

بسم الله الرحمن الرحيم

متن کامل تقریرات فارسی دوره ششم خارج اصول حضرت آیت الله العظمی جعفر سبحانی
دامت برکاته از درس اول تا درس بیست و ششم در سال تحصیلی ۱۳۸۵

۸۵/۸/۱۶

جلسه (۱)

بسمه تعالی

الدوره السادسة (شروع دوره ششم خارج اصول براساس کفایه).

مرحوم صاحب کفایه در جلد اول کفایه، مقدمه دارد که در این مقدمه ۱۳ یا ۱۴ مطلب را
عنوان کرده است. از این ۱۴ مقدمه، مقدمه اول یا امر اول از این ۱۴ مقدمه، محتوی ۷
مطلب است؛ ۴ تا مربوط است به تمام علوم و سه تا مربوط است به علم اصول؛ آن چهار تا
که مربوط است به تمام علوم عبارت است از:

۱- موضوع کل علم چیست؟

۲- نسبت موضوع علم با موضوع مسائل چیست؟

۳- آیا لازم است هر علمی موضوع داشته باشد؟

۴- تمایز علوم چگونه است؟

سه مطلب دیگر در همین امر اول مربوط است به علم اصول:

۱- تعریف علم اصول فقه چیست؟

۲- موضوع آن چیست؟

۳- فرق بین مسائل اصولیه و مسائل فقهیه یا قواعد فقهیه چیست؟

شروع بخش اول از چهارتا مطلب: (موضوع کل علم ما هو؟)

معروف این است: «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه». یعنی موضوع هر علم آن است که از عوارض ذاتیه آن بحث کند. مثلاً علم طب موضوع آن بدن است؛ این علم از عوارض ذاتیه بدن بحث می کند. موضوع علوم طبیعی جسم است؛ از عوارض طبیعی آن بحث می کند و هکذا...

دو کلمه (عوارض و ذاتیه) را معنا کنیم:

عرض در اصطلاح فلسفی يك معنا دارد و در اصطلاح منطق معنای دیگر:

در اصطلاح فلاسفه: عبارت است از اینکه آنچه که در خارج موجود می شود: گاهی در خارج موجود می شود: گاهی در خارج موضوع نمی خواهد و گاهی موضوع می خواهد به عبارت دیگر گاهی تحقق آن در گروه موضوع است و گاهی هم نیست. «الماهیة التي اذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها و هي المقولات التسع العرضیه» «الماهیة التي اذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها فهو الجوهر»^۱.

^۱ص ۹۰. نهایی الحکمه

عرض در مقابل جوهر است. جوهر یکی است و عرض نه تا؛ انسان جسم و ... جوهر است بخلاف کیف و الكم و ...

در اصطلاح منطق: عرض در اصطلاح منطق به يك معنى تيست بلکه عرض معنای عام دارد «هر چیزی که از ماهیت شی خارج باشد ولی برای او تنگ بشود مهنی ندارد» الخارج عن ماهیه الشی المحمول علیه» در اصطلاح منطق، ناطق نسبت به حیوان عرض است (علت) لان الناطق عارش عن ماهیه الحیوان. ان الفصول بالنسبه الى الاجناس اعراض زیارا فصول از اجناس خارج است اما بر او حمل می شود. (اصطلاحاً بالمنطقی اعم من الاصطلاح الفلسفی).

ذاتی : (اقسام الذاتی)

ذاتی در اصطلاح منطق سه معنی دارد:

۱- ذاتی گاهی «یطلق و یراد به ماکان تمام ماهیه او بعض الماهیه. این ذاتی باب ایساغوجی است (بمعنی الكلیت الخمس).

۲-الثانی من الاقسام الذاتی، الذاتی باب البرهان. در اینجا ذاتی به چیزی می گویند که داخل در حقیقت شی نیست، جنس و فصل و نوع هم نیست اما در حملش بر آن شی ضم ضمیمه نمی خواهد.

کالا مکان بالنسبه الى الانسان.(الانیاں ممکن) به خلاف عرض که در حمل آن بر موضوع ضم ضمیمه می خواهد مثال: کالا بیض بالنسبه الى الجسم.(الابیض جسم). ضم ضمیمه آن است که ممکن است آن جسم اسود باشد.

