنها را مقدمات فعل اختیاری گویند و تا تمام آنها مجتمع نشود فعلی از فاعل و امری از امر صادر نخواهد شد. آن مقدمات عبارتند از: اراده و مبادی آن.

اولین قدم و مقدمه و مبدأ از مبادی فعل ارادی عبارتست از خطور و تصوّر و لحاظ آن شیء تا زمانی که انسان مطلب و مقصدی را در ذهن تصوّر نکند و کاری را ملاحظه نکند، نوبت به تصدیق و ... نمی رسد. مثلاً تجارت یا تحصیل علم یا طلب ضالّه را لحاظ می کند، یا مثلاً نماز و روزه و حجّ را در نظر می گیرد.

دومین مبدأ از مبادی کار ارادی عبارتست از تصدیق به فائده. پس از خطور شیء در ذهن و نفس، گاهی تصدیق به سود و زیان آن بدیهی است، ولی گاهی تصدیق به نفع یا ضرر نظری و محتاج تروی و فکر است و چه بسا مدتها باید مطالعه کند تا به نتیجه مثبتی دست یابد و باور کند که فلان کار به حال او نافع است. و تا این مبدأ نباشد نوبت به مبادی بعدی نمی رسد.

سومین قدم و مقدمه از مقدمات فعل ارادی و اختیاری میل و شوق به انجام کار است، پس از تصدیق به فائده در انسان میل به انجام آن کار پدید می آید. [از کلام صدر المتألهین استفاده می شود که بعضی ها اراده را نفس شوق و میل و شهوت گرفته اند، ولی صدر المتألهین آن را رد کرده و فرموده است: «و هی تغایر الشهوه ... اذ قد یرید الانسان ما لا یشتهیه کشرّب دواء کره ینفعه، و قد یشتهی ما لا یریده کاکل طعام لذیذ یضرّه» (۱) خلاصه:

این دو عام و خاص من وجه هستند.]

یکی دیگر از مبادی کار ارادی و اختیاری و قصدی عبارتست از هیجان و اشتداد رغبت و شوق. شوق از مقولاتی است که تشکیکی هستند و مراتب دارند، شوق دارای مرتبه ضعیفه، متوسط و شدید می باشد. البته ضعیف ترین مرحله از شوق کافی نیست بلکه باید

ص: ۳۶۰

پس از ایجاد شوق در نفس، با تلقینات مکرر و مطالعه بیشتر و تصدیق به فوائد و منافع بیشتر، شوق را در خود کامل تر و قوی تر نمود. [البته در واقع شوق و هیجان رغبت، یک مقدمه است و شوق که می گوئیم کلی است و همه مراتب را دربر می گیرد و در عبارت مرحوم آخوند هم کلمه الیه را قبل از هیجان و پس از میل نیاورده بلکه با واو جمع یا واو تفسیری هیجان رغبت را عطف بر میل کرده است و البته این امر مهم نیست.]

یکی دیگر از مبادی اراده جزم است. منظور از جزم آن است که شوق به انجام فلان کار به درجه ای برسد که انسان را جازم و قاطع ساخته و از تردید و تحیر خارج کرده و در خارج او را وادار به تهیو و آمادگی نماید و برای نیل به مقصود اقدامهای اولیّه را انجام دهد. یعنی شروع به دفع موانع و ایجاد شرائط کند. هر چیزی را که مانع وصول وی به مقصود است و او را متوقف می کند و سدّ راهش می گردد، از سر راه برطرف کند، جاّده را برای نیل به مقصود هموار سازد، و آنچه شرط وصول است و وجودش دخیل است ایجاد کند.

یکی دیگر از مبادی فعل ارادی شوق مؤکد است. یعنی پس از صاف کردن جاّده همه شرائط مهیا است که وی کاری را انجام دهد و صددرصد بالفعل مقتضی موجود است و مانع مفقود است و هر لحظه می رود که کار را انجام دهد. مشهور و من جمله مرحوم آخوند اراده را به همین شوق مؤکد تفسیر کرده و گفته اند: اراده آن شوق مؤکدی است که موجب تحریک عضلات به جانب مقصود گردد. [ولی از کلام علامه طباطبائی استفاده می شود که اراده غیر از شوق مؤکد است، ایشان فرموده اند: «و بمثل البیان یظهر ان الاراده غیر الشوق المؤکد...» و در ادامه فرموده اند:

«ثم يتبع الشوق الاراده ... يشهد لوجودها بعد الشوق ما نجده ممن يريد الفعل و هو عاجز عنه و لا يعلم بعجزه فلا يستطيع الفعل و قد اراده» (۱)

طبق کلام علامه (ره) یکی دیگر از مبادی فعل اختیاری اراده است که پس از شوق مؤکد پیدا می شود، سؤال: اراده چیست؟ جواب: اراده مثل سایر صفات نفسانیّه از اموری است که «یدرک و لا یوصف»، یعنی ما حقیقت آن را در نفس و جان خویش می یابیم، و

۱- نهاییه الحکمه، ص ۱۲۲-۱۲۱، مرحله ششم، کیفیات نفسانیّه.



ص: ۳۶۱

کارهای اختیاری خودمان را با او انجام می دهیم ولی از وصف آن ناتوانیم. و به فرموده صدر المتألهین: «یشبه ان یكون معناها واضحا عند العقل غیر ملتبس بغيرها ألا أنه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصوّرها حقیقه» (۱) و به قول علامه طباطبائی: «و ان كانت لا تعبیر عنها يفيد تصور حقیقتها» (۲)

یکی دیگر از مبادی فعل اختیاری، قوه عامله و محرکه است که در عضلات بدن مفروش است و وجود آن قوه باعث می شود که دست را حرکت داده و با آن کاری انجام داده و زبان را حرکت داده و با آن امری را انشاء کند و از دیگری چیزی را بطلبد، اولی را فاعل مباشری و اراده اش را اراده تکوینی و دومی را غیر مباشری و دارای اراده تشریحی گویند. بدنال این همه مقدمات حتما کار اختیاری انجام خواهد شد چون تخلّف معلول از علت تامّه محال است حال که تمام مبادی فعل اختیاری را در نظر گرفتیم، آیا وجدانا غیر از اراده و مبادی آن حقیقت و صفت نفسانیه دیگری به نام طلب داریم؟ خیر، وجدانا چنین نیست، و طلبی در عرض اراده نداریم. بلکه یک حقیقت است که گاهی از آن تعبیر به طلب می کنند و گاهی به اراده، پس طلب و اراده اتحاد دارند و یک حقیقت است که به دو اسم تعبیر می شود.

و اما جملات انشائیه غیر طلبیه: [از قبیل: تمنّی، ترجّی، تعجّب، نداء، مدح و ذم] در این موارد هم وجدانا دو چیز وجود دارد:

۱- صفت نفسانیه، مثل آرزومندی قلبی، امیدواری باطنی، تعجّب و ...

۲- کلام لفظی از قبیل: یا لیت ... لعلّ ...، ما احسنه و ...

یعنی در نفس زید آرزویی وجود دارد که آن را به زبان آورده و انشاء تمنّی کرده است، و هکذا در رجاء و تعجّب و ... و اینکه غیر از این ها حقیقت دیگری وجود داشته باشد که قائم به نفس باشد، وجدان آن را نمی پذیرد و زیر بار نمی رود.

و اما جملات خبریه از قبیل زید قائم و ... در اینجا هم سه امر وجود دارد:

۱- وقوع و لا وقوع نسبت محمول به موضوع: در خارج و واقع و نفس الامر یا محمول

۱- الاسفار، ج ۴، ص ۱۱۳.

۲- نهاییه الحکمه، ص ۱۲۲.

ص: ۳۶۲

برای موضوع ثابت است و یا از آن مسلوب است، و ربطی به متکلم ندارد.

۲- علم و اذعان و تصدیق به نسبت که در نفس متکلم ثابت است و از صفات نفسانیه او است.

۳- اخبار و حکایت و کلام لفظی که می گوید: «زید قائم است» و ...

و وجدانا بیش از این سه امر ما حقیقت دیگری را نمی یابیم و نمی شناسیم که قائم به نفس متکلم باشد.

قوله: کما قیل: در مقابل امامیه و معتزله، اشاعره طرفدار کلام نفسی هستند و گرچه ابتدا در مورد کلام خداوند، قائل به کلام نفسی و معنوی (۱) شده اند ولی بعد توسعه داده و در همه جا کلام نفسی را گفته اند.

در مورد جملات انشائیه طلبیه غیر از اراده حقیقت دیگری را قائل شده اند و از آن به کلام نفسی تعبیر کرده اند و اسم خاص آن را طلب گذاشته اند، پس طلب غیر از اراده است.

در مورد جملات انشائیه غیر طلبیه هم گفته اند که غیر از تمنی و ترجی و تعجب باطنی و غیر از کلام لفظی حقیقت دیگری هست که قائم به نفس انسان است و نامش کلام نفسی است.

و در مورد جمله های خبریه هم غیر از اخبار و علم یک حقیقت دیگری وجود دارد که قائم به نفس است و نامش کلام نفسی است و این کلامهای لفظی کاشف و حاکی از آن کلام نفسی هستند.

ولی به عقیده ما وجدانا قول به کلام نفسی وراء صفات معروفه نفسانیه باطل است و قابل قبول نیست.

ادله اشاعره: اینان برای اثبات کلام نفسی و مغایرت طلب و اراده دلائلی آورده اند که

۱- به اتفاق ادیان و شرایع آسمانی خداوند متکلم است. ولی در اینکه مراد از کلام الهی چیست امامیه می گویند: مراد همین حروف و اصوات است و خدا متکلم است یعنی ایجادکننده کلام در جسمی از اجسام از قبیل شجره است ولی اشاعره طرفدار کلام نفسی شده و آن را قدیم و زائد بر ذات و قائم به ذات دانسته اند.

ص: ۳۶۳

ذیلا مهم ترین آنها مطرح می گردد و جواب داده می شود:

دلیل اول: [در واقع این دلیل برای اثبات کلام نفسی در مورد خداوند و هر موجود متکلمی است.]

به شعری از شاعر عرب (۱) استناد کرده اند، و آن اینک:

ان الکلام لفی الفوائد و انما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

یعنی به تحقیق کلام و سخن در دل و قلب است، و زبان تنها دلیل و کاشف کلام قلبی است. گفته اند: منظور این شاعر آن است که علاوه بر کلام لفظی و ظاهری، کلام نفسی و قلبی هم داریم که کلام لفظی دال بر آن و کاشف از آن است، و آن کلام نفسی مدلول و منکشف به کلام قولی است.

جواب ما: اولاً این یک شعر است و کلام معصوم یعنی پیامبر یا امام (ع) نیست که برای ما حجت باشد و تعبداً بپذیریم.

ثانیاً شاید شاعر نگون بخت هم مسلک شما بوده و در نتیجه استناد به کلام او مصادره به مطلوب است.

ثالثاً چه شعر مذکور و چه تعابیری از قبیل: بیان الرجل ینبی عن جنانه و یعرب عما فی ضمیره و ... بیش از این دلالت ندارند که کلام لفظی که از موجود حکیم و عاقل و سخن دان نکته سنج و فصیح و بلیغ صاد می شود، بی جهت و لقلقه زبان نیست بلکه پشتوانه ای دارد و از ما فی الضمیر او خبر می دهد و گوینده با گفتن این کلام در مقام کشف مطلب و مقصدی است و درصدد افاده مرادی است. فی المثل اگر می گوید:

فیا لیت الشباب یعود یوما فاخبره بما فعل المشیب

آرزویی در دل دارد که زبان گشوده و آن را اظهار می کند.

یا وقتی می گوید: «لعلّ الله یحدث بعد ذلک امر»، امیدی به آینده در دل دارد که آن را به زبان آورده و کلام مذکور را می گوید، یا وقتی می گوید: «قتل الانسان ما اکفره» تعجب و شگفتی ای دارد که ابراز می نماید و ... ولی شما مدعی هستید که فراتر از کلام لفظی و

۱- منظور شخصی به نام اخطل است و در شوارق ص ۵۵۵ به او نسبت داده شده.

ص: ۳۶۴

صفات معروفه نفسانی [تمنی، ترجی، تعجب و ...] کلام نفسی در کار است، و این مطلب از آن شعر و مانند آن بدست نمی آید.

دلیل دوم: [این دلیل مستقیماً به بحث ما مربوط بوده و درصدد بیان فرق میان طلب و اراده است.]

گاهی مولائی عبد خود را به عملی امر می کند و امر طلب فعل از عالی است. پس هر جا امر زبانی و ظاهری بود حتما طلب هست، ولی در مواردی اراده واقعی وجود ندارد، یعنی واقعا و قلبا خواهان آن عمل نیست و نمی خواهد عبد آن را انجام دهد و چه بسا از آن عمل متنفر است و مع ذلک بدان امر می کند، مثل دو نمونه زیر:

۱- او امر امتحانی: مولائی به عبدش می گوید: «ادخل النار»، «اشرب السم» و ... و خود پیش از اقدام عبد جلوگیری خواهد کرد، ولی صرفاً به منظور اختبار و امتحان عبد چنین دستوری را می دهد، در اینجا طلب هست ولی اراده نیست.

۲- او امر اعتذاری: مولائی است که می خواهد عبدش را تنبیه کند و بدنبال عذر و بهانه ای است تا عقلاء عالم او را سرزنش نکنند و برای بدست آوردن بهانه، عبدش را به کاری امر می کند و می داند که عبد اگر سرش بالای دار برود آن کار را نخواهد کرد، ولی منظور مولا- انجام کار نیست، بلکه تحصیل عذر است تا عبد خویش را مؤاخذه کند و کتک بزند. در اینجا هم امر هست و طلب هم وجود دارد ولی اراده حقیقی در میان نیست.

نتیجه: پس معلوم می شود طلب و اراده دو چیزند و مغایرت دارند و اگر اتحاد داشتند، باید هر جا یکی بود دیگری هم باشد.

جواب ما: مرحوم آخوند می فرماید که این دلیل هم خالی از خلل و نقصان نیست، زیرا این سؤال مطرح می شود که در دو نمونه فوق کدام مرتبه از طلب وجود دارد؟ قطعاً طلب انشائی در کار است نه طلب حقیقی، زیرا فرض اینست که مولی قلباً طالب فلان کار نیست و باز می پرسیم: «کدام مرتبه از اراده در این گونه موارد نیست؟ قطعاً باید بگوئیم که اراده حقیقی در میان نیست، برای بار سوم می پرسیم: «نتیجه دلیل چیست؟» قطعاً خواهید گفت: «نتیجه آن است که طلب انشائی غیر از اراده حقیقیه است، و اراده حقیقی غیر از

ص: ۳۶۵

طلب انشائی است» این را که ما هم قبول داریم و کسی منکر نیست بلکه بالا-ترش را ادعا می‌کنیم و می‌گوئیم: «طلب حقیقی هم غیر از طلب انشائی است تا چه رسد به اراده حقیقیه که واژه دیگری است.» ولی سخن ما اینست که با حفظ وحدت رتبه این دو اتحاد دارند، یعنی طلب انشائی عین اراده انشائیه است، طلب حقیقی عین اراده حقیقیه است، و مغایرت میان این دو با وحدت رتبه در استدلال شما بیان نشد و این امر نه بین و ضروری است که دلیل نخواستہ باشد و نه در کلام شما مبین و مبرهن است تا تسلیم شویم.

قوله: ثم انه: از بیانات ما می‌توان نتیجه گرفت که شاید نزاع میان امامیه و اشاعره لفظی است، یعنی آنها که ادعای مغایرت دارند، منظورشان مغایرت میان طلب انشائی و اراده حقیقیه است، و ما که ادعای وحدت و عینیت داریم منظورمان اتحاد میان طلب و اراده انشائیه، طلب و اراده حقیقی است. پس آنچه را آنها اثبات کرده اند ما نفی نمی‌کنیم و آنچه را ما اثبات می‌کنیم آنان نفی نمی‌کنند. آنان در فرض اختلاف مرتبه قائل به مغایرت و اثبیت هستند. و ما با حفظ اتحاد رتبه قائل به وحدت و یکی بودن هستیم.

قوله: فافهم: پاره ای از کلمات اشاعره دال بر این است که اینان طلب و اراده را با حفظ وحدت رتبه مغایر می‌دانند و معتقدند که غیر از اراده و مبادی آن حقیقت دیگری به نام طلب در نفس آدمی وجود دارد، و نزاع میان امامیه و اشاعره معنوی است نه لفظی. جواب ما همان است که وجدانا غیر از اراده و مقدمات آن حقیقت دیگری وجود ندارد.

قوله: دفع وهم: اشاعره می‌گویند که در مورد جملات انشائیه طلبیه، و غیر طلبیه و جملات خبریه [اضرب، لیت، زید قائم و ...] سه چیز وجود دارد:

۱- خود این جمله‌ها که کلام لفظی نام دارند.

۲- صفات نفسانیه معروفه از قبیل: اراده، تمنی، علم و ...

۳- کلام نفسی که صفت دیگری غیر از صفات نفسانیه و قائم به نفس متکلم است و کلام لفظی بر آن دلالت می‌کند.

در مقابل اشاعره، امامیه و معتزله مدعی شدند که غیر از کلام لفظی و جمله هائی که به آنها تلفظ می‌شود و به زبان می‌آیند، و غیر از صفات معروفه چیز دیگری به نام کلام نفسی

ص: ۳۶۶

وجود ندارد.

اما به گمان فاضل قوشچی امامیه و معتزله منظورشان آن است که خود این صفات معروفه معانی و مفاهیم و مدالیل این کلامهای لفظی هستند. (۱)

مرحوم آخوند در دفع این توهم می فرماید: «غرض امامیه این نیست و نمی خواهند بگویند که معانی این کلامها همین صفات است. یعنی مثلا جمله خبریه مفادش علم متکلم است، جمله انشائیه طلبیه مفادش اراده حقیقی متکلم است» و ...

قوله: ان قلت: گویا کسی می پرسد: «اگر کلام نفسی نداریم که مدلول کلام لفظی باشد، و اگر صفات معروفه هم مدالیل این الفاظ و جملات نیستند، پس به نظر شما مدالیل این جملات چیست؟»

قوله: قلت: در جواب می فرمایند که اگر حوصله کنید معانی این کلامها را خواهیم گفت اما جمله های خبریه: همان طوری که قبلا در یکی از مقدمات کفایه [مقدمه ششم] گفته شد، در مرکبات یا جمله های ترکیبیه علاوه بر وضع مفردات، هیئت ترکیبیه نیز دارای وضع است. و بر ثبوت شیء لشیء یا سلب شیء عن شیء دلالت می کند ... اینجا هم مطلب همان است. یعنی جمله خبریه اگر مثبت باشد، بر ثبوت نسبت میان موضوع و محمول دلالت می کند و اگر منفی باشد بر نفی و سلب این نسبت دلالت دارد.

قوله: فی نفس الامر: این کلمه قید ثبوت و سلب و ظرف تحقق نسبت است. یعنی ثبوت یا سلب نسبت در نفس الامر است. معمولا کلمه «نفس الامر» در کنار کلمه «واقع» ذکر می شود و می گوئیم: «در واقع و نفس الامر» ظاهرا کلمه نفس الامر همان معنای واقع را تداعی می کند، و کلمه واقع هم به معنای خارج و عالم واقع است. پس نفس الامر یعنی خارج، ولی چنین نیست واژه نفس الامر سه نوع معنی شده است:

۱- نفس الامر یعنی عالم امر ...

۲- نفس الامر ای نفس الشیء که این دو معنی باطل است و در جای خود بیان شده است (۲)

۱- شرح تجرید لعقائد، ص ۲۴۶.