۳-الثالث من معنى الذاتی، الذاتی فی باب الحمل: در این ذاتی اختلاف است بین متأخرین و متقدمین:

۱- تعریف الذاتی بیاب الحمل علی قول المتأخرین:

مرحوم سبزواری صاحب منظومه آمده چنین معنا کرده است: «هر محمولی که اتصافش با موضوع حقیقی باشد این ذاتی است و هر محمولی که اتصافش با موضوع حقیقی نباشد، عرض است». مثال اول: الما جار. مثال دوم: المیزاب جار. زیرا در مثال اول اتصاف محمول به موضوع حقیقی است به خلاف مثال دوم که چنین نیست زیرا آب جاری است نه میزاب لذا حملش عرض است نه مجازی.

و ان شئت قلت: هر چیزی که نسبتش به موضوع واسطه در عروض نداشته باشد، ذاتی است و هر چیزی که واسطه دارد، آن از قبیل عوض غریب است.

توضیح ذلك: ان الواسطه علی اقسام ثلاثه: گاهی واسطه نه در ثبوت است؛ گاهی واسطه در اثبات؛ گاهی واسطه نه در اثبات است و نه ثبوت؛ بلکه در عروض است.

الاولی الواسطه فی الثبوت: چیزی که سبب می شود موضوع با محمول موصوف بشود واسطه در ثبوت است. مثال: گرم شدن آب به واسطه اینکه حرارت آتش سبب نفوذ آتش در ذغال و سپس در گرم شدن آب و در نتیجه جوش آمدن آن است که واسطه در ثبوت گفته می شود.

الثانی الواسطه فی الثبات: مثال معروف: العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث. در اینجا تغیر واسطه در اثبات است که سبب شده است در اینکه من بفهمم عالم حادث است. علت حکم چیزی است سبب علم پیدا کردن چیزی دیگر.

۳- نه واسطه در ثبوت است و نه اثبات بلکه واسطه در عروض است. ای مایکون مسببا للنسبه و الاموضوع، محمول را ندارد يك واسطه سبب می شود موضوع با محمول مجازا بسازند؛ کالمیزاب بالنسبه الی الما.

تخلص من اول الدرس الی هنا عده امور:

۱- آقای آخوند در کفایه ۱۴ تا امر را به عنوان مقدمه آورده.

۲- در امر اول ۷ مطلب را مطرح کرده است که چهارتا از آن مربوط به کل علم بود و سه تا مربوط است به علم اصول فقه.

۳- از این چهار تا ما بخش اول را بحث کردیم که (ما هو موضوع کل علم؟).

۴- واژه عرض و ذاتی را معنا کردیم . گفتیم که:

الف) اول عرض را بحث کردیم که دو اصطلاح وجود دارد یکی فلسفی و دوم منطقی. و گفتیم که فلسفی اخص است در مقابل جوهر و منطقی اعم است.

ب) ذاتی را معنی کردیم و گفتیم که ذاتی سه قسم است: ذاتی باب ایساغوجی، ذاتی باب برهان، ذاتی باب حمل و گفتیم که ذاتی باب حمل ارتباط با ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان ندارد و دو معنا برای حمل کردیم هر محمولی که اتصافش به موضوع حقیقی باشد، ذاتی باب حمل است و اگر اتصافش مجازی باشد، حمل عرضی است. مثل الما جار و المیزاب جار.

مرحوم آقای آخوند این نظریه را پذیرفته اند لذا در کفایه فرمودند: موضوع کل علم ما بیحث فیه عوارضه الذاتیه (ای بلا واسطه فی العروض) مرادش حمل ذاتی است نه عرضی. به اسفار، ج ۱ مراجعه کنید و جاشه مرحوم سبزواری را مطالعه فرمائید که استاد از آنجا اتخاذ فرموده اند.

۸۵/۸/۱۷

جلسه (۲)

بسمه تعالی

قبلا بیان شد که ذاتی بر سه قسم است

۱- ذاتی باب ایساغوجی؛

۲- ذاتی باب برهان، دو کلمه بیشتر نیست کلمه اول: «حمل شی بر موضوع، ضم ضمیمه نمی خواهد». کلمه دوم: فرض الموضوع کافیا فرض المحمول. امکان نسبت به انسان ذاتی باب برهان است. فرض الانسان داخل فی فرض الحيوان. (علت) در ماهیت انسان، سلب الضروتین هست. (در طرف وجود و عدم).

۳- ذاتی باب حمل، همان است که آقای آخوند می گوید: «موضوع کل علم مایبخت فیه عن عوارضه الذاتیه.» در تفسیر عوارض ذاتیه اختلاف است:

۱- تفسیر متأخرین: که در جلسه قبل گفته شد که آقای آخوند در کفایه از تفسیر متأخرین پیروی کرده. و آن این است که در باب حمل، حمل محمول بر موضوع خواه در يك مسئله یا همه مسائل اگر واسطه در عروض ندارد، مثل: الما جار، ذاتی است. و اگر واسطه در عروض داشته باشد، مثل المیزاب جار، غریب است. اینجا است که از واسطه ها بحث می شود، واسطه بر سه قسم است: یا واسطه در ثبوت است یا اثبات یا نه در ثبوت است و نه در اثبات. آنکه مربوط به بحث ماست، همان واسطه در ثبوت است. آقای آخوند واسطه را معنا کرده به اینکه: عله الشی را واسطه در ثبوت می گویند، واسطه در اثبات را سبب العلم می گویند که سبب می شود انسان به نتیجه علم پیدا کند. بعد آقای آخوند و همه محشین می گویند: اتصاف الشی بالمحمول اگر اتصافش حقیقی شد. هذا عرض ذاتی من غیر فرق که:

۱- اصلا واسطه نخورد، كالعروض التعجب علی الانسان.

۲- واسطه بخورد و واسطه هم مبادین باشد مانند آتش که مبادین باشد. مانند آتش که مبادین با آب است که سبب می شود که حرارت منتقل بشود به آب.

۳- واسطه اعم باشد مثلاً می گوئیم: الانسان ماش. (علت) به خاطر اینکه هر حیوانی ماشی اسن. گاهی هم واسطه اخص می شود مثال: الحيوان ضاحك (علت) حیوان ماشی است به واسطه انسان.

۲- تفسیر متقدمین (بحث امروز)

این تفسیر که صاحب منمظومه کردند، تفسیر ادبی است و حال آنکه مرحوم سبزواری در شفا شیخ الرئيس در صفحه ۱۷۰ يك نقض مستقلى دارند: ما هو عرض الذائق و ما هم العرض الغريب. يك بحث فنى دارند. و این تعبیر هم مال آنها است که گفتند: «موضوع كل علم ما يبحث فيه عوارضه الذاتيه».

البته بحث آنها در علوم اعتباری نیست بلکه در علوم طبیعی و واقعی که جنبه علت و معلول دارد. آنها می گویند: مقدمات برهانی باید شروط اربعه را دارا باشد.

مرحوم طباطبائی در ج ۱ اسفار مبسوطاً این ۴ شرط را مطرح می کنند ما هم طبق همین بیان ایشان پیش می رویم:

می گویند: مقدمات برهانی که می خواهد یقین آور باشد باید ۴ شرط را دارا باشد: در مثال: هذا انسان و كل انسان كاتب بالامكان. می گویند: این کبرای ما باید دارای شروط ۴ گانه باشد:

۱- ضروری الصدق: (من^۱ معنا می کنم قطعی الصدق). كل انسان كاتب بالا مكان. ضروری الصدق یعنی يك طرفش قطعی است و طرف دیگر ممتنع. مثل اینکه میگوئیم: النهار موجود. در قضیه كل انسان كاتب اگر این طرف ضروری است و طرف دیگر قطعی البطلان است. ای لیس كل انسان كاتب بالا مكان.

^۱ استاد سبحانی (حفظه الله)

اینیک قضیه کلی است که اگر يك طرف قضیه قطعیو ضروری شد طرف دیگر قطعی البطلان است مثل:الله ربنا و ...