۲- نهاییه الحکمه، ص ۱۵.

ص: ۳۶۷

۳- معنای حقّ که علامه در نهاییه اختیار کرده آن است که:

«الظرف الذی یفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقّق» (۱)

بیان ذلک: قضایای صادقه به لحاظ موطن ثبوت نسبت آنها چهار دسته می شوند:

۱- برخی از قضایا مطابق و مابازاء خارجی دارند، یعنی دلالت دارند بر اینکه در خارج محمول برای موضوع ثابت است و نسبت به تبع طرفین در خارج متحقّق است.

مثل همه قضایای جزئیّه و شخصیّه ای که در محاورات بکار می رود. از قبیل: زید ایستاده، بکر نشسته، خالد رفت، حسن آمد و ... و همچنین همه مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیه فلسفی که ظرف ثبوت و تحقّق آنها در خارج است از قبیل: علّیت، معلولیت، وجوب وجود، امکان وجود، مستقل بودن، رابط بودن، ثابت بودن و متغیّر بودن، مادّی و مجرد و ... در خارج نارعلّت است، در خارج خدا واجب الوجود است و ...

۲- برخی از قضایا مطابق ذهنی دارند. یعنی نسبت موضوع به محمول در ذهن ثبوت دارد و در محال است. مانند همه مفاهیم منطقی و معقولات ثانیه منطقی نظیر کلیت، نوعیت، فصل بودن، معرفّ بودن، حجّت بودن و ... در محیط ذهن، انسان کلی است و گرنه در خارج انسان کلی وجود ندارد، در ذهن حیوان جنس است و گرنه در خارج که جنس نیست و ...

۳- قضایائی که مطابق آنها هم در ذهن است و هم در خارج، در هر دو وعاء متّصف به این وصف هستند.

مانند مفاهیم ماهوی یا معقولات اولیه از قبیل: الانسان حیوان ناطق و ... چون موضوع ماهیت است بما هی و ماهیت یا کلی طبیعی نه در رهن وجود خارجی است و نه در رهن وجود ذهنی.

۴- قضایائی که صادقه هستند یعنی مطابق و مابازائی دارند که بر آن منطبق می شوند و درعین حال مطابق آنها نه در خارج است و نه در ذهن مثل کلیه قضایائی که موضوع یا محمول یا هر دو در آنها امر مدعی است مثل: العدم باطل الذات، عدم العله عله العدم و ...

ص: ۳۶۸

و عدم بما هو عدم نه در خارج موجود است - که خارج ظرف وجودات است نه اعدام - و نه در ذهن موجود است. پس نفس الامر یعنی ظرف ثبوت نسبت مطلقاً اعم از ثبوت در خارج یا در ذهن و ...

و امّا جمله های انشائیه اعم از طلبی: و غیر طلبی گرچه در برخی از فوایدمان این ها را تحقیق کرده ایم (۱) ولی مانعی ندارد که مجدداً در اینجا بیاوریم.

واژه انشاء در قبال اخبار است و اخبار یا اخطار به معنای حکایت کردن از چیزی است، ولی انشاء به معنای ایجاد است، و صیغه های انشائی یعنی صیغه های ایجاد یا الفاظی که معانی خود را با نفس همین الفاظ ایجاد می کنند، یعنی در باب خبر یک مدلول و مضمونی هست و در ظرف خود متحقق است و متکلم با گفتن «زید قائم» قصدش حکایت از آن مفاد و مطلب است. ولی در جمله های انشائیه قصد متکلم آن است که به نفس همین گفتن، معانی این الفاظ تحقق و ثبوت پیدا کند و در ظرف دیگر مطابقی نیست تا با آن سنجیده شود و لذا صدق و کذب در جملات انشائیه راه ندارد. چون خارج و واقعی نیست تا با آن سنجیده شود.

قوله: و هذا نحو: ممکن است شما پرسید: «وجود انشائی اعتباری هم وجود است؟» در جواب می گوئیم که آری این نیز سنجی از وجود است که نامش طلب انشائی، تمئی انشائی، تملیک انشائی و ... است و از آن وجود عناوینی از قبیل ایجاب، تحریم، ملکیت، زوجیت و ... انتزاع می شوند. و خود این عناوین شرعاً و عرفاً دارای آثاری هستند. [مثلاً ایجاب به دنبال امتثال و عصیان، ثواب و عقاب و ... می آید. ملکیت به دنبال سلطنت مشتری بر مال و عدم جواز تصرف دیگران بدون طیب نفس او و ... پیدا می شود. بدنبال زوجیت واجبات و محرمات فراوانی برای زوجین درست می شود و ...]

قوله: نعم: طلب انشائی یا تمنای انشائی و ... یعنی طلب یا تمنایی که با صیغه خاصه، انشاء و ایجاد و ابراز می شود که دواعی و انگیزه های گوناگونی دارد: گاهی از طلب حقیقی و درونی سرچشمه می گیرد و به داعی بعث حقیقی انشاء طلب می کند، و گاهی به داعی



ص: ۳۶۹

اختیار و اعتذار و ... انشاء طلب می کند. و هکذا در تمنی و ترجی و ... حال ما مضایقه نمی کنیم و این مقدار را قبول می کنیم که جمله های انشائیه ای که بالمطابقه بر انشاء طلب و تمنی و ... به صیغ مخصوصه دلالت دارند، بالملازمه بر ثبوت حقیقی این صفات دلالت دارند و کاشف از آن هستند که یک طلب حقیقی هست که داعی بر انشاء طلب شده است و یک تمنی نفسانی دارد که انگیزه او بر اظهار و انشاء تمنی شده است.

این دلالت التزامیه یا وضعی است و یا انصرافی.

اما وضعی (التزامیه وضعیه): واضح صیغ انشاء را برای انشاء طلب و تمنی و ... وضع کرده است. البته به این شرط که داعی متکلم بر این انشاء وجود واقعی این صفات باشد.

و اما انصرافی: واضح این صیغ را برای معنای انشائی وضع کرده است. ولی در خارج کثیرا ما در موردی استعمال شده اند که انگیزه متکلم همان طلب درونی و تمنی باطنی و ...

بوده و در اثر کثرت استعمال با این فرد انس پیدا کرده است.

نتیجه هر دو طریق آن است که صیغ انشائی عند الاطلاق بر انشاء به داعی طلب حقیقی و تمنی حقیقی و استفهام حقیقی و ... حمل می شوند، و اگر بخواهیم از آنها انشاء به دواعی دیگر [امتحان- تهدید و ...] را اراده کنیم، نیازمند قرینه خواهیم بود. این عند العقلاء حجت است.

قوله: اشکال و دفع: دلیل سوّم اشاعره بر مغایرت طلب و اراده به صورت «اشکال و دفع» عنوان شده است. اما اشکال یا اصل دلیل: اشعری به دو دسته از اوامر استناد کرده است:

۱- امر و تکلیف کفار به ایمان: شارع مقدّس در خطاباتش همه انسانهای کافر را امر و دعوت به ایمان کرده است.

۲- امر معصیت کاران به اطاعت: همچنین خدا و رسول از گنهکاران خواسته اند که دست از گناه کشیده و بسوی طاعت الهی پیش روند و آنها را تکلیف به عمل و طاعت نموده اند.

حال در این دو مورد چون امر هست پس طلب هم هست زیرا طلب مدلول و مفاد امر

ص: ۳۷۰

است، اگر مسلک امامیه و عدلیه را اختیار کنیم و به اتحاد طلب و اراده ملتزم شویم، یکی از دو احتمال زیر پیش می‌آید.

مسلک امامیه مستلزم احد الامرین است و هر دو محذور دارند:

۱- یا اینست که در این گونه موارد [تکلیف کفار به ایمان، و اهل معصیت به طاعت] اراده حقیقی نیست. یعنی خدای آنان را امر کرده و دستور به ایمان و اطاعت داده است ولی اراده حقیقی نسبت به ایمان و اطاعت آنها ندارد. اگر این باشد خواهیم گفت که طبق مسلک شما که طرفدار اتحاد بودید، باید در این موارد طلب حقیقی و به دنبال آن تکلیف واقعی هم نباشد. پس امر جدی هم صادر نشده باشد، و در نتیجه باید امر به ایمان و اطاعت یک امر ظاهری و صوری و شبیه هزل باشد. این لازم قطعاً باطل است و اجماع مسلمین و ضرورت دین حاکم است که تکالیف مذکور جدی است نه شوخی.

۲- و یا اینست که در موارد مذکور اراده حقیقی هم هست، یعنی شارع مقدّس همان گونه که آنان را امر به ایمان و اطاعت نموده همچنین خارجاً هم اراده اش به این تعلق گرفته است که آنان مؤمن باشند.

لازمه این احتمال آن است که به حکم برهان و قرآن مراد از اراده جدا نشود. چون اراده حقیقی از خداوند اگر محقق شد حتماً مراد هم محقق می‌شود و قرآن می‌گوید: «اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون» (۱). پس حتماً باید کفار مؤمن شوند، عاصیان مطیع شوند، سرکشان رام شوند. این لازم هم قطعاً باطل است زیرا بالبداهه تخلف مشاهده می‌شود و انسانهای فراوانی را می‌بینیم که کفر می‌ورزند و معصیت و نافرمانی می‌کنند.

نتیجه: همه این محاذیر مبتنی بر مسلک اتحاد طلب و اراده بود، و از استحاله و بطلان لازم به هر دو قسمش، به بطلان ملزوم منتهی می‌شویم و می‌گوئیم که اتحاد طلب و اراده باطل است و هیچ مانعی ندارد که در موارد مذکور امر باشد، طلب حقیقی هم باشد، ولی اراده نباشد، پس معلوم می‌شود طلب غیر از اراده است.

قوله: و اما الدفع: دفع اشکال یا جواب ما از دلیل اشعری:

۱- سوره یس، آیه ۸۲.

ص: ۳۷۱

ما کما کان بر مسلک عدلیه پای فشرده و برآنیم که طلب و اراده اتحاد دارند و در تکلیف کفار و اهل معصیت هم معتقدیم که امر جدی و تکلیف حقیقی است و طلب حقیقی در کار است، و اراده حقیقی هم هست. واقعا خداوند می خواهد که آنان مؤمن و مطیع شوند و اراده عین طلب است، و هیچ یک از دو محذور مذکور هم پیش نمی آید. بیان ذلک: اراده حقیقی خداوند دو شعبه دارد:

۱- اراده تکوینی: اراده ای است که به تکوین و ایجاد و تحقق شیء در خارج آن هم به نوع ایجاد مباحثی و فاعل بالمباشره تعلق می گیرد. مثل اینکه خارجا اراده می کند و عقول یا مجردات تامه را ایجاد می کند، اراده می کند و باران می فرستد و ...

۲- اراده تشریحی: اراده ای است که به صدور فعلی از عباد آنها به اختیار و اراده آنها تعلق می گیرد و از بندگان می خواهد که آنان کاری را بکنند و بر این اساس جعل حکم و تشریح قانون می فرماید و امر و نهی می کند.

[نکته: در اینکه آیا اراده الهی از صفات ذات است و از مقام ذات واجب الوجود انتزاع می شود یا از صفات فعل است و از مقام فعل حق انتزاع می شود، اختلاف است. گروهی اراده را مثل خلق و رزق و احیاء و اماله و ... از صفات فعل و زائد بر ذات و حادث می دانند و برآند که «کل یوم هو فی شأن، فعال لما یشاء» خداوند هر لحظه عالم آفرین است و هر لحظه اراده جدیدی دارد. اگر اراده از صفات ذات باشد مستلزم آن است که ذات الهی محلّ حدوث حوادث و عروض عوارض باشد که در علم کلام امتناع آن به ثبت رسیده است.

۲- مشهور می گویند که اراده از صفات ذات است و اراده الهی مثل اراده ما انسانها از کیفیات نفسانیه نیست، مبادی و مقدمات ندارد و برای اینکه حقیقتا بتواند صفت ذات باشد آن را به علم تفسیر می کنند و می گویند: «اراده همان علم به مصلحت است».

مبسوط این بحثها در علم کلام باید طرح شود، ولی هدف ما روشن کردن تفسیر آخوند است:

ایشان از مسلک مشهور پیروی کرده و در تعریف اراده فرموده اند که اراده تکوینی علم

ص: ۳۷۲

خداوند به نظام احسن و اکمل وجود است که علم فعلی هم هست یعنی همین علم منشأ تکوین و ایجاد و ابداع موجودات گردیده است و اراده تشریحی علم پروردگار به وجود مصلحت در افعال بندگان است که می داند چه کاری برای آنان مصلحت ملزمه دارد و بر اساس همین علم امر می کند.

حال جواب ما به اشعری آن است که آن اراده که مراد از او جدا نمی شود اراده تکوینی است. و این اراده ای که در مورد اوامر و تکالیف موجود است اراده تشریحی است و تخلف مراد از این اراده که ممتنع نیست. «فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد» به بیان دیگر آنکه محذور دارد در ما نحن فیه نیست، و آنکه هست، محذوری ندارد.

قوله: فاذا توافقتا: تا اینجا سخنان آخوند بسیار مستدل و قابل قبول بود ولی از اینجا تا وهم و دفع، وارد مطلبی شده اند که قلم سر شکسته شده و هرگز حق مطلب ادا نشده است و ما در اینجا تنها به بیان مراد ایشان به اختصار بسنده می کنیم و نقد و بررسی آن را به علم کلام ارجاع می دهیم:

ایشان فرموده است: حال که دو قسم اراده تصویر شد، می گوئیم:

هرگاه این دو اراده هماهنگ شدند، و در موردی هم اراده تشریحی و امر به ایمان و طاعت بود و هم اراده تکوینی و دخالت مستقیم باری تعالی در ایمان و اطاعت بندگان وجود داشت [مثل مؤمنان و مطیعان] نتیجه آن است که حتما و جزما اطاعت و ایمان محقق خواهد شد و تخلف پذیر نیست، زیرا انفکاک مراد از اراده تکوینی محال است.

و هرگاه دو اراده مخالف پیدا کردند یعنی اراده تشریحی بود ولی اراده تکوینی نبود. [مثل کفار و عاصیان که امر به ایمان اطاعت شده اند ولی عملا و در خارج از آنها ایمان و اطاعت خواسته نشده و مشیت بالغه بدان تعلق نگرفته، بلکه به ضد آنها یعنی به کفر و عاصیان تعلق گرفته است]

نتیجه آن است که بالقطع و الجزم کفر و عاصیان محقق خواهد شد و شخص کفر را برخواهد گزید.

چرا که اراده تکوینی به این بار شده و تخلف مراد از این اراده محال است.

ص: ۳۷۳

قوله: ان قلت: سخنان آخوند در فراز قبلی زمینه ساز دو اشکال و جواب شده که ذیلا و در ادامه مطرح می کنند و جواب می دهند:

اشکال اول: اگر اراده تکوینی دخیل شد و ایمان و اطاعت یا کفر و معصیت به اراده تکوینی خداوند شد لازمه اش آن است که هیچ کدام از ایمان و کفر و ... در اختیار انسان و مقدر او نباشد. او چه بخواهد و چه نخواهد این اراده تکوینی پروردگار است که سرنوشت او را رقم می زند و در او کفر و در این ایمان می آفریند. و در نتیجه این همه اوامر و تکالیف به ایمان آوردن و اطاعت کردن تماما تکلیف عاجز است. تکلیف به غیر مقدر است، تکلیف بما لا- یطاق است و این هم عقلا قبیح است، و قبیح از خدا صادر نمی شود، پس این تکلیف برای چیست؟

جواب آخوند: اراده خداوند به صدور این امور از بندگان تعلق گرفته و به عبارت دیگر باری تعالی علم به مصلحت این امور برای عباد دارد، ولی چنین نیست که علم به اصل ایمان و کفر داشته باشد بلکه علم دارد که فلانی با اختیار خود ایمان را خواهد پذیرفت و دیگری کفر را برخواهد گزید. اختیار یا اراده بنده هم مبادی و مقدماتی دارد که قبلا آوردیم و قسمی از مقدمات آنکه تصدیق به فائده باشد، اختیاری است. او می تواند با اندیشه در منافع فعلی و فوری و فوتی تشویق به معصیت شود، و می تواند با اندیشه در عواقب امر و عاقبت به شرّی و مضرت دنیوی و عقوبت اخروی آن، خود را از معاصی بازدارد، حال خدا می داند و می خواهد که انسان با اختیار خود کفر و عصیان را اختیار کند و اراده الهی به فعل ما با همه مقدماتش بار شده است، و اگر غیر این باشد مراد از اراده منفک و متخلف شده است. چنین علم و مشیّتی سبب جبر و تکلیف بما لا یطاق نیست.

اشکال دوّم: چه کفر و عصیان و ایمان و اطاعت را مستقیما به اراده الهی منتسب کنید و چه آن را با یک یا چند واسطه [که اختیار عبد و مبادی اراده او باشد] به مشیّت الهی و اراده ذاتی ازلی تکوینی منتهی کنید، فرقی ندارد و عاقبت کفر و ایمان به یک امر غیر اختیاری- که اراده الهی باشد- مستند شده و از آنجا نشأت گرفته است و اشکال یعنی تکلیف عاجز و ... به قوّت خود باقی است.

جواب آخوند: حقیقت امر این است که ثواب و عقاب در گرو ایمان و کفر و اطاعت و عصیان است و این ها هم مسبوق به اراده هستند اختیار عبد هم مسبوق به مبادی آن است،

ص: ۳۷۴

و مبادی هم که مسئله تصدیق به فائده و شوق و عزم می باشد. اینکه برخی این گونه می اندیشند و تمایل به کفر و معصیت پیدا می کنند و برخی به گونه دیگر می اندیشند و به ایمان و طاعت روی می آورند، همه و همه از شقاوت و سعادت ذاتی آدمیان سرچشمه می گیرد. عدّه ای ذاتا شقی و بدطینت هستند و شقاوت ذاتی آنها آنان را به کفر و عصیان می کشاند، و گروهی ذاتا سعادتمند و پاک سرشت اند و سعادت ذاتی آنان را به اطاعت و ایمان و در نهایت به بهشت برین رهنمون می شود. در روایات هم می خوانیم:

«انسان سعادتمند از آغاز که در شکم مادر بود سعید بود و مادرزادی است» (۱)

و ذاتی و طبیعی است و انسان شقی هم از آغاز و در شکم مادر شقی و بدبخت بود و مادرزادی است.

یا می خوانیم: «آدمیان معدنهای گوناگون هستند، مثل معدنهای طلا و نقره و هر معدنی طلا یا نقره خاصی دارد و ذاتی آنها است و غیر آن نشدنی است». (۲)

و وقتی مسئله ایمان و کفر به یک امر ذاتی منتهی شد، می گوئیم که ذاتی چرا بردار نیست و با کلمه لم اثباتی سؤال نمی شود که: «لم جعل السعید سعیدا؟ و لم جعل الشقی شقیاً؟» بلکه سعید از آغاز سعید آفریده شده و به جعل بسیط ایجاد گردیده است، شقی هم بالذات شقی آفریده شده است نه اینکه اول ذات خلق شود و سپس سعادت یا شقاوت به او داده شود یا برای خود کسب کند به فرمایش ابن سینا:

«ما جعل الله المشمش مشمشا و لکن اوجده» (۳)

ذاتیات به جعل و ایجاد ذات موجود می شوند و کسی نمی تواند بگوید که چرا آب تر است؟ چرا نمک شور است؟ چرا آتش گرم است؟ و ... این ها سؤال از ذاتیات است و ذاتی سؤال بردار نیست. به قول مرحوم حاجی در منظومه در بیان ویژگیهای ذاتی:

ذاتی شیء لم یکن معللا و کان ما یسبقه تعقلا

و کان ایضا بین الثبوت له و عرضیه اعرفن مقابله (۴)

بعد هم مرحوم آخوند فرموده اند: «قلم اینجا رسید سر بشکست» و با دعا و طلب رشد

۱- توحید صدوق، ص ۳۵۶، باب ۵۸.

۲- روضه کافی، ج ۸، ص ۱۷۷.

۳- شرح منظومه، قسمت حکمت، ص ۵۶.

۴- شرح منظومه، قسمت منطق، ص ۲۹.

ص: ۳۷۵

و هدایت از خداوند بحث را تمام می کنند. [البته جناب ایشان در جلد ثانی کفایه هم در مبحث تجزی وارد این بحر عمیق و متلاطم شده و گوهری بدست نیاورده است و به همین نتیجه رسیده و گذشته است ولی بزرگان متأخرین مبسوطا در این زمینه بحث کرده اند که «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین (۱) و فعلا بنای ما بر ورود در این مباحث نیست]

قوله: وهم و دفع: اما توهم: ممکن است کسی بگوید که حال شما که طلب و اراده را متحد می دانید و می گوئید: هر جا امر بود طلب هست و هر جا طلب بود اراده تشریحی هست و از طرفی هم اراده را به علم به مصلحت تعریف کردید، پس لازمه سخن شما آنست که بتوانیم بگوئیم: مولی با صیغه افعال خود علم به مصلحت را انشاء کرده و منشا به صیغه علم است، در حالی که احدی این را نگفته است.

اما دفع توهم با کلمه: لکنک: اینکه اراده و طلب و علم به مصلحت اتحاد دارند و یکی هستید، منظور مصداق خارجی این ها است نه مفهوم این ها. و آنکه با صیغه افعال انشاء می شود، مفهوم طلب است نه مصداق آن. پس شما مفهوم و مصداق را خلط کرده اید.

[البته جوابهای بهتری محشین عنوان کرده اند که طالبین می توانند مراجعه کنند.] از نظر مصداق خارجی تعجیبی ندارد که حکم به اتحاد کرده و بدان معتقد شویم. بلکه در مورد صفات جمائیه و کمالیه باری تعالی که اراده را از این ها می دانیم جز این را نمی توان گفت، حتما صفات عین یکدیگر و همه عین ذات و مجموع به یک وجود حقیقی بسیط موجود هستند، و تعدد و تکثر تنها مفهومی است نه حقیقی و مصداقی، ما طرفدار توحید ذاتی هستیم. امام علی (ع) در کلامی امامانه فرموده اند:

«کمال توحید پروردگار اخلاص در برابر اوست، و کمال اخلاص برای خداوند نفی هرگونه صفتی از اوست» (۲) منظور صفت زائد بر ذات است که نشانه کثرت و تعدد است و با وحدت حقّ حقیقیّه سازگار نیست. «پایان مبحث ماده الامر»

۱- به عنوان نمونه کتاب طلب و اراده امام راحل (ره) مطالعه شود.

۲- نهج البلاغه، خطبه اول، فرازی از خطبه.

ص: ۳۷۶

## فصل دوم مباحث هیئت امر یا صیغه افعال

## اشاره

فصل اول پیرامون ماده امر بود [ا م ر] در ضمن هر هیئتی که باشد: مصدر و فعل ماضی و مضارع و اسم فاعل و ... [امر- امر- یا امر- آمر و ...] و در این رابطه چهار جهت از بحث مطرح شد.

فصل دوم از فصول باب اوامر در رابطه با هیئت امر و صیغه افعال و فعل امر است، از هر ماده‌ای که باشد. از قبیل: اضرب، انصر، اکرم، اقم الصلاه، فاستقم کما امرت و ... ضمناً عنوان صیغه افعال عنوان مشیر است و منظور فعل امر از مجرد و مزید فیه، ثلاثی و رباعی و بر اوزان مختلف می باشد. در این باره مرحوم آخوند نه مبحث منعقد کرده اند:

## المبحث الاوّل

مبحث اول از مباحث صیغه افعال راجع به معنا و موارد استعمال فعل امر است. مشهور اصولیین فرموده اند که صیغه افعال دارای معانی متعدّد است و بعضاً تا ۱۵ معنی با ذکر مثال آورده اند (۱) و عده‌ای نیز تا ۲۴ معنا آورده اند (۲). مرحوم آخوند بعضی از این موارد را آورده اند:

۱- به معنای طلب فعل آمده: مثل غالب اوامری که از موالی به عبید صادر می شود.

۱- مرحوم ملا صالح مازندرانی در حاشیه معالم الاصول، ص ۳۹.

۲- مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی در هدایه المسترشدين، ص ۱۳۷.



ص: ۳۷۷

۲- به معنای ترجیحی آمده: برای این قسم مثال زده اند.

۳- به معنای تمنی آمده: مثال زده اند به شعر امرؤ القیس: الا ایها اللیل الطویل الا انجلی.

۴- به معنای تهدید آمده: مثل اعملوا ما شئتم.

۵- در انذار استعمال شده: مثل تمّتوا فی دارکم ثلاثه ایام.

۶- در اهانت استعمال شده: مثل ذق انک انت العزیز.

۷- در احتقار بکار رفته: مثل اخرج فانک رجیم، القوا ما انتم ملقون و ...

۸- در تعجیز بکار رفته: مثل فأتوا بسورہ من مثله و ...

۹- در تسخیر استعمال شده: مثل کونوا قرده خاسئین.

۱۰- و غیر اینها از معانی دیگر مثل اختبار و اعتذار و تکوین و دعاء و ...

به عقیده مشهور صیغه افعال در یک یک این معانی و مفاهیم استعمال شده است و این ها مستعمل فیه هستند و اصل استعمال را مسلم گرفته، آنگاه در کیفیت آن بحث کرده اند که «به نحو حقیقت است یا مجاز؟ احتمالاتی که مطرح است عبارتند از:

۱- به نحو اشتراک لفظی بوده و در یکایک این معانی حقیقت باشد.

۲- به نحو اشتراک معنوی بوده و برای جامع این ها وضع شده باشد.

۳- به نحو حقیقت و مجاز باشد، یعنی در بعضی حقیقت و در بعضی دیگر مجاز باشد.

ولی به عقیده مرحوم آخوند رأی مشهور باطل است و اساسا صیغه افعال در هیچ کدام از این معانی و موارد استعمال نشده است و این ها معنا و مستعمل فیه امر نیستند. دلیل ندارد که معانی فعل امر را متعدد و متکثر سازیم. در واقع صیغه افعال یک معنی بیشتر ندارد و همیشه در همان یک معنی استعمال شده و مشهور دواعی را به معانی اشتباه گرفته اند.

بیان مطلب: از طرفی قبلا گفتیم که طلب دو شعبه دارد:

۱- حقیقی

۲- انشائی

طلب حقیقی عبارتست از یک صفت نفسانی که قائم به نفس متکلم است.



ص: ۳۷۸

طلب انشائی عبارتست از طلبی که به سبب لفظی از الفاظ انشاء می شود.

و از طرفی هم در معنای جمله خبریه و انشائیه گفتیم که جملات انشائیه عموماً دارای معنای انشائی هستند، یعنی به نفس این جمله معنی انشاء و ایجاد می شود ...

با توجه به این دو مطلب در ما نحن فیه می گوئیم که معنای واقعی صیغه افعال طلب انشائی یا انشاء طلب است و گوینده قصدش از فعل امر همین معنی است. منتها دواعی و انگیزه‌ها متعدّد و متفاوت است و هر جا و در هر مقامی به انگیزه‌ای از فعل امر استفاده می شود.

گاهی انشاء طلب به داعی طلب و بعث و تحریک حقیقی است و از طلب قلبی سرچشمه می گیرد. یعنی حقیقتاً مولی خواهان صدور این فعل از عبد است و براساس همین خواست قلبی صیغه افعال را به زبان می آورد و انشاء طلب می کند تا به مقصودش برسد. غالباً صیغ افعال به همین انگیزه بکار می روند.

و گاهی انشاء طلب به داعی دیگر از دواعی است مثلاً- به داعی اختبار و امتحان عبد است یا به داعی اعتذار و بهانه تراشی، یا به داعی تهدید یا به انگیزه تعجیز و ... می باشد.

ولی در تمام این‌ها معنای امر همان انشاء طلب است و نباید دواعی را با معانی و مصداق را با مفهوم خلط کرد. در موارد مذکور انشاء طلب یا صیغه افعال مصداق تهدید و تعجیز و ... می باشد نه اینکه در مفهوم این‌ها استعمال شده باشد.

قوله: و قصاری ما یمكن: این فراز قبلاً تحت عنوان «نعم لا مضایقه» ... به شکل دیگری عنوان شد، و الآن به نحو دیگری مطرح می شود، آنچه که قبلاً گفته شد، این بود که جمله‌های انشائیه بالمطابقه دالّ بر انشاء هستند [انشاء طلب، انشاء تمّی، انشاء ترجّی و ...] و بالملازمه بر طلب حقیقی و تمّی واقعی و ترجّی نفسانی و ... دلالت می کنند. آنهم یا به دلالت التزامیه وضعیه و یا به اطلاق و انصراف ... کما مرّ.

و آنچه الآن مطرح است این است که به عقیده ما صیغه افعال همه جا و بی هیچ قید و شرطی به معنای انشاء طلب است و انگیزه‌ها فرق دارد. ولی اگر قدری تنزل کرده و مماشات کنیم، می گوئیم: نهایت چیزی که ممکن است کسی بگوید این است که صیغه

ص: ۳۷۹

افعل برای طلب انشائی وضع شده است، ولی نه طلب انشائی مطلق بلکه طلب انشائی مقید به اینکه به داعی طلب حقیقی باشد. یعنی اگر انشاء طلب به این داعی بود، معنای حقیقی فعل امر است و اگر به داعی تهدید و ... بود معنای مجازی فعل امر است. ولی باز هم معنی و مستعمل فیه انشاء طلب است امّا با قیدی که بدون آن مجاز می شود. البته این بدان معنی نیست که فعل امر بصورت مجاز در خود تهدید و تعجیز و ... استعمال شده باشد یا حقیقت، در خود انشاء طلب استعمال شده است.

قوله: ایقاز: در اینجا قدری دامنه بحث را توسعه داده و می فرمایند: همان طوری که صیغه افعال به معنای طلب انشائی است، هکذا سایر جملات انشائی هم دارای معانی انشائی می باشند. مثلاً صیغه تمنّی به معنای تمنّی انشائی است، صیغه ترجّی و لعلّ به معنای ترجّی انشائی است، صیغه استفهام به معنای انشاء استفهام و سؤال است، و همیشه هم در همین معنا استعمال می شوند. ولی دواعی و انگیزه ها متفاوت است. گاهی و بلکه بیشتر وقتها داعی بر گفتن لیت و لعلّ و ... تمنّی حقیقی و ترجّی قلبی و واقعی است یعنی در دل آرزویی دارد که آن را به زبان آورده و انشاء تمنّی می کند، قلباً امیدواری دارد و آن را ابراز و اظهار کرده و انشاء ترجّی می کند و ...

و گاهی انگیزه شخص از گفتن لیت و لعلّ و ... امر دیگری غیر از تمنّی و ترجّی حقیقی است.

قوله: فلا- وجه: در کلام خداوند هم صیغه لیت و لعلّ و استفهام و ... آمده البته واژه لیت حکایتی در مقام حکایت از قول انسان خوب یا بدی بکار رفته است. مثل: «وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا»، «لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا حَلِيلًا»، «يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي» و ...

ولی لعلّ مستقیماً از زبان خداوند آمده است: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ... لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»، «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى»، «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»\*، «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» و ... و استفهام نیز مستقیماً از خداوند نقل شده: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»، «مَا تَلَكَ يَمِينُكَ يَا مُوسَى»، «مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» و ...

ص: ۳۸۰

مشهور مفسرین گفته اند که این کلمات یک معنای حقیقی دارند و آن تمنی حقیقی و ترجی حقیقی و ... است، و در کلام خداوند از این معانی منسلخ بوده و به معنای دیگری آمده اند. زیرا حمل این واژه ها بر معنای حقیقی خود در مورد خداوند محال است و تالی فاسد دارد چون لیت گفتن از عجز و ناتوانی سرچشمه می گیرد و خداوند قدرت مطلقه است. لعل گفتن از جهل سرچشمه می گیرد، و خدای علم مطلق است. استفهام حقیقی از جهل سرچشمه می گیرد و خدای آگاهی مطلق است. پس به معنای حقیقی از خداوند اطلاق نمی شوند و ناچار در معانی دیگری بکار رفته اند.

مرحوم آخوند می فرماید که ما نیازی به انسلاخ نداریم و اعتقادی به تالی فاسد نداریم.

زیرا معتقدیم که این جملات دارای معانی انشائی هستند و به معنای مجزّد انشاء ترجی و صرف انشاء تمنی و ... می باشند و اظهار تمنی و ترجی و استفهام محذوری ندارد. بلکه اگر به داعی تمنی و ترجی حقیقی باشد، محذور دارد و مستلزم عجز و جهل است ولی اگر به انگیزه های دیگر باشد، هیچ محذوری ندارد. فی المثل به منظور اظهار محبت و علاقه از لعل و ... استفاده می شود و وقتی می گوید: «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»\* یعنی تقوی محبوب من است، یا در مقام ملاطفت و مهربانی و سخن گفتن با موسای کلیم می فرماید: «مَا تَأْتِيكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى» یا به داعی انکار و اعتراض می فرماید: «مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَشْتَجِدَ»، و یا به داعی تقریر و تثبیت می گوید: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»، و یا به دواعی دیگر.

از این مطالب نتیجه دیگری هم می گیریم و آن اینکه نحوین برای صیغه استفهام معانی گوناگونی ذکر کرده اند، فی المثل برای همزه استفهام هشت معنی آورده اند. ولی به عقیده ما این ها نیز صحیح و بجا و بایسته نیست. همان طوری که درباره صیغه افعال گفتیم، این ها نیز از قبیل خلط دواعی با معانی است و گرنه معنای صیغه استفهام همیشه و همه جا یکی بیش نیست و آن انشاء سؤال و استفهام است.

### المبحث الثانی ظهور فعل امر در وجوب

در مبحث اول به این نتیجه رسیدیم که غالباً از صیغه افعال طلب اراده می شود، و عند الاطلاق فعل امر بر معنای طلبی حمل می شود. [منتهی بر مسلک مشهور فعل امر در طلب استعمال شده است و بر مسلک آخوند صیغه افعال در انشاء طلب به داعی طلب حقیقی استعمال شده است.] کلیه بحثهای بعدی مربوط به امر طلبی است و امرهای تهدیدی و تعجیزی و ... مورد بحث اصولی نیست. یکی از بحثهای امر طلبی آنست که طلب دو شعبه دارد:

۱- طلب وجوبی و الزامی که «باید» دارد و ترکش ممنوع است.

۲- طلب ندبی و استحبابی و غیر الزامی که رخصت در ترک دارد.

آیا صیغه افعال عند الاطلاق بر طلب ایجابی و الزامی دلالت می کند؟ یا در طلب ندبی ظهور دارد؟ در اینجا دو مقام از بحث وجود دارد: ۱- اصل ظهور ۲- منشا ظهور

مرحوم آخوند اصل ظهور را در همین مبحث ثانی عنوان کرده و منشأ ظهور را در مبحث رابع آورده اند.

اما اصل ظهور: وجوه بلکه اقوالی در مسئله وجود دارد. [مرحوم صاحب معالم در متن کتابش هشت قول را با ذکر ادله مورد بحث و بررسی قرار داده و ضمناً اشاره کرده است که اقوال دیگری هم وجود دارد که خیلی شاذ و نادر و سست می باشد و آنها را نیاورده اند.

برخی از محشّین چهار قول دیگر در حاشیه افزوده اند که در مجموع دوازده قول می شود و

ص: ۳۸۲

چه بسا اقوال بیشتری هم وجود داشته باشد. (۱)

ولی اهمّ اقوال چهار قول است که مرحوم آخوند در عنوان مسئله بدانها اشاره کرده است:

۱- مشهور گفته اند که صیغه افعال عند الاطلاق ظهور در وجوب دارد و اراده ندب محتاج به قرینه است.

۲- گروهی گفته اند که فعل امر عند الاطلاق ظهور در ندب دارد و اراده وجوب قرینه لازم دارد.

۳- عدّه ای گفته اند که فعل امر مشترک لفظی میان وجوب و ندب است و برای هر کدام جداگانه وضع شده است و عند الاطلاق اجمال پیدا می کند و تعیین هریک از دو معنی قرینه معینه می طلبد.

۴- عدّه ای گفته اند که فعل امر برای قدر جامع میان طلب وجوبی و ندبی وضع شده و عند الاطلاق از امر مطلق الطلب اراده می شود و خصوص فرد وجوبی یا ندبی قرینه بر تعیین لازم دارند.

قوله: ولا یبعد: مختار مرحوم صاحب کفایه:

ایشان به پیروی از مشهور می فرمایند که صیغه افعال حقیقت در وجوب است و هر کجا در کتاب و سنّت به نحو مطلق و مجرد از هر قرینه بکار رفته باشد، بر وجوب حمل می شود و اراده کردن استحباب قرینه خاصّه می طلبد. [ایشان با یک تیر دو نشان زده است یعنی با آوردن کلمه «حقیقه» هم اصل ظهور و هم منشا ظهور را بیان کرده اند که به عقیده آخوند ظهور یک ظهور وضعی است نه اطلاقی یا انصرافی یا عقلی، تتمّه این مطلب را در مبحث رابع خواهند آورد که اگر کسی ظهور وضعی را نپذیرفت چه باید بکند.] ایشان برای مدّعی خود یک دلیل و یک مؤید آورده اند:

امّا دلیل: از اطلاق صیغه افعال وجوب و طلب الزامی متبادر است «صغری» تبادر نشانه حقیقت بودن است «کبری» پس فعل امر در وجوب حقیقت است و در غیر آن مجاز است.

۱- معالم الاصول متن و حاشیه هر دو در ص ۳۹.

ص: ۳۸۳

«نتیجه»

و اما مؤید: فهم عرف و قضاوت عقلاء این است که اگر مولایی در محضر خردمندان به عبدش دستوری بدهد [مثلاً بگوید: «اسقنی ماء»، «اعطنی عصاء» و ...] و عبد بدون هیچ عذر موجه و قابل قبولی و با اقرار و اعتراف به اینکه در کلام و امر مولی هیچ قرینه حالیه و مقالیه ای بر ندب نیامده است، صرفاً به یک بهانه واهی [که من احتمال ضعیفی دادم که منظور مولایم امر ندبی باشد نه وجوبی لذا انجام ندادم] از دستور مولی سرپیچی کند همه عقلاء حاضر در محضر، وی را سرزنش کرده و مستحق کیفر می دانند و می گویند: حقّ او است که مولی ادبش کند و کتک بزند. حال اگر امر مولی ظهور در وجوب نداشت، چنین مذمتی از عقلاء بایسته نبود. ذمّ عقلائیه دلیل ظهور در وجوب است.

سؤال: چرا این مطلب را مؤید قرار دادند؟

جواب: بدان جهت که مدعا حقیقت بودن و ظهور وضعی است. ولی این بیان حد اکثر اصل ظهور در وجوب را می فهماند و اما اینکه ظهور وضعی باشد یا عقلی و انصرافی و ...

هر کدام محتمل است و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، لذا دلالت ندارد ولی مؤیدیت دارد.