۲-دائمه الصدق باشد فی جمیع الازمان: زید انسان والانسان ناطق بالامكان فی جمیع الازمان.

۳-کلیه الصدق فی جمیع الاحوال: کل انسان ناطق سوا کان ناطقا او نائما او ماشیا و ...^۱

۴-(که مورد بحث ما است) ای یکون المحمول عرضا للموضوع: و آن ۳ تای دیگر مهم نیست بلکه به عنوان مقدمه است. و هذا المراد بكون المحمول ذاتی الموضوع. شیخالرئیس این مطلب را در دو کلمه جمع کره و می فرماید:«الذاتی عبارة ان یکون الموضوع داخلا فی حد المحمول. شیخ مثال می زند: الانف افطس.(کسی که دماغش پهن باشد) می گوید: افطس بالنسبه الی الانف ذاتی.(علت)بخاطر اینکه اگر بخواهیم افطس را تعریف کنیم باید انف را در تعریف او اخذ کنیم (این مثال به خاطر روشن شدن مطلب است مثال خوبی نیست).

برای روشن شدن مطلب ما چند مثال را یاد آور می شویم: العدد اما زوج او فرد.(علت)لان الموضوع داخل فی حد المحمول. اگر بخواهیم زوج و فرد را تفسیر کنیم ناچاریم باید عدد را در تعریف آن بیاوریم. الزوج هو عدد الذی ینقسم الی اثنین متساویین.الفرد هو العدد الذی لا ینقسم الی اثنین متساویین. قضیه که در مثال است اینکه موضوع داخل در حد محمول است.

مثال بالاتر و فلسفی:الموجود اما عالم او ممکن.این محمولی که قضیه منفصله است،نسبت به موضوع عرض ذاتی است(علت)زیرا واجب را اگر بخواهیم تفسیر کنیم ناچاریم باید موجود

^۱ این دو مثال روشن است نیاز به توضیح ندارد کمی دقت کنید.

را در آن اخذ کنیم و همچنین اگر ممکن را بخواهیم تفسیر کنیم باید لابد موجود را در آن اخذ کنیم.

مثال بالاتر: الموجود اما واجب او ممکن، والممكن اما جوهر او عرض والجوهر اما عرض او نفس او جسم او صورته. والعرض اما کم او کیف... الخ. همه این محمولها نسبت به موجود عوض ذاتی است (علت) هر کدام از این محمولها را بخواهیم تعریف کنیم ناچاریم موضوع را در آن اخذ کنیم.

بعد شیخ الرئيس يك کلمه دیگر هم در تعریف آن اضافه کرده «او ما یقومه» گاهی موضوع داخل در محمول نیست مقومات زیرین آن داخل در محمول است. در شفا مثال های از علوم طبیعی می زند که به جای بحث همه آن مثالها نیست. می توانید در کتاب شفا ص ۱۷۰ مراجعه فرمائید. (که در این جلسه امکان پذیر نیست).

اما مثال های از علوم اعتباری (به خاطر تقریب ذهن):

۱- الفاعل مرفوع. مرفوع نسبت به فاعل عرض ذاتی است در حالیکه فاعل در تعریف مرفوع اخذ نمی شود. گفته می شود: المرفوع ما هو؟ هو الفاعل. هو اسم للکان و خبر للان زیرا فاعل گاهی مرفوع است و گاهی اسم کان. گاهی خبر ان. بلکه معروض آن که کلمه باشد داخل در تعریف مرفوع است.

۲- فعل الماضي مبنی. زیرا فعل ماضی در تعریف مبنی داخل نیست بلکه فعل ماضی جنس دارد و جنس آن کلمه است. و آن جنس داخل در تعریف مبنی است.

۳- گاهی معروض الجنس داخل است. مثال: المفعول المطلق منصوب. در تحت منصوب، مطلق داخل نیست؛ جنس آن هم داخل نیست و آن مطلق المفعول باشد. بلکه معروض الجنس که همان کلمه باشد، داخل است.

خلاصه: پس گاهی خود موضوع داخل در حد محمول نیست، بلکه زیر مجموعه آن داخل است. زیرمجموعه گاهی معروض است و گاهی جنس است و گاهی جنس المعروض است (مثال های آن گذشت).