قوله: و کثره: در این فراز کلامی از صاحب معالم را عنوان کرده و به نقد و بررسی آن می پردازند.

مقدمه: لفظی که در غیر معنای اصلی و اولی و حقیقی خود استعمال می شود از پنج قسم خارج نیست:

۱- مجازات متعارف و معمولی: لفظ هم معنای حقیقی دارد و هم معنای مجازی دارد و گاه و بیگاه در معنای مجازی استعمال می شود، بدون اینکه به درجه کثرت و شهرت برسد.

مثلاً کلمه «اسد» هرازچندی در معنای رجل شجاع بکار می رود.

۲- مجاز راجح: لفظی دارای دو یا چند معنای مجازی است، ولی برخی از مجازات بر بعض دیگر رجحان دارند و می چربند. مثلاً امر در استحباب و اباحه هر دو مجازاً استعمال می شود. ولی در ندب مجاز راجح است. زیرا که او به معنای حقیقی یعنی وجوب نزدیکتر



ص: ۳۸۴

است و اذا تعدرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی بالإرادہ.

۳- مجاز مشهور: لفظی که یک معنای حقیقی و یک معنای مجازی دارد، ولی غالباً در معنای مجازی استعمال می‌شود و این معنا مشهور شده است و احیاناً نامش را مجاز راجح می‌گذارند یعنی مجازی که بر حقیقت رجحان دارد و در فرازهای بعدی واضح‌تر خواهد شد.

۴- مشترک لفظی بالعرض: استعمال مجازی به پایه‌ای از کثرت برسد که علقه وضعیه جدیدی پدید آمده و لفظ در این معنا هم حقیقت شود ولی معنای اصلی آن مهجور و متروک نشود، این را «مشترک لفظی بالعرض» گویند.

۵- منقول: نه تنها در اثر کثرت استعمال وضع تعینی پیدا کرده بلکه به درجه‌ای رسیده که به کلی معنای اصلی و اولی مهجور و متروک گردیده است و اصلاً در آن استعمال نمی‌شود، این را «منقول» گویند.

با توجه به مقدمه فوق به ادامه بحث می‌پردازیم:

مرحوم صاحب معالم ابتدا خیلی تلاش کرده و با چهار دلیل ثابت کرده است که فعل امر از حیث لغت و عرف عام حقیقت در وجوب است. سپس هفت نظریه دیگر را با استدلال و جواب آن رد کرده و کاملاً مدّعی خود را به کرسی نشانده است. ولی در پایان مطلبی را تحت عنوان فائده آورده است که این گونه است: اگرچه ما از حیث لغت و عرف ثابت کردیم که فعل امر در وجوب حقیقت است. ولی به روایات که مراجعه می‌کنیم، در لابلای اخبار و روایات فعل امر فراوان در استحباب استعمال شده و به درجه مجاز مشهور رسیده است. آنگاه در مواردی که به حکم قرائن خاصّه و وجوب فهمیده می‌شود، و همچنین در مواردی که قرائن خاصّه استحباب را دلالت می‌کند، مشکلی نیست. ولی در مواردی که فعل امر به نحو مطلق و مجرد از هر قرینه‌ای آمده و دوران امر میان معنای حقیقی و مجاز مشهور است عده‌ای جانب حقیقت را ترجیح داده‌اند و عده‌ای جانب مجاز مشهور را و عده‌ای هم مثل صاحب معالم توقف کرده‌اند و گفته‌اند که بر ما روشن نیست که حقیقت راجح است یا مجاز مشهور. پس بالاخره صاحب معالم به بن بست

ص: ۳۸۵

رسیده است (۱).

مرحوم آخوند در جواب این فرمایشات مدعی هستند که اصل کثرت استعمال صیغه افعال در ندب را می‌پذیریم ولی به چند دلیل این کثرت استعمال نه موجب نقل فعل امر به استحباب است [که از معنای حقیقی منقول و در معنای مجازی حقیقت شود] و نه سبب حمل فعل امر به مجاز مشهور می‌شود [و لو سبب نقل نباشد] و نه حتی باعث توقف می‌گردد، و آن ادله عبارتند از:

۱- چنین نیست که صیغه افعال در ندب کثیر الاستعمال باشد ولی در وجوب قلیل الاستعمال. بلکه در وجوب هم کثیر الاستعمال است و معنای حقیقی هم مشهور است.

۲- هر کثرت استعمالی سبب ترجیح مجاز بر حقیقت یا موجب توقف نمی‌شود. گاهی لفظی در معنای مجازی فراوان استعمال می‌شود ولی هر بار که بکار می‌رود با قرینه متصله همراه است. مثلاً اگر شخصی روزی صد بار اسد را در معنای رجل شجاع استعمال کند و بگوید: «رایت اسدا یرمی» چنین کثرت استعمالی موجب توقف یا ترجیح نیست، بلکه اگر بار صد و یکم بگوید: «رایت اسدا» و قرینه نیاورد، بر معنای حقیقی آن حمل می‌شود.

گاهی لفظ را بدون قرینه متصله در معنای بکار می‌برد و سپس منفصلاً و در کلام دیگر قرینه بر مراد آورده و مقصود خویش را روشن می‌سازد، مثلاً می‌گوید «رایت اسدا» و پس از مدتی می‌گوید که منظورم رجل شجاع است. چنین کثرت استعمالی موجب رجحان است یعنی اگر صد بار گفت: «رایت اسدا» و پس از مدتی قرینه اش را آورد، برای بار صد و یکم وقتی «رایت اسدا» می‌گوید، ما احتمال قوی می‌دهیم که باز هم مرادش رجل شجاع می‌باشد و قرینه اش را بعداً می‌آورد اینجا جای توقف یا ترجیح است نه مطلقاً، و استعمال امرهای کتاب و سنت در ندب از قسم اول است یعنی معمولاً همراه و مصاحب قرینه است و چنین شهرتی مزاحم نیست و جلو حمل بر حقیقت را نمی‌گیرد.

۳- قوله: کیف: در واقع این بیان یک جواب نقضی است: خود صاحب معالم هم قبول دارد که الفاظ عموم ظهور در عموم دارند و حقیقت در آن هستند، و مع ذلك اغلب

ص: ۳۸۶

عمومات مبتلا به تخصیص شده و در خصوص استعمال شده اند، تا آنجا که ضرب المثل شده که می گویند: «ما من عامّ الا و قد خصّ ...» ولی درعین حال این کثرت استعمال در خصوص و زیادی تخصیص، ظهور عام را زیر سؤال نبرده و آن را تحت الشعاع قرار نمی دهد و موجب انثلام و هدم آن نگردیده است. بلکه به نصّ خود شما عمومات بر معنای عموم حمل می شوند و لو موارد اندکی به عمومش باقی باشد و وقتی دلیل مطلبی را ثابت کرد اندک بودن آن مهم نیست، ما تابع دلیل هستیم. [علی انّ ظهور کونها حقیقه فی الاغلب انّما یکون عند عدم الدلیل علی أنّها حقیقه فی الأقلّ و قد بیّنّا قیام الدلیل علیه ... (۱)] حال هر جوابی صاحب معالم در اینجا داد ما همان جواب را در رابطه با صیغه افعال و فعل امر می دهیم.

نتیجه: صیغه افعال عند الاطلاق بر وجوب حمل می شود و فقیه از اوامر کتاب و سنت وجوب را می فهمد و طبق آن فتوی می دهد.

۱- معالم الاصول، ص ۱۰۶.

## المبحث الثالث جمله خبریه در مقام انشاء

مبحث سوم از مباحث صیغه افعال و هیئت امر، در رابطه با جمله های خبریه ای است که در مقام طلب و انشاء استعمال می شوند. فی المثل از امام (ع) می پرسند: «شخصی که در نماز فلاخن جزء یا شرط را مراعات نکرده وظیفه اش چیست؟» امام (ع) می فرماید «یعیّد» این فعل یک فعل مضارع است و اخبار از حال یا آینده می باشد. ولی در اینجا منظور این است که باید آن عمل را اعاده کند و با نفس این کلام انشاء طلب کرده است. یا مثلاً شخصی جنب می شود یا به بدن میت دست می زند. امام (ع) می فرماید: «یغتسل» و یا می خواهد طواف کند، نماز بخواند، دست به خط قرآن بزند و ... امام (ع) می فرماید:

«یتوضأ» یا در مقام توضیح نماز می فرماید: «یکبر و یقرأ و یرکع و یسجد و یتشهد و یسلم و ...» تمام این ها جمله های خبریه و فعل مضارعند که در مقام طلب و بعث استعمال شده اند و منظور امام (ع) آن است که اعاده، وضو، غسل، و ... مطلوب است. حال درباره این دسته از جمله ها دو مقام از بحث تشکیل می دهند:

مقام اول یا بحث اصولی: آیا این گونه جملات هم مثل صیغه افعال ظهور در وجوب دارند و دال بر وجوب هستند؟ یا اجمال دارند؟ در این مسئله دو وجه مطرح است:

۱- مشهور می گویند که جملات مذکور ظهور در وجوب دارند و عند الاطلاق حمل بر وجوب می شوند. «و یعیّد ای یجب الاعاده»، «یغتسل ای یجب الغسل» و ... [دلیل مطلب تبادل و فهم عرف است] و نه تنها بر وجوب دلالت می کنند، بلکه از این حیث مقامشان از صیغه افعال هم بالاتر است یعنی دلالت آنها به مراتب بیشتر و قوی تر و مؤکدتر از صیغه

افعل است، زیرا هنگامی که مستقیماً امر می‌کند و می‌گوید: «افعل کذا» بدان معنی است که صفحه خارج و واقع از این عمل خالی است و از تو می‌طلبم که آن را ایجاد کنی و صفحه خارج را پر کنی، ولی گاهی می‌فرماید: «یفعل» یعنی به قدری مطلب مسلم است که گویا آن عمل در خارج در ظرف خود محقق است و حتماً باید محقق شود و به هیچ وجه راضی به ترک آن نیست و به خود اجازه نمی‌دهد که صفحه خارج را خالی از آن عمل ببیند.

۲- گروهی برآنند که جمله‌های خبریه در مقام انشاء، ظهور در وجوب نداشته بلکه اجمال دارند. و دلیل آنها این است که جمله‌های کذائی در معنای حقیقی خود استعمال نشده اند چون در مقام اخبار و حکایت نیستند بلکه در معنای مجازی بکار رفته اند که انشاء باشد. مجازات هم متعدد است. زیرا شاید منظور طلب و جویی باشد ای یجب الاعاده، و شاید منظور طلب ندبی باشد، و شاید مطلق الطلب باشد، و هیچ کدام از مجازات از دیگری قوی تر و نزدیکتر به حقیقت نیست تا بگوئیم: «اذا تعدرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی بالاراده»، بلکه همه آنها در عرض هم و به یک نسبت با معنای حقیقی فاصله دارند و قسیم و نقطه مقابل آن هستند، قهراً کلام اجمال پیدا می‌کند و ما نمی‌دانیم کدام مجاز اراده شده است.

مختار مرحوم آخوند همان رأی مشهود است و می‌فرماید: الظاهر الاوّل [به دلیل تبادر و فهم عرف] و بلکه دلالت این‌ها بر وجوب اظهر و اقوی از خود فعل امر است - به بیانی که گذشت -

قوله: و لکنه: مقام ثانی یا بحث لغوی: بحث اول بر این فرض بود که جمله‌های خبریه در خود مفهوم انشاء مجازاً استعمال شده باشند و چون مجازات متعدّد بود ... ولی در اینجا می‌فرماید که در واقع جمله خبریه هیچ‌گاه در معنای انشاء استعمال نشده تا سخن از حقیقت و مجاز به میان آید، بلکه پیوسته در معنای خودش یعنی اخبار و حکایت بکار می‌رود. منتهی دواعی و انگیزه‌ها مختلف است و مستعمل برای هدفهای متفاوت از آنها استفاده می‌کند:

گاهی یعید یا بعث می‌گوید، به منظور اینکه عین را از مخرج و حلق ادا کند.

ص: ۳۸۹

و گاهی همین تعابیر را در مقام اخبار و حکایت به داعی اعلام به مخاطب می گوید. - و هو الغالب- و گاهی جمله خبریه را برای اظهار علم خویش می گوید. مثلاً می گوید. «انت صائم» و طرف می داند که صائم است، ولی گوینده می خواهد بفهماند که من هم از صوم تو باخبر هستم.

و گاهی هم جمله خبریه به داعی بعث و طلب اکید بکار می رود، که مورد بحث ما از این قماش است. دواعی را نباید با معانی خلط کرد، نظیر آنچه در مبحث اول در رابطه با هیئت افعال آوردیم. که فعل امر یک معنی بیشتر ندارد و آن طلب انشائی است و همیشه هم در همان معنی استعمال می شود و لکن گاهی به داعی بعث حقیقی و گاهی هم به دواعی و انگیزه های دیگر بکار می رود.

نتیجه: بنابراین اصلاً مجازیّتی در بین نیست تا سخن از تعدّد مجازات و اجمال خطاب مطرح شود.

قوله: لا- یقال: مستشکل می گوید: حمل این جمله های خبریه بر معنای خودشان و گفتن این مطلب که این ها در اخبار و حکایت معنی استعمال شده اند، تالی فاسد دارد، زیرا از طرفی امام یا پیامبر (ص) در مقام اخبار برآمده و خبر از تحقق آینده وضو و غسل داده و می فرماید: «یغتسل» و ... و از طرفی هم می دانیم چه بسیار در خارج انسانها اعاده نمی کنند، وضو و غسل انجام نمی دهند و ... حال اگر امام (ع) با این ها در صدد اخبار باشد، در خیلی جاها مستلزم ارتکاب کذب است، و به حکم برهان و قرآن و عرفان ارتکاب کذب قبیح است و از شخص حکیم صادر نمی شود، فاللزام باطل فالملزوم مثله یعنی حمل این ها. بر اخبار هم باطل است. پس باید گفت: این ها در انشاء استعمال شده اند و مجاز هستند.

قوله: فانه یقال: صدق و کذب دائر مدار مستعمل فیه نیست تا بگوئیم به محض اینکه لفظی در معنای استعمال شد یا صدق است و یا کذب. بلکه دائر مدار غرض مستعمل است. اگر امام (ع) به منظور اعلام به مخاطب و به داعی اخبار و حکایت بفرماید:

«یغتسل» جا دارد که بگوئیم: این کذب است ولی اگر به انگیزه انشاء و بعث این جمله

ص: ۳۹۰

را بفرماید، در این صورت یغتسل مثل اغتسل می ماند و جمله انشائیه که صدق و کذب ندارد.

قوله: کیف: بهترین شاهد بر جواب مذکور باب کنایات است: در کنایه ذکر ملزوم و اراده لازم یا بالعکس می شود، مثلا کسی می گوید: «زید کثیر الرّماد» یعنی خاکستر منزلش فراوان است، یا می گوید: «زید مهزول الفصیل» یعنی بچه شتر او لاغر است. یا می گوید: «زید جبان الکل» یعنی سگ خانه اش ترسو است. در اینجاها شنونده حق ندارد گوینده را متهم به کذب کند و بگوید که زید اصلا سگ ندارد، بچه شتر ندارد و خاکستر ندارد پس تو دروغ گفتی، خیر این ها کنایه از جود و سخاوت زید هستند و در کنایات نباید به مکنی به نظر کرد بلکه باید در مکنی عنه نظر کنیم، اگر زید واقعا انسان بخشنده و جوادی است، تمام این تعابیر صدق است، و اگر واقعا بخیل و ممسک است تمام این ها کذب است. و این ها به انگیزه بیان امر دیگر و کنایه از امر دیگر هستند.

در ما نحن فیه هم- و لو به صورت خبر- فرموده است: یعید و یغتسل و ... ولی منظور انشاء و طلب است و در مقام تاکید مطلب به صورت خبر آورده که رساتر و بلیغ تر است.

زیرا به مقتضای حال سخن گفتن است.

قوله: هذا مع انه: در حقیقت مرحوم آخوند در این مبحث با سه بیان ثابت می کند که جمله خبریه در مقام انشاء دالّ بر وجوب است و یعید ای یجب الاعاده ...

۱- ظهور و متفاهم عرفی و بلکه اظهریت آن نسبت به صیغه افعال.

۲- مطلبی که با «و لکن ...» در مقام ثانی ذکر کردند که اصلا جمله خبریه مجاز نشده است تا بگوییم که احتمالات مختلف است و اجمال پیدا می شود ...

۳- مطلبی که الآن مطرح است: بر فرض که جمله خبریه مجازا در طلب و انشاء طلبی استعمال شده باشد و مجازات هم متعدد باشند و جمله مذکور در هیچ کدام از مجازات ظهور نداشته باشد، ولی از راه مقدمات حکمت ثابت می کنیم که از میان همه احتمالات، خصوص وجوب متعین است و کلام بر وجوب حمل می شود، به این بیان که کدام معنای مجازی به حقیقت نزدیکتر و مناسباتش با معنای حقیقی بیشتر است؟ وجوب؟ یا ندب؟

ص: ۳۹۱

وجوب نزدیکتر است زیرا معنای حقیقی عبارت است از حکایت از وقوع و تحقق نسبت فعل به فاعل در ظرف خودش. گویا الآن می بینیم که فلانی در آینده غسل خواهد کرد و ... و وجوب از حیث مناسبت با این معنی شدیدتر است زیرا طلب فعل به نحوی حتمی و الزامی است که باید انجام دهی و واقع نباید خالی از این عمل باشد و ... قاعده این است که «اذا تعدرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی، الاقرب یمنع الا بعد»، شدت مناسبت موجب می شود که وقتی مولی در مقام بیان بود و قرینه خاصه ای هم برخلاف وجوب نیارد [مثلا نگفت: یعید ندبا و استحبابا و ...] جمله خبریه بر وجوب حمل شود و از میان سایر مجازات وجوب متعین شود.

قوله: فافهم: اشاره به این است که مسئله شدت مناسبت و اولویت و اقرب المجازات و ... بودن یک سلسله وجوه استحسانی ظنی است و با ترجیحات ظنی عقلی می سازد و این وجوه اعتباری ندارد آری اگر به درجه ظهور برسد و متفاهم عرفی وجوب را دلالت کند، به حکم بناء عقلاء ارزش دارد و گرنه تا به این پایه نرسد اعتباری ندارد.

پس بیان سوم اعتباری ندارد و عمد وجه اول و دوم است که قبلا گذشت.



### المبحث الرابع ظهور وضعی صیغه امر در وجوب

در مبحث ثانی فرمودند که صیغه افعال حقیقت در وجوب است و برای طلب وجوبی وضع شده است. و در یک کلام ظهور وضعی در وجوب دارد. اینک در تتمه و دنباله آن بحث می‌فرمایند که اگر کسی ظهور وضعی را نپذیرفت و مدعی شد که صیغه افعال برای مطلق طلب وضع شده است نه برای خصوص طلب وجوبی، آیا راه دیگری برای اثبات ظهور فعل امر در وجوب داریم یا نه؟ سه راه دیگر پیشنهاد شده که با راه مذکور چهار طریق می‌شود. البته اصل ظهور صیغه در وجوب مهم است و به درد استنباط می‌خورد، ولی اینکه منشا ظهور چه باشد مهم نیست و ثمره عملی ندارد، اگرچه ثمره علمی دارد. آن چهار طریق عبارتند از:

۱- ظهور وضعی که مختار آخوند بود و در مبحث ثانی گذشت.

۲- ظهور انصرافی: عده ای گفته‌اند که صیغه افعال عند الاطلاق انصراف به طلب وجوبی پیدا کرده و ظهور انصرافی دارد و برای بیان منشا انصراف سه راه ذکر کرده‌اند:

الف) غلبه استعمال: صیغه افعال غالباً در وجوب استعمال شده و کثرت استعمال سبب انس ذهن با طلب وجوبی گردیده و به درجه ای رسیده است که لفظ حاکی و مرآت برای طلب وجوبی شده است.

ب) غلبه وجود: و لو فعل امر در خصوص وجوب کثیر الاستعمال نباشد، ولی در خارج افراد و مصادیق واجب زیادتیر هستند و غلبه وجود سبب انصراف فعل امر به وجوب شده است.

ص: ۳۹۳

ج) اکمل افراد بودن: طلب گرچه دو فرد دارد: وجوبی و ندبی. ولی تردیدی نیست که طلب وجوبی کامل تر و شدیدتر است و اطلاق صیغه به فرد اکمل و مصداق اتم انصراف پیدا کرده است.

مرحوم آخوند می فرماید: همه این وجوه باطل و ناتمام است:

امّا کثرت استعمال: این را از حیث کبری قبول داریم، یعنی کثرت استعمال موجب انصراف می شود و انصرافش هم ظهوری و ارزشمند است، ولی از لحاظ صغری قبول نداریم زیرا که استعمال فعل امر در ندب اگر بیشتر از وجوب نباشد حدّ اقل به اندازه وجوب هست. پس هر دو کثیر الاستعمال هستند.

و اما غلبه وجود: این امر را نه از حیث صغری قبول داریم و نه از حیث کبری:

امّا صغری: چه کسی گفته است که در خارج تعداد واجبات از تعداد مستحبات بیشتر است؟ جا دارد کسی ادّعا کند که تعداد مندوبات به مراتب بیشتر و یا حدّ اقلّ به اندازه واجبات است و غلبه الوجودی در کار نیست.

امّا کبری: برفرض غلبه وجود انصرافی در کار نیست و حد اکثر یک ظهور بدوی و متزلزل پدید می آید و با اندک تأملی زائل می شود [به بیانی که در شرح اصول فقه مبحث مطلق و مقید بخش انصراف آورده ام] اصولاً- غلبه وجود گمان آور است و ارزشی ندارد مگر اینکه به پایه ظهور برسد که نرسیده است.

و اما فرد اکمل بودن: این را از حیث صغری قبول داریم، زیرا تردیدی نیست که وجوب فرد اکمل طلب و مصداق اتمّ آنست. ولی از حیث کبری قبول نداریم زیرا صرف اکمل افراد بودن سبب انصراف نیست. و گرنه در عالم هیچ مطلقى قابل استناد نبود چرا که «ما من مطلق إلّا و له فرد اکمل»، مثلاً- وجود و موجود مرتبه کامل ترش واجب الوجوب است که بالا-تر از همه است، انسان فرد اکملش رسول اکرم است. عالم فرد اکملش علامه دهر است و ... اگر به صرف وجدان فرد اکمل از اطلاق صرفنظر کنیم می بایست باب تمسّک به اطلاق را مسدود کنیم و لا یلتزم به احد.

نتیجه: پس ظهور انصرافی درست نیست.

ص: ۳۹۴

۳- قوله: نعم: راه سوّمی را که آخوند (ره) در این مبحث پیشنهاد می کنند آنست که از راه ظهور اطلاقی پیش برویم و بگوییم که به حکم اطلاق و مقدمات حکمت فعل امر ظهور در وجوب دارد.

بیان مطلب: استحباب نیازمند بیان زائد است. مثلاً بگوید: «اطلب منك كذا و لا مانع لك من الترك» یا «و يجوز لك تركه» و ... و طلب ندبی محدود و مقتید به اذن در ترك و عدم منع از ترك است. ولی طلب وجوبی حدّ و مرز و قیدی ندارد بلکه طلب محض و خالص و صددرصد است و شدّت هم که مرتبه وجوب و ما به التفاوت او است عین طلب است و چیزی زائد بر طلب نیست. حال که استحباب بیان زائد می طلبد، می گوییم: اگر مولائی در مقام بیان بود و کلام را مطلق آورد و فرمود: «افعل كذا» و مقتید نکرد به اینکه و «يجوز لك تركها» و ... اطلاق مذکور بر طلب محض و خالص یعنی بر طلب وجوبی حمل می شود و از این راه ظهور در وجوب درست می شود.

قوله: فافهم: آنکه قید لازم ندارد، اصل طلب و مطلق طلب است که قدر مشترك و مقسم است اما خصوص طلب وجوبی و ندبی هر کدام نیازمند بیان و مثنونه زائد است، قید ندب، اذن در ترك و قید وجوب، منع از ترك است و هیچ کدام از اطلاق فعل امر فهمیده نمی شود. پس این راه نیز ابطال شد.

۴- ظهور عقلی: این نظریه در کفایه مطرح نیست و متأخرین از مرحوم آخوند و شاگردان او نظیر محقق اصفهانی و تلمیذ او مرحوم مظفر و مرحوم آقای خوئی و ... آن را عنوان کرده اند.

## المبحث الخامس واجب تعبدی و توصلی

مبحث پنجم از مباحث باب اوامر، درباره واجبات تعبدی و توصلی است. تردیدی نیست که در شریعت اسلام بلکه هر شریعتی از شرایع سماوی دو دسته تکالیف و واجبات بیان شده است:

۱- واجباتی که صددرصد رنگ عبادی داشته و صرفاً برای خضوع و خشوع و تسلیم و انقیاد و سائیدن جبین بندگی به خاک و پرستش پروردگار و امثال فرامین او تشریح و جعل شده اند. مثل نماز و ... نام این ها واجب عبادی یا تعبدی است.

۲- واجباتی که اصلاً رنگ عبادت نداشته و به منظور تقرّب به مولی جعل نگردیده اند.

بلکه در نفس انجام آنها [به هر انگیزه ای که باشد] حکمت ها و مصالحی وجود دارد که بر اساس آنها واجب گردیده است. مثلاً اداء دین، نفقه زوجه و ... و نام این ها واجب توصلی و غیر عبادی است.

حال به فقه که مراجعه می کنیم نسبت به دسته ای از واجبات یقین می کنیم که توصلی هستند در این واجبات طبق یقین عمل می کنیم. و نسبت به برخی واجبات یقین به تعبدی بودن پیدا می کنیم، باز یقین برای ما حجت است. اُنما الکلام در مواردی است که عملی در اسلام واجب شده «مثل دفن میت و ...» ولی نمی دانیم آیا این یک واجب تعبدی است یا توصلی؟ قصد قربت لازم دارد یا خیر؟

در این رابطه دو مقام از بحث تشکیل می دهند:

مقام اول: مقتضای قاعده و اصل لفظی یعنی اطلاق صیغه افعال چیست؟ آیا اطلاق

ص: ۳۹۶

صیغه تعبدیت را اقتضاء می کند و این امر، امر قانونی است و توصیلت برخلاف اصل و مخصوص مواردی است که قرینه باشد؟ نتیجه این احتمال: هر کجا شک کردیم حکم به تعبدیت کرده و آن موارد مشکوک را به قاعده و اصل ملحق می سازیم.

یا اینکه مقتضای اصل و اطلاق صیغه توصیلت است و تعبدی بودن برخلاف اصل است؟ در نتیجه موارد شک به این قاعده ملحق شده و حکم به توصیلتی بودن آنها می شود.

یا اینکه اصل لفظی اطلاق نه تعبدی بودن را اقتضاء دارد و نه توصیلتی بودن را؟

مقام دوم: اگر اصل لفظی و اطلاق کلام چیزی را اقتضاء نکرد، نوبت به اصل عملی می رسد و باید دید که مقتضای اصل عملی چیست؟ آیا اصل عملی برائت است و قصد قربت لازم نیست؟ یا اصل عملی اصاله الاحتیاط و الاشتغال است و باید قصد قربت مراعات شود؟ برای تحقیق مطلب نخست لازم است سه مطلب را به عنوان مقدمات بحث ذکر کنیم:

قوله: إحداهما: مقدمه اول: منظور از توصیلتی و تعبدی چیست؟ این دو واژه دو اصطلاح دارند:

۱- توصیلتی به عملی گفته می شود که حکمت و فلسفه و غرض مولی از آن معلوم باشد و تمام غرض و یا حد اقل مرتبه ای از آن را بدانیم. مثل قصاص که مصلحت اجتماعی دارد.

و تعبدی یعنی واجبی که فلسفه آن برای ما معلوم نیست و نمی دانیم چرا مولی نماز صبح را دو رکعتی واجب کرده است؟ چرا آخر ماه رمضان روزه واجب است و اول ماه شوال روزه حرام است؟ و ...

۲- توصیلتی یعنی واجبی که اصل انجام آن مقصود مولی است و غرض بذات العمل و پیکره آن بار شده است بای وجه اتفق یعنی به هر داعی و نیت و انگیزه ای که اتیان شود. به داعی تقرّب به پروردگار باشد یا به دواعی نفسانی و غیر رحمانی. مهم این است که این عمل در خارج انجام شود و صفحه خارج از این عمل خالی نماند، اما به چه نیتی مهم نیست.

و تعبدی عبارتست از واجبی که اصل انجام آن به هر نیتی کافی و محصل غرض نیست.

ص: ۳۹۷

بلکه باید به وجه خاص یعنی به داعی قریبی و به قصد تقرب به مولی انجام شود تا مصلحت دار و تأمین کننده غرض باشد و تا خالصا لوجه الله انجام نشود، از عهده مکلف ساقط نمی شود.

در توضیحات قصد قربت شرط صحت نیست و بدون آن هم صحیح است، آری اگر با قصد قربت اتیان شود موجب استحقاق ثبوت هم می گردد. ولی در تعبدیات قصد قربت شرطیت دارد و بدون آن اصلا صحیح نیست.

[نکته: در باب مقدمه واجب هم سخن از وجوب توصیلی است ولی میان توصیلی در ما نحن فیه با توصیلی در آن باب عموم و خصوص من وجه است. ماده اجتماع در واجبات مقدمی، غیر عبادی است که به هر دو اصطلاح توصیلی است. و ماده افتراق ما نحن فیه، واجبات توصیلی نفسی است. و ماده افتراق آن باب، مقدمات عبادی است که به آن معنی توصیلی است ولی به معنایی که فعلا مد نظر ما می باشد، تعبدی است نه توصیلی.]

قوله: ثانیها: مقدمه دوم از مقدمات مبحث تعبدی و توصیلی درباره این است که:

می دانیم که قصد قربت مراتب و درجاتی دارد و از نازل ترین مرتبه [اطاعت و عبادت برای خوف از دوزخ و نجات از نار الله الموقده] تا عالی ترین مرتبه [عبادت اولیاء الهی که چون خدای را یگانه معبود به حق و شایسته پرستش می دانند او را می پرستند و از او جز او نمی طلبند و خود را نمی بینند و برای نجات از جهنم و یا طمع بهشت بندگی نمی کنند و چونان غلامان خدای را بشرط مزد بندگی نمی کنند، «ما عبدتک خوفا من نارک و لا طمعا فی جنتک بل وجدتک اهلا للعباده فعبدتک»]. را شامل اصل است و در کتب فقهی این امر مطرح شده است. [شرح لمعه مبحث طهارت در باب نیت وضو، و. کتاب صلاه در باب نیت صلاه].

همچنین قصد قربت معانی گوناگونی دارد که در همین مقدمه ثانی کفایه چهار معنی عنوان شده است: یکی از معانی قصد قربت که فعلا مطرح می باشد عبارتست از «قصد قربت به معنای قصد امتثال امر مولی و قصد اتیان عمل به داعی امر مولی». مشهور فقهاء قصد قربت را به همین معنی گرفته و فرموده اند: عبادت عبادت در گرو قصد امتثال امر

ص: ۳۹۸

است، یعنی حتما باید بالفعل امری باشد و مخاطب هم عمل و مأمور به را به داعی امتثال همان امر انجام بدهد تا عبادت صدق کند، و گرنه مجرّد محبوبیت و مطلوبیت و رجحان ذاتی عمل کافی نیست که او را به قصد قربت انجام دهیم. حال سخن در این است که آیا قصد امتثال امر همانند سایر اجزاء و شرائط عبادت است؟ یا با آنها فرق دارد؟

سؤال: سایر اجزاء و شروط چگونه هستند؟

جواب: بقیه اجزاء و شرائط [رکوع، سجود، طهارت، استقبال، ...] بگونه ای هستند که اخذ و اعتبار آنها در لسان دلیل و خطاب شارع و در متعلق حکم کاملاً میسر است و شرعاً معتبر هستند. مثلاً شارع مقدّس می تواند بفرماید: «صلّ عن الطهاره، صلّ مع الاستقبال، صلّ مع الركوع و السجود و ...» یا بگوید: «الصلاه المقیده بالطهاره واجبه، الصلاه مع الركوع واجبه و ...» و از این ناحیه هیچ محذوری پیدا نمی شود، و این ها را تقسیمات اولیّه و قبل الامری می نامند. و لذا اگر نسبت به جزء یا شرطی شک کردیم که مثلاً آیا سوره هم جزء نماز هست یا نه، به اطلاق خطاب تمسک کرده و شرطیت یا جزئیّت امر مشکوک را نفی می کنیم.

امّا قصد امتثال امر مثل بقیه اجزاء و شرائط نیست و عقلاً در اطاعت امر مولا معتبر است و گرنه شرعاً در عبادت معتبر نیست. اصولاً امکان ندارد که شارع مقدّس این خصوصیت را در لسان دلیل و متعلق حکم و امرش اخذ کند. اما نحوه اعتبار عقلی قصد امتثال خواهد آمد. اما اینکه شرعاً ممتنع الاخذ است می فرمایند: هم در مقام تشریح و جعل حکم که مربوط به مولا است و هم در مقام امتثال و اتیان مأمور به که مربوط به عبد است، در هیچ کدام از این دو مرحله اخذ قصد امتثال امر در خطاب شارع ممکن نیست.

اما مقام تشریح: فرض این است که قصد امتثال امر از ناحیه خود امر مولی درست می شود و تا امری نباشد، قصد امتثال امر هم معنا ندارد. قصد امتثال امر فرع بر وجود خود امر است، و چیزی که از ناحیه امر مولی به وجود می آید و فرع بر امر مولی و متأخر از آن و بدنال آن است، چگونه معقول است که در رتبه پیش از امر و در متعلق امر، در لسان دلیل اخذ شود؟! چنین اخذ و اعتباری از محالات است. زیرا مستلزم تقدّم فرع بر اصل و تابع بر

ص: ۳۹۹

متبوع می گردد و نیز خلف لازم می آید یعنی «ما فرضناه متأخرا عن الامر صار متقدما علی الامر»، چون رتبه موضوع و متعلق پیش از رتبه حکم است، همچنین تقدّم شیء بر خودش لازم می آید، و نیز دور پیدا می شود زیرا قصد امتثال امر وابسته به خود امر است و خود امر هم وابسته به قصد امتثالی است که در ناحیه متعلق امر لحاظ شده است. پس شارع مقدّس نمی تواند قصد امتثال امر را در متعلق خطاب اخذ کرده و بگوید که «صلّ مع قصد الامتثال، یا الصلاه مع قصد الامتثال واجبه» و ...

و اما مقام امتثال: تردیدی نیست که باید متعلق امر و تکلیف پیش از امر و قطع نظر از امر مقدور باشد تا تکلیف بدان تعلق بگیرد و گرنه تکلیف بما لا یطاق پیش می آید که قبیح و بر حکیم ممتنع است و آنکه مقدور است، نفس و ذات صلاه است نه صلاه مقید به قصد امتثال امر چون پیش از امر، قصد امتثال امر معنی ندارد و چنین چیزی میسور نیست. از باب سالبه به انتفاء موضوع که امر نیست تا قصد امتثال بیاید و این مقید بما هو مقید مقدور باشد و تکلیف صلّ بر آن مترتب شود.

قوله: و توهم: متوهم مدعی است که اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر و لسان دلیل، هم در مقام تشریح ممکن است و هم در مقام امتثال میسور است و هیچ کدام محذوری ندارد:

اما در مقام تشریح: آنچه که در این مرحله لازم است آن است که مولی و آمر، یکایک اجزاء و شرایط و هر آنچه را که در ملاک و مصلحت صلاتی دخیل است لحاظ کرده و به ذهن خطور دهد آنگاه وقتی همه اجزاء و شرایط را بدون قصد قربت لحاظ می کند می بیند که پیکره عمل به تنهایی دارای مصلحت نیست بلکه با قصد قربت مصلحت دار می شود و لذا قصد قربت را هم لحاظ کرده و در نظر می گیرد آنگاه به مجموع مرکبی که تصوّر کرده و ماهیتی که اختراع کرده امر می کند و وجدانا چنین لحاظ و تصویری بلامانع است.

و امّا در مقام امتثال: درست است که قبل از امر مولی، مکلف قدرت بر اتیان صلاه به قصد امتثال امر ندارد- چون امری نیست تا قصد امتثالش کند- ولی پس از صدور امر از مولی و گفتن «صلّ» قدرت بر امتثال دارد. یعنی می تواند ذات الصلاه را به قصد امتثال این



ص: ۴۰۰

امر انجام دهد و مسئله تمکن و قدرت بر امتثال عقلا معتبر است و عقل بیش از قدرت در ظرف امتثال و در مقام عمل و زمان عمل قدرت دیگری را معتبر نمی داند، و لازم نیست پیش از امر، قدرت بر امتثال باشد بلکه کافی است که مع الامر و پس از امر قدرت بر امتثال پیدا شود. [مثلا اگر مولائی از عبدش بخواهد که یک ماه دیگر فلان کار را بکند، لازم نیست از هم اکنون در عبد توان انجام فلان کار باشد بلکه کافی است که همان یک ماه دیگر چنین قدرتی پیدا شود.] اگر بعد از امر قدرت بر امتثال داشته باشد و ذات صلاه را به داعی امتثال همین امر انجام دهد هیچ مانعی ندارد.

قوله: واضح الفساد: مرحوم آخوند می فرماید: این توهم واضح الفساد است. زیرا اگرچه سخن شما را نسبت به مقام تشریح می پذیریم و قبول داریم که تصور صلاه و لحاظ آن با قید قصد قربت کاملا ممکن است و محذوری ندارد، ولی نسبت به مقام امتثال نمی پذیریم و می گوئیم: بعد از امر هم اتیان ذات الصلاه به قصد امتثال امر آن مقدور نیست، زیرا ذات الصلاه هیچ گاه مطلوب نبوده و امر ندارد. حتی پس از امر هم خود صلاه امر ندارد که به قصد امتثال امرش اتیان شود. آنکه امر پیدا می کند، عبارت است از مقید بما هو مقید یعنی صلاه مقید به قصد قربت و قصد امتثال امر و قاعده کلی آن است که هر امری مکلف را به متعلق خود و به همان چیزی که تعلق گرفته [به مقید بما هو مقید] دعوت می کند نه به چیز دیگر [ذات المقید] پس ذات الصلاه که مقدور است هیچ گاه امر ندارد تا به قصد امتثال امرش اتیان شود. و صلاه مقید به قصد امتثال امر، امر دارد که آن هم مقدور نیست؟ زیرا صلاه مقید به قصد امر را به داعی کدام امر انجام می دهیم؟ امر دیگری نیست تا این مجموعه را به داعی امر دیگر انجام دهیم. پس کما کان در مقام امتثال، مکلف قدرت بر امتثال ندارد و اخذ قصد مذکور در این مرحله مستلزم محال و تکلیف بما لا یطاق است.