این خلاصه بود از تفسیر ذاتی که قدما کردند.

ثم کلمه الاهیة تمام را ما خواندیم: مربوط است به علوم ریاضی و طبیعی اما در علوم اعتباری^۱ که ما هستیم (میزان غرض است) هر مسئله که غرض را تامین کند، آن جز علم است و هرچه که غرض علم را تامین نکند آن خارج از علم و جز علم نیست مثلاً در علم نحو می خواهیم اعراب کلمه را بفهمیم. مثل اینکه مد به یا مد به در اعراب دخالت ندارند بلکه در صحت دخالت دارد.

^۱ این علوم که می خوانیم مثل نحو، صرف، معانی و بیان، فقه و... همه اعتباری است.

جلسه (۳) ۸۵/۸/۲۰

بسمه تعالی

مرحوم خراسانی در امر اول به ۷ مطلب اشاره کردند. چهار مطلب مربوط به مطلق علم است و سه مطلب دیگر مربوط به علم اصول؛ مطلب اول راجع به تفسیر عرض ذاتی بود. عرض ذاتی را مرحوم خراسانی و محقق نائینی و متاخرین به گونه ای تعبیر کرده اند که: عرض ذاتی آن است که در عروضش واسطه نخواهد. ولی قدما می گویند؛ موضوع یا مقومات آن در حد محمول اخذ بشود عرض ذاتی است. از اینجا معلوم می شود که

محمولات علم یا محمولات مسائل باید مساوی با موضوعات علم باشند. يك نوع تناقض بین اینها باشد(علت) به جهت اینکه موضوع جر علل وجودی محمولات هستند؛ زیرا چیزی که در حد محمول داخل شد در حقیقت علت آن محمول است.^۱

الجهه الثانيه: (بحث امروز)

اشتهر بين المتأخرين «ان نسبة موضوعات العلوم الى موضوعات المسائل نسبة الكل الى افراده والطبيعي الى مصاديقه» آقای آخوند این جمله را گفته و رد شده که نسبت موضوعات علوم با موضوعات مسائل چه نسبتی است؟ ما در اسنجا مثال های از علوم اعتباری، حقیقی، فلسفی می زنیم تا مطلب روشن شود.

مثال از علوم اعتباری: مثلا علم نحو موضوعش کلمه و کلام است؛ موضوعات مسائل آن عبارت است از: فاعل، مفعول، مضاف الیه. گفته می شود: کل فاعل مرفوع و کل مفعول منصوب و کل مضاف الیه مجرور. بحث در این است نسبت موضوع علم نحو که کلمه و کلام است با موضوعات مسائل آن که فاعل و مفعول و مضاف الیه باشد، چه نسبتی است؟ آقایان می گویند که نسبت آن مانند نسبت طبیعی به افرادش هست مثل نسبت انسان به زید. (یعنی موضوعات علم کلی است در حالی که موضوعات مسائل جزئی). زیرا موضوع علم نحو، کلمه است و موضوع مسئله فاعل، والفاعل جزئی و الکلمه کلی (این مثال مربوط بود به علم اعتباری).

مثال از علوم طبیعی: اما در علوم طبیعی هم، چنین است. مثلا در علم حساب موضوع آن عدد و کم متصل است می گوئیم که زوایای يك مثلث مساوی با دو زوایای قائمه است؛ موضوع مثلث است و نسبت آن به کم متصل که مسائل آن است؛ نسبة الكل الى افراده است. کم متصل، کلی است و مثلث جزئی (البته جزئی حقیقی نیست بلکه جزئی اضافی است). عین این مسئله در حساب است و جاهای دیگر...

^۱ (جای بحث مفصل آن اینجا نیست) مرحوم سبزواری در منطق بابی دارد به نام باب ملاحظه الحمل و البرهان، اگر آنجا را مطالعه کنید این مطلب کامل می شود.