قوله: ان قلت: مستشکل می گوید: از شما می پذیریم که ذات الصلاه امر ندارد و امر به صلاه مقید تعلق گرفته است و هر امری هم به همان ما تعلق به دعوت می کند، ولی چه مانعی دارد که پس از امر به مجموع قید و مقید، یک امر ضمنی به ذات المقید و یک امری

ص: ۴۰۱

هم به تقیید به آن قید بار شود و در واقع امر به کلّ به امر به اجزاء منحلّ شود و بدین وسیله ذات المقیّد هم امر پیدا کند و ما ذات الصلاه را به قصد امتثال امر ضمنی یا امر کلّ انجام دهیم؟ تا در نتیجه ذات الصلاه هم امر داشته باشد و اتیان به آن هم به این قصد مقدور باشد و محذوری نداشته باشد؟

قوله: قلت: مرحوم آخوند در جواب می فرماید که ما دو دسته اجزاء داریم:

۱- اجزاء تحلیلی عقلی: در خارج یک حقیقت بیشتر نیست و به یک وجود موجود است ولی عقل همان یک حقیقت را به اجزائی تجزیه و تحلیل می کند، فی المثل جنس و فصل در خارج اتحاد حقیقی دارند و به یک وجود واحد حقیقی موجودند ولی در ذهن از یکدیگر جدا شده و به دو جزء مشترک و مختصّ تفکیک می شوند.

۲- اجزاء خارجی: یعنی مجموعه ای در خارج دارای اجزاء باشد و هر جزئی حقیقتاً در خارج موجود باشد. مثل اجزاء پیکر زید: دست و پا و سر و ... با این تقسیم می گوئیم:

اینکه امر به کلّ و مرکب به تعداد اجزاء منحل می شود و هر جزئی دارای یک امر ضمنی است، مربوط به اجزاء خارجیّه است. مثلاً امر به نماز که کلّ است، امر به اجزاء آن [رکوع- سجود و ...] هم هست و مرکب چیزی غیر از این اجزاء نیست ما می توانیم هر جزئی را به قصد امتثال امر به کلّ بیاوریم اما اجزاء تحلیلی عقلی چنین نیستند و ما نحن فیه از این قبیل است. یعنی در خارج یک حقیقت بیشتر نیست و آن صلاه به قصد قربت است [مثل رقبه باایمان] ولی ذهن ما آن را به ذات المقیّد و تقیید به آن تحلیل می کند.

اجزاء تحلیلی عقلی نه وجوب نفسی و استقلالی دارند و نه وجوب ضمنی، در این گونه موارد یک وجود خارجی بیشتر نیست و یک وجود نفسی هم بیشتر ندارد و نمی توان گفت که ذات المقیّد امر دارد و تقیید به این قید هم امر دارد، خیر ذات المقیّد امری ندارد، تمام امر از آن مقیّد بما هو مقیّد است. پس ذات الصلاه امر ندارد تا به قصد امرش بیاوریم و مقدورمان باشد.

قوله: ان قلت: مستشکل می گوید: می پذیریم که مقیّد بما هو مقیّد یک عمل بیشتر نیست و یک وجود بیشتر ندارد [و لو به تحلیل عقلی به دو جزء منحلّ شود] و یک وجوب

ص: ۴۰۲

هم بیشتر ندارد که روی مقید بما هو مقید آمده و ذات المقید جداگانه حکمی ندارد و لکن سخن ما اینست که در رابطه با قصد قربت به معنای قصد امتثال امر، دو مبنا وجود دارد:

۱- مشهور آن را قیدی از قیود و شرطی از شرائط واجب و مأمور به می دانند و می گویند قصد قربت همانند طهارت و ستر عورت و استقبال و ... شرط صحت است.

۲- و برخی آن را جزئی از اجزاء واجب و مأمور به و عبادت بشمار می آورند و مثل رکوع و سجود برای نماز می دانند. حال اگر قصد امتثال، قید و شرط عبادت باشد، حق با شما است و آنچه را در جواب «ان قلت» قبلی آوردید، می پذیریم. ولی اگر به عنوان شرط و جزء عبادت اخذ شود و امر مولی به مجموع مرکب از صلاه و قصد امتثال تعلق بگیرد، محذوری نخواهد داشت. زیرا امر استقلالی به کل و مجموع، و امر ضمنی به تک تک اجزاء هست؛ چرا که مرکب چیزی ورای اجزای خود نیست بلکه عین اجزاء یعنی تمام اجزاء است. پس امر به کل، امر به اجزاء هم هست. آنگاه یک جزء از مرکب یعنی صلاه امر پیدا می کند و واجب می شود. چه مانعی دارد که مکلف این عمل را به داعی امتثال امر به کل انجام دهد؟ [همان طوری که رکوع و سجود و ... را به داعی امر صلاتی اتیان می کند] در نتیجه متعلق تکلیف، امر مقدور است و تکلیف به ما یطاق بار شده است و مکلف قبل از امر هم قدرت بر خود صلاه دارد. پس از امر نیز قادر است که این جزء را به داعی امر به مرکب انجام دهد و محذوری پیش نیاید.

قوله: قلت: مرحوم آخوند به این اشکال دو جواب می دهند:

۱- این جواب مبنائی است: [بر مبنای خود آخوند است] ایشان معتقد است که همه افعالی که ما مکلفین انجام می دهیم اختیاری هستند، یعنی مسبوق به اراده و اختیارند. ولی خود اراده یک امر اختیاری نیست بلکه جبری است، زیرا هر امر اختیاری از آن حیث اختیاری است که مسبوق و منسوب به اراده و اختیار است، آنگاه اگر خود اراده هم اختیاری باشد، بدان معنی است که مسبوق به اراده دیگر است. و نقل کلام به اراده دیگر کرده، می گوئیم اراده دیگر اختیاری است یا خیر؟ اگر اختیار نباشد، ثبت المطلوب ولی اگر آنهم اختیاری باشد قهرا مسبوق به اراده دیگر می شود و هلم جراً آنگاه سر از تسلسل

ص: ۴۰۳

اراده درمی آورد و در هر موردی باید بی نهایت اراده فرض شود که این هم از محالات است، به این دلیل فرموده است: اراده اختیاری نیست.

بر اساس این مبنا می فرماید که اگر قصد امتثال امر جزء مأمور به باشد و امر به کل امر به این جزء هم باشد مستلزم تکلیف بما لا یطاق و به امر غیر اختیاری خواهد بود، زیرا قصد امتثال همان اراده الامتثال است و اراده هم که اختیاری نیست: پس در نتیجه قصد امتثال اختیاری نیست. پس امر به او، امر به چیزی است که از اختیار ما خارج است و چنین امری قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی شود.

قوله: انما یصحّ: جواب دوّم این است که اگر قصد امتثال، جزء واجب و خود صلاه، جزء دیگر شود و امر به مرکب، امر به اجزاء باشد، در مقام امتثال از سه حال خارج نیستیم:

۱- تنها یک جزء مرکب یعنی ذات الصلاه را به داعی امتثال امر به کل انجام می دهیم، این گرچه مقدور است ولی مفید نیست، و مثل آنست که از کل نماز تنها رکوع یا سجود را به نیت امر به کل اتیان کنیم که سودمند نخواهد بود. اجزاء بهم مرتبطاند و مجموعا مفید و محصل غرض و مصلحت دار هستند، نه جدا جدا.

۲- تنها قصد امتثال را به داعی امتثال امر به کل انجام می دهیم، که این علاوه بر اشکال احتمال قبل، مستلزم اتیان قصد امتثال به قصد امتثال امر به کل است و این معقول نیست، زیرا شیء خودش داعی بر اتیان خود نمی شود، خودش علت ایجاد خود نخواهد بود.

۳- مجموع مرکب از صلاه و قصد امتثال را به داعی امتثال امر به کل انجام می دهیم که این نیز محذور دوّم احتمال قبل را دارد و شیء داعی بر خویشتن نمی شود.

نتیجه: قصد امتثال جزء واجب نیست و وقتی جزء نباشد، قهرا شرط و قید خواهد بود و مقید بما هو مقید یک امر بیشتر ندارد، و ذات المقید اصلا امر ندارد تا او را به داعی امتثال امرش انجام دهیم و تکلیف به مقدور باشد.

قوله: ان قلت: مستشکل می گوید: تمام فرمایشات شما را می پذیریم و ما هم عقیده داریم که قصد قربت به معنای قصد امتثال امر، در متعلق خطاب اولی و اصلی قابل اخذ و اعتبار نیست. لکن تمام این ها بر فرض آن است که یک امر بیشتر نداشته باشیم و بخواهیم

ص: ۴۰۴

قصد امتثال را در همین امر لحاظ و اخذ و اعتبار کنیم. ولی راه دیگری هم هست و آن اینکه ما دو امر طولی فرض می‌کنیم که امر اول به ذات العباد و پیکره عمل بدون قصد قربت بار شده باشد و امر دوم که متمم الجعل نام دارد، خصوصیت قصد امتثال را دلالت کند. یعنی برای بیان این مطلب آمده است که باید عمل را به داعی امتثال امرش بیاورد. مثلاً اول فرموده است: «أَقِمِ الصَّلَاةَ»\* و پس از مدتی برای وصول به مقصد فرموده است: «افعل صلاتک بقصد امتثال امرها؟» حال اگر چنین گفتیم، هم نتیجه می‌دهد که اعتبار و اخذ قصد امر امتثال در عبادات شرعی است و هم محذور دور و خلف و تکلیف بما لا یطاق و ... را نخواهد داشت.

قوله: بلا منعه: در این کلمه سه نسخه وجود دارد:

۱- منعه یا منعه باشد یعنی این شیوه بلامانع است.

۲- تبعه باشد یعنی این روش بدون محذور است.

۳- شبهه باشد یعنی با این روش بدون شک و تردید به مقصد خواهیم رسید.

قوله: قلت: مرحوم آخوند در مورد این شیوه نیز دو جواب می‌دهند:

۱- طریقی که مستشکل پیشنهاد کرد، مجرّد فرض است و واقعیت ندارد. و ما یقین داریم که چه در عبادیات و چه در توصلیات، چه در واجبات و چه مستحبات مطلب از این قرار نیست و دو امر طولی در کار نیست و از این حیث تعبّدی و توصّلی فرقی ندارد، بلکه از جهت دیگر تفاوت دارند و آن اینکه:

در تعبّدیات، ثواب و عقاب وجودا و عدما دائر مدار امتثال است. یعنی اگر امتثال صدق کرد [به اینکه عمل را به قصد قربت بجا آورد] مستحقّ ثبوت است و اگر امتثال صدق نکرد [چه اصلا عمل را انجام ندهد و چه ذات العمل را اتیان کند ولی قصد قربت نکند] مستحقّ عقوبت است. اما در توصلیات ثواب در گرو امتثال است [یعنی اگر بخواهد بر امر توصّلی ثواب بگیرد باید آنان را به قصد امتثال امر بجا آورد] ولی عقاب دائر مدار ترک امتثال نیست بلکه دائر مدار ترک مطلق است، یعنی اگر اصلا انجام ندهد کیفر می‌شود ولی اگر عمل را بجا آورد و تنها قصد امتثال نکند عقوبت نخواهد داشت.

ص: ۴۰۵

۲- قوله: انّ الامر الاوّل: جواب دوّم این است که از شما می پرسیم: آیا این دو امر طولی هر دو تعیّیدی هستند و قصد امتثال می طلبند؟ یا هر دو توصّلی هستند؟ یا متفاوتند؟

بلاشکال امر ثانی توصّلی است و صرفاً وسیله برای رسیدن مولی به غرض خود است. لازم نیست مکلف عمل را به قصد امر ثانی انجام دهد. یعنی صلاه را به داعی امر اوّل و مجموع را به داعی امر ثانی انجام دادن، لازم نیست. انّما الکلام در امر اوّل است.

نسبت به او هم می گوئیم که اگر عمل یک عملی است که به هر قصدی اتیان شود محضّل غرض مولی و موجب سقوط امر مولی است. [معمولاً عرف و عقلاء می فهمند که چه اعمالی توصّلی هستند و چه اعمالی تعبدی اند.] در این صورت مجالی برای امر ثانی نیست و وجودش لغو و عبث است و اگر عملی است که به مجرد انجام پیکره و ذات العمل موافقت نشده و از عهده مکلف ساقط نمی شود و کما کان باقی است و در این صورت خود عقل مستقلّ به مراعات قصد قربت و امتثال است، زیرا وجه عدم سقوط امر آنست که عمل، محضّل غرض مولی نبود. و کما کان غرض باقی است و الاّ اگر غرض حاصل شده بود که امری نبود. پس همان عامل که علّت محدثه این امر و تکلیف است، [یعنی غرض مولی] علّت مبقیه هم هست، و اگر به غرض مولا دست نیافته ایم عقل ما استقلالاً به لزوم مراعات قصد امتثال امر حکم می کند و با این حکم عقلی نیازی به امر شرعی [به عنوان متمم الجعل] نیست [اگر هم باشد مؤکّد حکم عقل است و مؤسّس و شرعی نیست]

نتیجه: قصد قربت به معنای قصد امتثال امر در عبادات لازم است ولی لزوم آن عقلی است نه شرعی و این ویژگی در لسان دلیل اخذ نشده است. بلکه از خارج و به حکم عقل دانسته می شود.

قوله: و امّا اذا کان: تا به حال درباره قصد قربت به معنای قصد امتثال امر بحث کردیم ولی قصد قربت معانی دیگری هم دارد که عبارتند از:

قصد حسن ذاتی: اتیان عمل به داعی حسن ذاتی و نفسی آن. یعنی چون عمل نزد مولی پسندیده است انجام می دهیم. یا قصد رجحان ذاتی یا قصد محبوبیت ذاتیه یا به

ص: ۴۰۶

داعی مطلوبیت نفسیه یا به داعی مصلحت داشتن یعنی چون دارای مصلحت است انجام می‌دهم [مصلحت ملزمه یا غیر ملزمه] و در یک کلام به داعی ملاک و مناط انجام می‌دهم.

(از نظر مشهور عبادت در گرو قصد امتثال امر است که آنهم فرع بر وجود امر است و تا امر فعلی نباشد و قصد همان امر نشود عبادت نیست. ولی به عقیده متأخرین، وجود ملاک و مناط امر که همان محبوبیت و رجحان و ذات المصلحه بودن است کفایت می‌کند و وجود امر فعلی لازم نیست.) و یا قصد قربت به معنای اتیان عمل خالصا لوجه الله باشد. یعنی جز خداوند و خشنودی او چیز دیگری مد نظر نباشد و صددرصد عمل را لله انجام دهد.

قصد قربت به هر یک از این معانی که باشد، با قصد امتثال امر فرق دارد. قصد امتثال امر اعتبارش عقلی است و نه شرعی. ولی سایر معانی هیچ مانعی ندارد که اعتبارش شرعی باشد و اخذ آنها در خطاب شرعی و متعلق امر بمکان من الامکان یعنی هیچ مانعی ندارد.

(سرّ مطلب آنست که این معانی و خصوصیات همانند رکوع و سجود و ... از تقسیمات اولیه و قبل از امر هستند. یعنی پیش از اینکه صلاه «مثلا» متعلق امر شود، ذاتا قابل انقسام به این اقسام است: نماز یا دارای حسن ذاتی است یا نه، یا محبوبیت دارد یا ندارد، یا دارای مصلحت است یا نیست، یا لله انجام می‌شود و یا به دواعی و انگیزهای دیگر و ...

پس این خصوصیات از ناحیه امر سرچشمه نمی‌گیرد و وابسته به امر نیستند، بلکه قبل از امر بوده و امر وابسته به آنهاست و هیچ محذوری از اخذ و اعتبار این‌ها در متعلق امر [مثل دور و خلف و ...] پیش نمی‌آید پس کاملا اخذ ممکن است و این معانی می‌توانند شرعا معتبر باشند.)

ولی چیزی که باید در نظر داشت، آنست که قصد قربت به این معانی شرط و معتبر و لازم الرعایه نیست [زیرا اگر این معانی معتبر باشد، از دو حال خارج نیست: یا تعیین معتبر هستند یعنی معینا باید عبادت را به این دواعی انجام دهیم و حق نداریم به داعی قصد امتثال امر بجا آوریم، اینکه قطعا باطل است و اجماعی است که قصد قربت به معنای قصد امتثال امر هم کفایت می‌کند و قصد دواعی دیگر معتبر نیست.

یا تخیرا معتبر هستند. یعنی شارع فرموده است: «اقم الصلاه اما لقصد الامتثال او

ص: ۴۰۷

لقصد الحسن و المصلحه و ...» این نیز قطعاً باطل است، زیرا یک طرف تخییر قصد امثال امر است که مستحیل الاخذ و الاعتبار بود.

نتیجه: قصد قربت به آن معنی که ممکن الاخذ و الاعتبار در متعلّق امر است، شرط و معتبر نیست. «فما قصد لم یقع» و به آن معنایی که کافی یا معتبر است «قصد امثال امر» به این معنی ممکن الاخذ نیست، «و ما وقع لم یقصد».

دقت کنید که همانند برخی از اعلام دچار اشتباه نشوید و گمان نکنید که قصد قربت به معنای قصد امثال با سایر معانی فرق ندارد و به کلیه معانی اش در متعلّق امر، قابل اخذ و اعتبار است.

قوله: ثالثها: [این تعبیر اشتباه انداز است. زیرا انسان گمان می کند که این هم مقدمه سوّم بحث است و اصل مطلب پس از اتمام آن ذکر خواهد شد، غافل از اینکه مرحوم آخوند از همین جا مستقیماً به اصل مطلب پرداخته اند. لذا بهتر بود کلمه ثالثها نباشد و مستقیماً بفرماید: اذا عرفت ...] بحث در این بود که اگر در موردی شک کردیم که فلان واجب تعبدی است و قصد قربت لازم دارد یا توصّلی است و نیازی به قصد قربت ندارد، وظیفه چیست؟ در این زمینه دو مقام از بحث تشکیل می دهند:

مقام اول: مقتضای اصل لفظی اصاله الاطلاق چیست؟ مقدمه: اطلاق دو گونه است:

۱- اطلاق مقامی: مولی در مقام بیان تمام اجزاء و شروط یک ماهیت برآمده و می خواهد تمام خصوصیات را که در غرض او دخیل هستند بیان نماید، قطع نظر از اینکه آن ماهیت متعلّق امر باشد یا نه. مثلاً در مقام بیان اجزاء و شروط نماز است و می خواهد این مرکب را تبیین کند و تمام آداب و حدود و رسوم آن را بیان می کند. در چنین مقامی اگر شک کردیم که فلان خصوصیت در غرض مولی دخالت دارد یا نه؟ به اطلاق خطابش تمسک کرده، می گوئیم: خیر دخیل نیست و گرنه مولی سکوت نمی کرد و اخلاص به غرض نمی نمود و حتماً بیان می کرد و حیث اینکه در چنین مقامی آن را متعزّض نشده، یقین به عدم دخالت پیدا می شود.

اطلاق لفظی: یک لفظ و عنوانی، تحت امر رفته و متعلّق امر واقع شده است. مثل «اعتق



ص: ۴۰۸

رقبه» در چنین موردی اگر مقدمات حکمت فراهم بود و مولی در مقام بیان بود و کلام مذکور را فرمود به اطلاق کلامش استناد می شود و می گوئیم معلوم می شود فلان خصوصیت «مثل ایمان در رقبه مؤمنه» در غرض مولی دخیل نیست.