مثال از فلسفه: مثلا در فرد اعلی؛ الموضوع بماهو موجود است؛ یکی از مسائل آن؛ کل ممکن فهو زوج ترکیبی له ماهیه و وجود. موضوع، موجود است اما موضوع مسئله، ممکن است؛ ممکن نسبتش به موجود، نسبه الفرد الى الطبیعی و المصادق الى الکلی است.

و آورد سیدنا الاستاد (امام) علی المحقق الخراسانی

امام در این ضابطه اشکال کرده و می فرماید: این ضابطه در بسیاری از علوم درست نیست. در علوم عقلیه و در بعضی از علوم حقیقی درست است. ولی قاعده، کلی نیست. بعد حضرت امام سه مثال می زنند: مثالی از علم جغرافیا، علم هیئت، علم عرفان و می گوید: نسبت دادن در این علوم، نسبت کلی به فرد نیست؛ بلکه نسبه الکلی الى الجز است. مثل نسبت انسان به زید. ایشان معتقد است که در این سه علم این ضابطه به هم خورده. یعنی نسبت علم نسبت به موضوعات مسائل از قبیل کلی به فرد نیست بلکه از قبیل کل و جز است. مثلا علم جغرافیا موضوعش قارات خمس است یا به قول قدیمی ها عوالم سبعه است. این قارات خمس موضوع علم جغرافیا است. مثلا در جغرافیای ایران بحث می کنید یا جغرافیای قدیمی یا اقتصادی یا اجتماعی؛ نسبت ایران به این قارات خمس، نسبه الجز الى الكل است. اما قارات خمس نسبتش به ایران نسبت کل به جز است. قارات خمس در خارج متحقق شده و وقتی تحقق پیدا کرد می شود جزئی (اجزائش یکی ایران است دومی عراق است سومی هند و...) نسبت ایران به قارات، نسبت کلی به جزء نیست بلکه نسبت جزء به کل است.

بعد می فرماید: در علم هیئت هم این ضابطه نقض می شود: علم هیئت موضوعش کواکب است. «الکواکب المتحققه فی الفضاء» مثلا شما درباره ماه صحبت می کنید؛ نسبت ماه به این کواکب نسبت کلی به جزئی نیست بلکه نسبه الجزئی الى الکلی است. چونکه کواکب موجود شده؛ وقتی کواکب تحقق پیدا کرد، مجموعش موضوع علم هیئت است؛ این تکه نسبتش به مجموع نسبتش از قبیل جزء به کل می شود.

بعد يك مثال از علم عرفان می زند که از بحث ما بیرون است؛ واگذار می کنیم به اهلش.

یلاحظ علیه: (ای فرمایش امام)

فرمایش ایشان علی وجه صحیح است و اما علی وجه قابل ملاحظه است.

اگر همین طور که می فرمایند که موضوع علم جغرافیا، قارات خمس باشد؛ درست است. و اما اگر بگوئیم علم جغرافیا موضوعش قارات خمس نباشد بلکه احوال القارات الخمس المختلفه باشد. حالات مثل: کم آبی، پر آبی، سرما و گرما، جبال و... حالات ایران می شود جزئی؛ احوالش می شود کلی.

اتفاقا در کتاب ابجد العلوم که مساوی هر علمی را آورده جغرافیا را چنین تعریف می کند: «علم يعرف به على احوال الاقاليم السبعه الواقعه في الربع المسكون من كره الارض و عروض البلدان الواقعه فيها و اطوالها و عدد مدنها و جبالها و براريها و انهارها الى غير ذلك من احوال الربع المعمور»^۱.

بنابراین موضوع علم جغرافیا خود این قارات نیست، ذات عوالم نیست.^۲ جغرافیا در زمین شناسی بحث نمی کند. بلکه در احوال و عوارض قارات بحث می کند. مثلا چند تا شهر داریم، چند تا کاخ داریم و...

عین این اشکال در علم هیئت است. اگر بگوئیم موضوع آن کواکب است، حرف ایشان درست است و اما اگر نه بگوئیم که بحث علم هیئت در کیفیات کواکب است نه خود کواکب. مثل قرب، بعد، خسوف، کسوف، فواصل آن و ... درست نیست. (تایید) زیرا در ابجد العلوم علم هیئت را چنین تعریف می کند: «علم يعرف منه احوال الاجرام البسيطة العلويه والسفليه و اشكالها و اوضاعها و مقاديرها و ابعادها»^۳.