با توجه به این مقدمه به بحث اطلاق لفظی می پردازیم: در موارد شک در اینکه قصد امثال امر در فلان واجب دخالت دارد یا نه حق نداریم از اطلاق لفظی استفاده کنیم، زیرا اطلاق و تقييد متقابلان هستند و تقابل بين آنها ملکه و عدم ملکه است که تقييد ملکه و امر وجودی است. «قيد داشتن» و اطلاق عدم ملکه است یعنی «عدم التقييد»، اما نه هر عدم تقييدی بلکه «عدم التقييد فيما يمكن ان يكون مقيدا». فی المثل به دیوار نمی توان اعمی اطلاق کرد، چون شأئیت بصر را ندارد. طبق این مسلک تمسک به اطلاق در موردی است که امکان تقييد وجود داشته باشد و مولی خطابش را مطلق بیاورد. در اینجا می توان گفت به حکم اطلاق و عدم بیان، فلان خصوصیت دخیل نیست و الا مولی بیان می کرد، مثل اعتق رقبه در مقام شک در دخالت قيد ایمان، ولی در ما نحن فيه [قصد قربت به معنای قصد امثال] اصلا اخذ و تقييد ممکن نیست و به حکم دور و خلف و تکلیف به ما لا يطاق، محال است. و نمی توان گفت: حالا که فرموده است: «آتُوا الزَّكَاةَ»\* و قيد مع قصد الامثال را نیاورده پس معلوم می شود که این قيد دخیل نیست، خیر شاید در واقع و عند الله دخیل است ولی در ظاهر خطاب امکان اخذ نبوده لذا آن را نیاورده است پس اینجا جای اطلاق نیست.

قوله: فانقدح: مرحوم شيخ اعظم در تقریرات (۱) از اطلاق صیغه توصلی بودن را استظهار کرده و فرموده است: «الاصل فی الواجبات أن تكون توصلیه» و تعبدیت قيد زائد است. و باید بیان شود و اگر بیان نکرد به حکم اطلاق می گوئیم قصد قربت دخیل نیست، البته به حکم اطلاق ماده امر. [هیئت امر که همان طلب وجوب است و تقييد آن به توصلی و تعبدی مطرح نیست، کلام در ماده امر است یعنی عنوانی که در متعلق امر اخذ شده مثل صلاه، و زکاه در اقم الصلاه و آت الزکاه و ...]

ص: ۴۰۹

مرحوم آخوند می فرماید از ما ذکرنا بطلان این مسلک روشن گردید و معلوم شد که قصد امتثال امکان اخذ ندارد و جای تمسک به اطلاق نیست.

قوله: و لا: غیر قصد امتثال امر چیزهای دیگری هم هستند که از تقسیمات ثانویه و بعد الامر می باشند و از جانب امر سرچشمه می گیرند و تا امری نباشد آنها هم نیستند، مانند قصد وجه یعنی نیت وجوب یا استحباب داشتن که بر مسلک مشهور تا امری نباشد وجوب و استحبابی هم نیست، چه قصد وجه وصفی باشد- یعنی این گونه نیت کند:

اصْلَى الصَّلَاةِ الْوَاجِبَةِ قَرَبَهُ إِلَى اللَّهِ كَمَا قِيدَ وَاجِبٍ وَصَفَ صَلَاةً وَقَعَّ شَدَّ وَ قَدْ قَصَدَ وَجْهَ غَائِيٍّ بِأَنَّ هَذَا كَيْفَ نِيَّتِي مِثْلَ صَلَاةِ الْعَصْرِ مَثَلًا لَوْجُوبِهَا أَيْ لِأَجْلِ وَجُوبِهَا وَ مَانَدَ قَصَدَ تَمِيِزَ مَأْمُورٍ بِهٖ مِنْ غَيْرِ مَأْمُورٍ بِهٖ، يَعْنِي بِسُورَةٍ مِنْ أَيْنَ كُنَّا نَمْرُؤُا، تَأْخُذُ بِمَكَانٍ يَبْدُو بِكُوشِيْمٍ كَمَا مَأْمُورٌ بِهٖ وَاقِعِيًّا رَأْيُنَا بِشِنَاسِيْمٍ وَ مَعِيْنَا هَمَانُ رَأْيُنَا دَهِيْمٍ نَهْ أَيْنَ كُنَّا نَحْتِيَاظُ بِهٖ، بِأَنَّ دَوَّجَامَةَ نَمَازٍ بِخَوَانِيْمٍ، دَوَّ نَمَازِ ظَهْرٍ وَ جَمْعَهُ بِجَا أَوْرِيْمٍ، بِهٖ چَهَارِ سَمْتِ نَمَازِ بَگَذارِيْمٍ، بِأَنَّ پَنَجَ مَهْرِ نَمَازِ بِخَوَانِيْمٍ وَ ...

حال همان طور که از اطلاق لفظی، عدم اعتبار قصد قربت به معنای قصد امتثال امر، احراز نشد و نتوانستیم بدان تمسک کنیم هکذا از اطلاق لفظی، عدم اعتبار قصد وجه و قصد تمیز هم استفاده نمی شود و حق نداریم عند الشک در اعتبار این خصوصیات از اطلاق اقیما الصلاة و اتوا الزکاه و ... کمک بگیریم. دلیل مطلب همان است که تمسک به اطلاق نسبت به قیودی است که اخذ آنها در مأمور به و متعلق امر ممکن باشد و ...

قوله: نعم: و اما اطلاق مقامی: همان طور که سابقا در مقدمه بحث آوردیم، در اطلاق مقامی کاری به امر مولی نداریم بلکه سخن از این است که مولی در مقام و موقعیت و حالتی قرار گرفته که می خواهد آنچه از خصوصیات در غرض او دخیل است همه را بیان کند و چیزی را فروگذار نکند. [مثل صحیحہ حماد بن عیسی در باب نماز که تمام آداب واجب و مستحب را بازگو کرده است]

حال از اطلاق لفظی دستمان کوتاه شد. آیا در موارد شک در تعبدیت و توصلیت از اطلاق مقامی می توان استفاده کرد؟ طرز استفاده آنست که بگوییم: مولی در مقام بیان تمام

ص: ۴۱۰

چیزهایی است که در غرض او و مصلحت صلاتی دخالت دارند و در چنین مقامی از بیان فلاں خصوصیت [مثلاً- قصد قربت] سکوت کرده و صرف نظر نموده و آن را بیان نکرده است پس معلوم می شود آن خصوصیت در غرض مولی دخیل نیست. زیرا اگر معتبر بود، بر مولای حکیم بود که بیان کند تا اخلال به غرض و نقض غرض نشود. ولی این امور قبیح از حکیم متعال صادر نمی شوند.

مختار مرحوم آخوند این است که از اطلاق مقامی به بیانی که ذکر شد می توان استفاده کرد و اصل را بر توصلیت نهاد. منتهی یک شرط دارد و آن عبارتست از احراز این مطلب که مولی واقعا در مقام بیان تمام خصوصیات لازم و معتبر است و قصد دارد هر آنچه را که دخیل در غرض است، بیان کند و چیزی را فروگذار نکند. تا این احراز نشود جای اطلاق و مقدمات حکمت نیست.

قوله: فلا بد عند الشک: مقام دوم یا مقتضای اصل عملی:

چنانچه شرط اطلاق مقامی منتفی شد، یعنی بودن مولی در مقام بیان تمام خصوصیات محرز نشد و یقین نکردیم که در این مقام است، دستمان از اطلاق مقامی هم کوتاه می شود و در نتیجه از ادله اجتهادی محروم می شویم، آنگاه نوبت به اصل عملی می رسد و باید دید در موارد شک در تعدیت و توصلیت، مقتضای اصل عملی چیست؟

مرحوم آخوند مدعی هستند که: در ما نحن فیه باید از اصاله الاحتیاط استفاده کرد و عقل مستقل به لزوم مراعات احتیاط، است، و جای برائت عقلی نیست، چه اینکه مجرای برائت شرعی هم نیست.

امّا لزوم عقلی احتیاط: فرض این است که اصل تکلیف معلوم و یقینی است و ما به صلاه یا زکات امر داریم. پس اشتغال یقینی هست، آن گاه شک می کنیم که آیا بدون قصد قربت، امر مولی از عهده ما ساقط می شود و از عهده تکلیف برمی آئیم یا کما کان امر و اشتغال ذمه باقی است؟ عقل می گوید: «الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی» یعنی اشتغال یقینی مستدعی فراغ ذمه قطعی است و باید کاری بکنیم که یقین به خروج از عهده تکلیف پیدا کنیم. آن کار هم جز احتیاط کردن و اتیان به قصد قربت چیزی نیست [به بیان

دیگر بدون قصد قربت شک در محصل غرض پیدا می کنیم و در چنین شکی اجماعاً باید احتیاط کرد و همه احتمالات را آورد تا یقین به تحصیل غرض مولی بدست آید.]

و امّا عدم جریان براءت عقلی: مقدمه: در باب علم اجمالی و اقل و اکثر ارتباطی و اینکه آیا نماز نه جزئی واجب است یا ده جزئی (مثلاً با سوره باشد) جماعتی احتیاطی شده و فرموده اند باید اکثر و جزء مشکوک را بیاوریم. گروهی نیز براءتی شده و گفته اند اتیان اکثر لازم نیست، همان اقل را که قدر متیقن است انجام می دهیم و نسبت به اکثر و مشکوک براءت جاری می کنیم.

حال در ما نحن فیه و نسبت به قصد قربت مطلقاً جای براءت عقلی نیست چه در اقل و اکثر ارتباطی احتیاطی شویم و چه براءتی. امّا اگر آنجا احتیاطی شدیم در ما نحن فیه هم احتیاط را اختیار می کنیم و می گوئیم باید نماز را با قصد قربت اتیان کرد. در واقع ما نحن فیه مصداقی از مصادیق اقل و اکثر ارتباطی خواهد بود. ولی اگر براءتی بشویم باز در ما نحن فیه جای احتیاط است.

سرّ مطلب آنست که در باب اقل و اکثر و شک در جزئیت سوره، شک ما در اصل ثبوت تکلیف است و اینکه آیا دامنه امر صلاتی این جزء را هم می گیرد یا نه؟ تا اینجا توسعه دارد یا نه؟ سوره هم در ضمن نماز امر ضمنی دارد یا نه پس در اصل تعلق امر به سوره تردیدی نداریم و شک ما در اصل تکلیف است و مجرای براءت است. علم اجمالی هم که به علم تفصیلی نسبت به اقل و شک بدوی نسبت به اکثر منحل می شود، پس نسبت به اکثر در اصل تکلیف شک داریم و باید براءتی شویم.

ولی در ما نحن فیه شک ما در اصل ثبوت تکلیف نیست بلکه نسبت به اصل عمل یعنی نماز، وجود امر قطعی و یقینی است و مفروض بحث ما این است که امر داریم، و نسبت به قصد قربت هم شک در تعلق امر نداریم. زیرا اگر یقین به لزوم قصد قربت هم داشتیم باز دامنه امر او را شامل نمی شد و اعتبارش شرعی نبود. بلکه عقلی و به حکم عقل بود، پس اصل تکلیف مسلم است و با این محاسبه جای براءت نیست بلکه جای احتیاط است، زیرا براءت عقلی به حکم قبح عقاب بلا بیان و قبح مؤاخذه بلا برهان جریان پیدا می کند و در ما

ص: ۴۱۲

نحن فیه با وجود استقلال عقل به لزوم مراعات قصد قربت و حضور بیان عقلی نوبت به آن مناط نمی رسد، و عقاب بدون بیان و مؤاخذه و بدون برهان نیست تا قبیح و نابجا باشد.

اینجا است که اگر به حکم عقل گوش ندادیم و واجب مشکوک را بدون قصد قربت انجام دادیم، اگر فردای قیامت معلوم شد که قصد قربت لازم نبوده کار ما تجزی خواهد بود، ولی اگر اتفاقاً معلوم گردید که عمل تعبدی بوده و قصد قربت لازم داشته و ما به ندای عقل مستقل اعتنا نکرده ایم بی تردید سزاوار کیفر الهی هستیم.

قوله: و هکذا: مطالبی که تا به حال در رابطه با قصد امثال امر گفته شد، اختصاص به آن ندارد بلکه دامنه بحث وسیع تر است و هر خصوصیتی را که از قبیل قصد امر باشد [که متأخر از امر است و از ناحیه امر مولی درست می شود] شامل می گردد. پس در مورد قصد وجه و قصد تمیز نیز همین بحثها جاری و ساری است، یعنی اگر نسبت به واجبی شک کردیم که قصد وجه و تمیز در آن معتبر است یا نه همین قدمها را برمی داریم: در قدم اول به سراغ اطلاق لفظی می رویم که شیخ اعظم از آن بهرمند شد ولی ما از آن محروم شدیم.

در قدم دوم سراغ اطلاق مقامی می رویم که با احراز شرط، ما نیز از آن بهرمند شدیم. و در قدم سوم به سراغ اصل عملی می رویم و بنا را بر احتیاط و لزوم مراعات قصد وجه و تمیز می گذاریم.

قوله: نعم: در فراز قبلی قصد امثال امر و قصد وجه و قصد تمیز را از یک وادی و دارای یک حکم دانستند. ولی در این فراز درصدد فرق گذاری میان آن دو برآمده، می فرمایند قصد تقرب در عبادات از اموری است که عامه مردم بدان التفات و توجه دارند و از آن غافل نیستند و از اموری است که در اذهان مکلفین مرتکز است و هر انسان عاقلی به مقتضای عقل فطری می فهمد که نماز، حج و ... صددرصد رنگ عبادات داشته و باید به داعی تسلیم و بندگی انجام شود. و چون این مطلب ارتکازی است، مولی می تواند در مقام بیان خصوصیت، قصد قربت را بیان نکند و اعتماد و اتکال بر ارتکاز عرفی داشته باشد و نیازی به بیان ندارد، خود عقل، بر لزوم مراعات آن دعوت می کند.

ولی قصد وجه آنهم با دو مبنای وصفی و غائی و نیز قصد تمیز که حتماً کوشش کنیم و

ص: ۴۱۳

ساتر طاهر واقعی تحصیل کنیم حتما قبله واقعی را احراز کنیم و معینا یک عمل به جا آوریم و ... این ها از اموری است که عامه مردم از آن غفلت دارند و در اذهان آنان مرتکز نیست، لذا نیازمند بیان و ذکر است و اگر مولی در مقام بیان بود و مع ذلك این خصوصیات را بیان نکرد، از اطلاق مقامی استفاده کرده، و می گوئیم این ها لازم نیست یا از قبح عقاب بلا بیان مدد گرفته می گوئیم این ها معتبر نیست و ...

از اینجا به یک نتیجه می رسیم: قصد قربت در لسان آیات و روایات به کزات و مّرات آمده ولی قصد وجه و تمیز و مانند آن در لسان اخبار ائمه (ع) اصلا بیان نشده است کلام امام نه بالمطابقه بر آن دلالت دارد و نه بالملازمه دلالت دارد. از طرفی این ها از مرتکرات عرفی هم نیست، بلکه مغفول عنه است و عامه مردم از آنها غافلند و تنها در بحثهای مدرسه ای این احتمالات مطرح می شود که خود خاصه یعنی علماء در تفسیر آنها اختلاف دارند. پس چنین چیزی قطعاً معتبر نیست.

[مرحوم شهید ثانی فرموده است: «و یكون قصد وجوبه اشاره الی ما یقوله المتکلمون من أنه یجب فعل الواجب لوجوبه او ندبه، او لوجهما من الشکر، او اللطف، او الامر، او المركب منها او من بعضها علی اختلاف الآراء، و وجوب ذلك امر مرغوب عنه، اذ لم یحققه المحققون فکیف یکلف به غیرهم» (۱)]

قوله: ثم انه: و اما عدم جریان براءت شرعی: مجرای براءت شرعی عدم العلم و یا شک در اصل تکلیف است و در چنین موردی شرع مقدّس فرموده است: «رفع ما لا یعلمون، الناس فی سعه ما لا یعلمون و ...»

حال چه مانعی دارد که در ما نحن فیه بگوئیم: نسبت به قصد قربت شک داریم و مجرای براءت شرعی است و با حدیث رفع و مانند آن اعتبار و لزوم و قصد قربت برداشته می شود؟

مقدمه: در باب اقل و اکثر ارتباطی نسبت به اکثر و جزء مشکوک، احتمالاتی وجود دارد:

۱- اللّمعه الدمشقیه، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۴.

ص: ۴۱۴

۱- عقلا و نقلا مجرای اصاله الاحتیاط باشد. یعنی باید احتیاط کرد و اکثر را به جای آوریم.

۲- عقلا و شرعا مجرای اصاله البراءه باشد و اتیان جزء مشکوک لازم نباشد.

۳- عقلا احتیاطی شویم. [به حکم الاشتغال یقینی يستدعی الفراغ یقینی] ولی شرعا برائتی شویم [به حکم حدیث رفع و مانند آن] البته این توهم بیش نیاید که احتیاط عقلی با برائت شرعی تنافی دارند، خیر کاملا- قابل جمع اند و در چنین مواردی حکم عقل تعلیقی است یعنی اگر خود شارع مقدس اذن و ترخیص نداده باشد، عقل ما را ملزم به احتیاط برای امن از عقاب می کند. اما اگر ترخیص شرعی محرز شد و خود شارع فرموده باشد عقابی در کار نیست در این صورت خیالمان راحت است و نوبت به احتیاط عقلی نمی رسد و همیشه چنین است که مقتضای حکم عقل و قاعده اولی در فرضی است که حکم شرع و قاعده ثانوی نداشته باشیم.

مسلك آخوند در باب اقل و اکثر و شك در جزئیت همین است. یعنی به دلیل اشتغال یقینی عقلا طرفدار احتیاط و لزوم اتیان اکثر هستند ولی به دلیل حدیث رفع و ... شرعا طرفدار برائت و آزادی هستند. حال در ما نحن فیه یعنی شك در اعتبار قصد امتثال امر می فرمایند: کسی نگویید چه مانعی دارد در اینجا هم مثل سایر اجزاء و شرائط عقل حکم به احتیاط و اشتغال داشته باشد ولی شرعا حکم به برائت کنیم و بگوئیم: به حکم حدیث رفع، الاصل برائت؟ مرحوم آخوند می فرمایند: در ما نحن فیه حدیث رفع جاری نمی شود.

چرا که قاعده کلی آن است که ادله برائت شرعی در اموری جاری می شوند و آنها را رفع می کنند. که وضع و اثبات آنها بدست شارع باشد و قابل جعل شرعی باشند. مثل وجوب دعاء عند رؤیه الهلال، حرمت شرب توتون و ... و قصد امتثال امر و مانند آن [قصد وجه و تمیز] قابل وضع و جعل شرعی نیستند و دیدیم که تعلق امر به آنها و اخذ آنها در خطاب شارع از محالات و مستلزم دور و خلف و ... بود و چیزی که در غرض شرعی دخیل نباشد و وضعش به دست شارع نباشد، رفعش هم به دست شارع نیست و شارع بما هو شارع نمی تواند آن را نفی و رفع کند.

ص: ۴۱۵

سؤال: پس لزوم قصد قربت و اعتبار آن در عبادت چه نحوه است؟

جواب: اعتبار آن واقعی و تکوینی است و اگر لازم باشد، در واقع لازم است و کاری به امر شارع ندارد.

قوله: و دخل: مقدمه: مرحوم مشکینی در حاشیه فرموده است که اجزاء و شرائط چهار جور ملاحظه می شوند؛

۱- نسبت به خود ماهیت و کلّ: یعنی فلان جزء یا شرط در فلان ماهیت دخیل است.