^۱ ابجد العلوم، ج ۲، ص ۱۲ الی ۱۳.

^۲ حالات عوالم دیگر (یعنی زمین شناسی) است.

^۳ ابجد العلوم، ج ۲، ص ۵۷۶

والذی یجب ان یقال: این است که چرا آقای آخوند چنین چیزی را گفته است؟ (ان نسبه موضوعات العلوم الی موضوعات المسائل نسبه الکلی الی افراد والطبیعی الی مصادیق). انگیزه آنها از طرح این ضابطه چه بوده؟ انگیزه در اینجا مخفی است.

چون قدماء آمدند عرض ذاتی را تعریف کردند به: «انه ما یعرض للشیء اما بلا واسطه او بواسطه امر مساو للمحمول». (این منافات ندارد با اینکه گفتیم که موضوع در حد محمول اخذ بشود. نتیجه اش این می شود: العرض الذاتی ما یعرض الموضوع بلا واسطه (کالتعجب بالنسبه الی الانسان) او لواسطه امر مساو (کالضحک یعرض للانسان بواسطه التعجب). و حال آنکه هیچگاه محمولات مسائل با موضوعات علم مساوی نیست بلکه با موضوع مسئله مساوی است به تعبیر واضح تر محمول مسائل بر موضوع علم عارض می شود اما بواسطه امر اخص. موضوع علم نحو کلمه و کلام است و موضوع مسئله. کل فاعل است با کلمه و کلام مساوی نیست بلکه اخص است. در علم هندسه موضوع، کم متصل است، محمول، مساوی است ولی مساوی عارض می شود بر کم منفصل، کم منفصل به واسطه یک امر اخص و آن مثلثیت می باشد، مثلث نسبت به کم متصل، اخص است. زیرا کم متصل گاهی مثلث است گاهی مربع و گاهی مخمس و ...

چون چنین اشکالی بود آقای آخوند و دیگران آمدند جواب دادند «ان نسبه موضوعات العلوم الی موضوعات المسائل نسبه الطبیعی الی افراده والکلی الی مصادیق». موضوعات مسائل عین موضوعات علم است. تفاوتش کلی و فرد و عام و خاص است. ولو مفهوما مختلف است.

این حاصل انگیزه آخوند از طرح این مطلب بود.

تخلص من اول الدرس الی هنا، ثلاثه مطالب:

۱- الجهه الثانيه نسبه موضوعات العلوم الی موضوعات المسائل، نسبه الطبیعی الی افراده و الکلی مصادیق. اختلاف مفهومی دارند ولی در مصداق یکی هستند.

۲- حضرت استاد(امام) می فرمودند: این قاعده در علم هیئت، جغرافیا و عرفان درست نیست. بلکه نسبت موضوعات مسائل به موضوع علم، نسبت جزء و کل است.

۳- این نقض را ما جواب دادیم به اینکه: موضوع، ذاتی اینها نیست بلکه موضوع، خصوصیات و ویژگی های اینها است.

۴- انگیزه این ظابطه چیست؟ مفصلاً گذشت. (دقت کنید).

جلسه (۴) ۸۵/۸/۲۱

بسمه تعالی

الجهه الثالثه فی لزوم وجود الموضوع للعلوم:

همانطور که قبلاً عرض شد که آقای آخوند در امر اول از ۷ مطلب سخن می گوید. ۴ تا از آن مربوط است به مطلق علوم و ۳ تا مربوط است به علم اصول. اولی مربوط بود به عرض ذاتی و عرض غریب؛ دومی راجع به این بود که موضوعات مسائل اخص است از موضوع علم و حال آن که واسطه باید مساوی باشد. الجهه الثالثه هل يجب ان يكون لكل علم موضوع او لا؟ است که امروز بحث می کنیم
ها هنا اقوال ثلاثه:

القول الاول: (نظريه قدماء) اینکه هر علم موضوع می خواهد.

لذا گفتند: «موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه» که همان محمولات مسائل باشد.