۲- نسبت به لحاظ مولی: از آنجا که امر کردن فعل اختیاری مولی است و کار اختیاری بدون اختیار و اراده و آنهم بدون مبادی اراده حاصل نمی شود، پس اول باید اجزاء و شرائط را لحاظ بکند.

۳- نسبت به اراده مولی: بدنبال لحاظ و تصور تصمیم می گیرد و اراده می کند که به فلان مجموعه امر می کند.

۴- نسبت به مقام تعلق امر مولی: بدنبال اراده، امر می کند و فلان حکم را جعل و تشریح می کند.

از این چهار مرحله، مرحله ۱ و ۲ و ۳ واقعی و تکوینی هستند و از صفاتی هستند که در نفس آمر و ذات او حاصل می شوند. ولی مرحله چهارم اعتباری و تشریحی است. یعنی با امر کردن جعل و جوب می کند. با توجه به این مقدمه، مستشکل می گوید که واقعی و تکوینی بودن، اختصاص به قصد قربت و امثال او ندارد. بلکه هر جزء یا شرطی که در غرض مولی دخیل است دخالتش واقعی و تکوینی است، و همان مراتب لحاظ و اراده و ...

را دارد و چنین نیست که برخی از اجزاء و شروط واقعی باشند و برخی ظاهری و صوری و اعتباری محض، چرا میان قصد قربت با سایر اجزاء و شروط فرق می گذارید؟

مرحوم آخوند در جواب می فرماید: ما نیز قبول داریم که سایر اجزاء و شروط هم واقعی هستند و سه مرحله اول را واجد هستند. ولی فرقشان با قصد قربت این است که قصد قربت قابل مرتبه چهارم یعنی تعلق امر نیست تا وضع و رفعش بدست شارع باشد ولی سایر اجزاء و شرائط قابل تعلق امر هستند و از این زاویه وضع و رفع آنها بدست شارع



ص: ۴۱۶

است و قابلیت دارد که متعلّق امر مولی اخذ و اعتبار شوند. یعنی مولی بفرماید: «صلّ مع السّوره، صلّ مستقبلا و...» پس اگر نسبت به شرط یا جزئی از این اجزاء و شرایط شك کردیم، از دلیل رفع استفاده می‌کنیم و جزئیت یا شرطیت آن را برمی‌داریم یا وجوب فعلی آن را برمی‌داریم [بنا بر این که حدیث رفع تنها حکم تکلیفی را بردارد یا کلیه آثار و احکام را اعمّ از تکلیفی و وضعی] و می‌گوئیم که معلوم می‌شود نماز مرگب از سوره دارای امر فعلی نیست و گرنه بیان می‌کرد، و اگر امر فعلی نداشت پس موافقت آن و خروج از عهده هم عقلا [چون حاکم در باب اطاعت و معصیت عقل انسان است] لازم نیست. ضمنا فرقی ندارد که دلیل رفع اطلاق لفظی باشد یا اطلاق مقامی باشد و یا حد اقلّ دلیل فقهاتی و اصل عملی یعنی اصل برائت باشد.

ولی بخلاف ما نحن فیه یعنی قصد قربت، در اینجا شك در امر فعلی نیست. بلکه یقین به ثبوت امر فعلی داریم که اقم الصلاه، آت الزکاه و... باشد و اشتغال یقینی حتمی است و به حکم عقل باید بدنبال اداء تکلیف و تحصیل فراغت قطعی باشیم. و این جز با احتیاط کردن و مراعات کردن قصد قربت حاصل نمی‌شود.

قوله: فافهم: شاید اشاره به دقت مطلب باشد و شاید اشاره باشد به اینکه اگر به جای کلمه «واقعی» کلمه «عقلی» می‌گفتیم، اشکال نسبت به سایر اجزاء و شرایط مطرح نمی‌شد چون آنها قطعاً عقلی نیستند و شرعی‌اند. ولی قصد امثال صددرصد عقلی است و وضع و رفع امور عقلی به دست شارع نیست و شاید اشاره به ضعف مطلب باشد و اینکه فرقی میان قصد امثال و سایر اجزاء و شروط مشکوک نیست به بیانی که در عنایه الاصول آمده است. (۱)

## المبحث السادس ظهور فعل امر در وجوب نفسی و ...

مبحث ششم از مباحث فعل امر و صیغه افعال درباره سه مطلب است:

۱- واجب یا نفسی است یا غیری.

واجب نفسی این گونه تعریف شده است: «ما وجب لنفسه»

یعنی برای مصلحتی که در نفس فلان عمل است آن عمل بر ما واجب شده است مثل صوم، صلاه، حج و ...

واجب غیری هم این گونه تعریف شده است: «ما وجب لغيره» یعنی خودش اصالت و استقلال ندارد و برای رسیدن به عمل دیگر واجب شده است و مقدمه واجب دیگر است مثل قطع مسافت برای حج، حال در مواردی که به دلیل خاص و قرینه مخصوص ثابت شده است که فلان عمل واجب نفسی است بحثی نداریم. و در مواردی که به قرائن خاصه وجوب غیری ثابت شده، باز تابع قرینه هستیم و بحثی نیست. انما الکلام در مواردی است که مولی عبدش را به کاری امر می کند مثلاً می گوید: «ادخل السوق، یا اغتسل و ...» و فقط اطلاق فعل امر است و هیچ قرینه خاصی بر نفسی بودن یا غیری بودن در میان نیست، چه باید کرد؟

می فرماید که مقتضای اطلاق صیغه افعال [به شرط فراهم بودن مقدمات حکمت] نفسی بودن است. زیرا وجوب غیری نیاز به بیان زائد و قید اضافی دارد. فی المثل بفرماید:

«إذا اقمتم الى الصلاة فاغسلوا» که یک شرط و اگری دارد، اگر ذی المقدمه واجب شد این مقدمه را بیاور و ... و اگر مولی در مقام بیان بود و قید و شرطی اضافه نکرد ما یقین می کنیم

که واجب واجب نفسی است و استقلالاً واجب است. چه عمل دیگری در طول او و بدنال او واجب باشد یا نه.

۲- واجب یا تعینی است یا تخییری.

واجب تعینی آن است که «معیناً فلان عمل واجب باشد و عدل و بدیل در عرض خود نداشته باشد. مثل نمازهای یومیّه که بر مکلف خود نماز واجب است نه یکی از دو عامل نماز خواندن یا صدقه دادن و ...

و تخییری آنست که فلان عمل معیناً واجب نیست بلکه عدل و بدل دارد و در عرض هم یکی از دو یا چند عمل واجب است. مثل کفاره صوم عمدی که عتق رقبه یا اطعام ستین مسکینا یا صیام شهرین متتابعین واجب است. حال در مواردی که به قرائن خاصّه یقین به تعینی بودن حاصل می شود، بحثی نیست. همچنین در مواردی که یقین به تخییری بودن حاصل می شود، باز بحثی نیست و طبق یقین و قرینه عمل می شود. ولی در مواردی که ما هستیم و اطلاق صیغه و نمی دانیم که فلان عمل واجب تعینی است یا تخییری چه باید کرد؟ باز می فرماید که اطلاق صیغه، تعینی بودن را ایجاب می کند، چرا که تخییری بودن نیازمند بیان زائد است یعنی احتیاج به «او» و «اما دارد. مثلاً «افعل هذا او ذاک» و اگر مولی در مقام بیان بود و چنین قید زائدی نیاورد، به این نتیجه می رسیم که فلان عمل واجب تعینی است.

۳- واجب عینی است یا کفائی: واجب عینی آن است که بر فرد فرد مکلفین و آحاد انسانهای جامع شروط تکلیف واجب می شود و با انجام برخی؛ از عهده دیگران ساقط نمی شود. مثل نمازهای یومیّه و صوم شهر رمضان و ... واجب کفائی آن است که ابتدا بر همگان واجب می شود و همه مخاطب به این خطاب هستند ولی به گونه ای است که با انجام برخی از دوش دیگران ساقط می شود. مثل ازاله نجاست از مسجد، انقاذ غریق، طبابت، قضاوت، فقاها و ...

حال در مواردی که یقین به عینی بودن فلان واجب داریم طبق یقین و دلیل خاص عمل می شود و همچنین در مواردی که کفائی بودن معلوم و دارای قرینه است، باز طبق قرینه

ص: ۴۱۹

عمل می شود و ما تابع دلیل هستیم. ولی در مواردی که به کاری امر شده ایم و نمی دانیم که واجب عینی است یا کفائی وظیفه چیست؟ می فرمایند که اطلاق صیغه افعال عینی بودن را مقتضی است و کفائی بودن محتاج به قرینه است زیرا کفائیت، بیان زائد می طلبد مثلاً بفرماید: اگر همگان این عمل را ترک کردند، تو حق ترک نداری و گرنه عقاب می شوی و باید انجام دهی این شرط و قید زائد از اطلاق فعل امر بدست نمی آید و لذا صیغه افعال عند الاطلاق بر وجوب نفسی تعیینی عینی حمل می شود [و نتیجه اطلاق همه جا توسعه است ولی در این سه مورد تضییق است چون عینی بودن و تعیینی بودن و ... مضیق است نه توسعه دادن].

ص: ۴۲۰

## المبحث السابع امر عقیب حضر

مبحث هفتم از مباحث صیغه افعال در باره دو دسته از امرها است:

در مبحث دوم به این نتیجه رسیدیم که فعل امر عند الاطلاق ظهور در وجوب دارد. در مبحث چهارم از سرچشمه این ظهور سخن گفتیم که آیا ظهور وضعی است؟ یا انصرافی؟

یا اطلاق؟ و یا عقلی؟ و مختار آخوند در قدم اول ظهور وضعی بود و برفرض تنزل ظهور اطلاق را ترجیح دادند.

حال کلیه کسانی که طرفدار ظهور صیغه افعال در وجوب شدند، در رابطه با دو دسته امر اختلاف نظر دارند:

۱- امرهایی که به عقیب حضر واقع باشند، یعنی برای مدت زمانی از کاری منع و نهی شده بودیم و پس از انقضاء آن مدت بدان کار امر شدیم. چنین امری بدنبال منع و حضر سابق است. مثلاً طیب به بیمار گفته بود که از فلان خوردنی یا نوشیدنی اجتناب کن و مبادا که مرتکب شوی که به حالت ضرر دارد، پس از مدتی پرهیز مجدداً که به پزشک مراجعه کرد مورد معاینه واقع شد به او می گوید فلان ماده غذایی را بخور و استفاده کن و خوردن آن مانعی ندارد و این امر به اکل و شرب از امرهای عقیب حضر است. یا مثلاً- شارع مقدس فرموده بود: در حال احرام صید کردن حرام است. ولی پس از خروج از احرام و محلّ شدن فرموده است: فاصطادوا، چنین امری هم بدنبال حضر است. یا فرموده است:

در ماههای حرام قتال ممنوع است، ولی پس از سپری شدن شهر حرم فرموده: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» و ... این گونه امرها عقیب حضرند.

ص: ۴۲۱

۲- او امری که عقیب حضر توهمی و اعتقادی باشند، یعنی در واقع و عند الله نهیبی در کار نبوده ولی مکلف نزد خود خیال می کند که منعی وارد شده و اعتقاد به این مطلب داشت [اعتقاد قطعی ولی به خطا، یا اعتقاد ظنی یا وهمی یا مجرد شک، فرقی میان این ها نیست.] به دنبال این توهم و برای دفع یا رفع آن به آن کار امر فرموده و گفته «افعل کذا» چنین امری به دنبال توهم حضر است. مثلا مریضی خیال می کرد از فلان دارو باید اجتناب کند و حق ندارد استفاده کند. پزشک به او دستور می دهد که از فلان دارو استفاده کن و ... در رابطه با این دو دسته اوامر و اینکه این ها ظهور در چه معنایی دارند و وقوع امر عقیب حضر یا توهم حضر قرینه بر کدام معنی است اختلاف نظر وجود دارد برخی از بزرگان تا هشت قول ذکر کرده اند (۱) مرحوم آخوند اهم اقوال را به صورت زیر متعرض شده اند:

۱- به مشهور نسبت داده شده است که می گویند: این نوع از امرها ظهور در اباحه دارند و بر اباحه دلالت می کنند مثلا معنای اشرب الماء یا فاصطادوا، فاقتلوا المشرکین و ... این است که از این پس مانعی از شرب آب و صید کردن و قتل مشرکین و ... وجود ندارد و این کارها بر شما جایز و مباح است و دو احتمال در مراد مشهور از اباحه ذکر شده است:

الف) منظور آنها اباحه به معنای اخص است: اباحه ای که یک نوع از انواع پنج گانه حکم تکلیفی است و قسیم واجب و مستحب و مکروه است و تساوی فعل و ترک را می رساند و لاقتضاء است.

ب) منظور اباحه به معنای اعم است: مباح یعنی حرام و محظور نیست و اذن در فعل دارید. ولی آیا این اذن و جواز فعل به نحو کراهت است؟ یا اباحه؟ یا استحباب؟ یا وجوب؟ همه این ها محتمل است و تعیین هر کدام در گرو قرینه است. (۲)

۲- به برخی از عامه و اهل سنت (۳) [و نیز به گروهی از امامیه از قبیل شیخ طوسی، محقق اول، علامه، شهید ثانی و ...] نسبت داده شده که می گویند: «این دو دسته اوامر با

۱- مرحوم محقق رشتی در بدائع الافکار، ص ۲۹۴.

۲- مرحوم محقق رشتی در بدائع الافکار، ص ۲۹۴.

۳- از قبیل رازی، بیضاوی، معتزله و ... در بدائع الافکار، ص ۲۹۴.

بقیه امرها [که مسبوق به حظر یا توهم حظر نیستند] هیچ تفاوتی ندارد بلکه این ها نیز ظهور در وجوب دارند.»

۳- به بعض دیگر از علماء [از قبیل عضدی که به قولی نسبت داده و خودش هم از این قول نفی بعد کرده (۱)] نسبت داده شده که آنان طرفدار تفصیل هستند و می گویند اگر امر عقیب حظر مطلق بیاید و مقتید به قیدی و معلق به شرطی نشود، مثل بقیه امرها دال بر وجوب است. فی المثل به قول مطلق بفرماید: فاصطادوا یا فاقتلوا المشرکین و ... ولی اگر چنین امری مقتید به زوال علت عروض نهی سابق شد موجب می شود که- حکم اسبق مجددا احیاء شود. بیان ذلک: بی تردید نهی سابق که از مولای حکیم و یا طیب عاقل صادر شد، دارای فلسفه و علتی بوده و مناط و ملاکی داشته و گزافه گوئی نبوده است، مثلاً نهی از صید به مناط احرام بود. یعنی چون محرم بودی صید حرام بود، نهی از قتل مشرکین به خاطر ماههای حرام بود. یعنی چون در این ماهها هستید پس حق قتال ندارید و ... حال اگر در مقام امر عقیب این حظر بگوید: «إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» (۲) و امر اصطادوا را به زوال علت نهی معلق کند [محل شدن ضد محرم بودن است و اجتماع نشاید، پس وقتی که محل شدیم حتما احرام از بین رفته است] یا بگوید: «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» (۳) و امر اقتلوا را به زوال مناط نهی مقتید سازد [مناط نهی وجود اشهر حرم بود و انسلاخ یا انقضاء اشهر حرم ضد آن است و اجتماع نشاید. پس با انسلاخ اشهر حرم مناط نهی زائل شده است.] در این گونه موارد حکم اسبق زنده می شود [حکم فعل همین امر به صید یا قتل کافران است، و حکم سابق همان نهی و حظر و تحریم است و حکم اسبق حکم ما قبل نهی است.] پیش از احرام و نهی هر حکمی برای صید بود پس از زوال احرام همان حکم زنده می شود. پیش از اشهر حرم هر حکمی برای قتال با مشرکین بود پس از انسلاخ ماههای حرام همان حکم زنده می شود. [چه حکم عقلی باشد چه شرعی] و معنای تبعیت در کلام آخوند همین است که حکم مورد امر عقیب حظر از حکم ما قبل

۱- بدائع الافکار، ص ۲۹۴.

۲- سوره مائده، آیه ۲.

۳- سوره توبه، آیه ۵.

ص: ۴۲۳

نهی پیروی می کند و هر حکمی پیش از نهی سابق داشت الآن و بدنبال امر فعلی همان حکم عود می کند.

۴- الی غیر ذلک: یعنی غیر از سه نظریه مذکور، انظار دیگری هم هست که از اهمیّت چندانی برخوردار نیست و لذا از طرح آنها صرفنظر می کنیم. [فی المثل عده ای به قول مطلق طرفدار تبعیّت شده اند و تفصیل مذکور را نپذیرفته اند. عده ای گفته اند این گونه از امرها ظهور در ندب دارد، عده ای فتوای به اشتراک لفظی داده اند، عده ای توقف کرده اند و ...]

قوله: و التحقیق: عقیده خود مرحوم آخوند این است که ما هیچ کدام از اقوال مذکور را قبول نداریم، زیرا هر قولی برای اثبات مدّعی خویش به یک یا چند مورد از موارد استعمال فعل امر عقیب حضر استناد کرده و موارد استعمال را دلیل و مدرک خویش ساخته است. به عقیده ما موارد استعمال مستمسک خوبی نیست. چرا که غالباً موارد استعمال همراه با قرائن ویژه است و به برکت قرینه می توان ظهور در یکی از اقوال درست کرد [فی المثل طرفدار وجوب می گوید که شرع مقدس زن حائض و زائو را از صوم صلاّه منع کرده است و پس از انقضاء ایام حیض و نفاس به این اعمال امر کرده و چنین امری عقیب حضر است و مع ذلک یک ظهور در وجوب دارد. ولی جوابش این است که ما از خارج و به حکم اجماع و بلکه ضرورت دین می دانیم که روزه و نماز بر زن در غیر ایام مذکور واجب است و اجماع قرینه می شود. یا طرفدار تبعیّت به آیاتی از قبیل: اصطادوا، اقتلوا و ... استناد کرد که خود تعلیق به زوال فلسفه نهی در این آیات می تواند قرینه بر تبعیّت و احیاء مجدد حکم اسبق باشد و هکذا] مواردی که قرینه خاصّ داریم قابل بحث نیست.

سخن در فرض تجرید این اوامر از هر گونه قرینه خاصّه است و فقط یک قرینه عامّه وجود دارد که وقوع امر عقیب حضر یا توهم حضر می باشد. می خواهیم ببینیم چنین امری به چه معنی است؟ و ظهور در چه چیز دارد؟ وجوب؟ ندب؟ یا چیز دیگر؟ در واقع وقوع امر عقیب حضر و یا توهم حضر قطعاً قرینه بر این می شود که: حرمت و حضر مرتفع شد و من بعد حرام نیست ولی آیا مکروه است؟ مستحب است؟ مباح مصطلح است؟ واجب



ص: ۴۲۴

است؟ همه این‌ها محتمل است. ظهور این امر در رفع المنع و در ترخیص و اذن در فعل قطعی است ولی کدام حکم از چهار حکم دیگر زنده می‌شود؟ در این جهت ظهوری ندارد و لذا کلام مجمل می‌شود و تعیین هر یک از احتمالات نیاز به قرینه خاص دارد، و اگر قرینه نبود و دستمان از دلیل اجتهادی کوتاه شد، ناگزیر باید به اصل عملی مراجعه داشته باشیم.

[در باب عام و خاص مبحث استثناء عقیب جمل متعدّد خواهد آمد که هر کجا در کلام ما يصلح للقریئیه وجود داشته باشد، سبب اجمال کلام می‌گردد. یکی از آن موارد ما نحن فیه است.]

پایان جلد اول شرح کفایه

## درباره مرکز

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 جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید 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. صرفاً 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 نمایم.

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: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

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