القول الثانی: (مختار حضرت امام) اینکه موضوع لازم نیست. اگر عده از مسائل ولو به صورت پراکنده اگر تامین کننده غرض شد، آن موضوع علم است.

القول الثالث: (قول علامه طباطبائی) فرق قائل شده بین علوم حقیقی و علوم اعتباری؛ علوم حقیقی که برهان بر میدارد (یعنی دلیل منتهی می شود یا به اجتماع نقضین یا به ارتفاع نقیضین) لذا گفته علوم حقیقی موضوع می خواهد اما علوم اعتباری تابع اعتبار معتبر است.

اما دلیل القول الاول: اینها يك دليل فلسفی اقامه کردند که آقای آخوند در کفایه اشاره می کنند. دلیل آن است که هر علمی غرضی دارد. مثلا علم نحو غرضش صیانه الکلام عن اللغو است؛ و علم صرف غرضی دارد و هکذا سایر العلوم. و این غرض و اثر واقع است. در علم فلسفه خواندیم: لا یصدر الواحد الا عن الواحد. (معلول واحد علت واحد لازم دارد). برهانش در فلسفه این است: هر معلولی که بخواهد از علتی سر بزند، باید يك تناسب و خصوصیتی بینهما باشد؛ و الا اگر معلول از يك علت سر بزند بدون رابطه؛ معنایش این است که آن یکون کل شیء علیه لکل شیء مثال: در شرب آب و رفع تشنگی ارتباطی است که بین خوردن نان و رفع تشنگی نیست. و همچنین بالعکس. لذا باید بین علت و معلول يك تناسبی باشد.

اگر معلول يك علت داشته باشد، يك خصوصیتی است بینهما. و اما يك معلول اگر دو علت داشته باشد، (ولو دو علت متناوب،^۱ نه قطعی) د این صورت باید این علت واحد، دو خصوصیت داشته باشد. فرض دو خصوصیت از بساطت خارج می کند.

اینجا هم می گویند: هر علمی که غرض واحد دارد، حتما يك علتی دارد: (الجامع بین موضوعات المسائل) موضوعات مسائل، جامع و مقسم در این غرض است. پس معلول واحد یعنی غرض، علت واحد می خواهد و علت واحد موضوع علم است؛ و آن الجامع بین موضوعات مسائل است. کلمه جامع است بین موضوعات مسائل، کل فاعل، کل مفعول، کل

^۱گاهی این و گاهی آن

مضاف الیه و الا اگر علت نداشته باشد می شود معلول بلاعت. اگر علت داشته باشد و متعدد باشد یلزم که از واحد بودن خارج بشود. چون دو علت مستلزم دو خصوصیت است و این از وحدت بیرون می آید. این حاصل ادله کسانی است که می گویند: یجب ان یکون لکل علم موضوعا.

حضرت امام دو اشکال خوبی نسبت به این برهان دارند:^۱

اشکال اول: می فرمایند: حفظت شیئا و غابت عنك اشیاء. این قاعده الواحد، قاعده خوبی است ولی جایش اینجا نیست. قاعده الواحد چه در ناحیه علت و چه در ناحیه معلول، یختص بالبسیط من جمیع الجهات کالعقل الاول علاوه بر اینکه نقض اول وجود است؛ ماهین ندارد انی الوجود است؛ عقل اول باید علت واحد داشته باشد والا اگر عقل اول دو علت داشته باشد ولو متناوب (اگر از علت اول سر زده دارای يك خصوصیت است و اگر از علت دوم سر خواهد زد خصوصیت دیگر، یلزم ان یکون ما فرضناه بسیطا ان یکون مرکبا. اگر این قاعده درست باشد مال معلولی است که من جمیع الجهات بسیط باشد و ترکیب در آن متصور نشود. اما ترکیبی از وجود و ماهیت بنا بر اینکه عقل اول وجود خالص است و ماهیت هم ندارد اما وجود امکانی است و اما این غرض های که شما برای علوم فرض کردید، واحد شخصی نیست بلکه واحد نوعی است. مثلا نواسخ (حروف مشبیه، افعال ناقصه، افعال مقاربه) یم غرض و آثاری بر آنها بار است که این آثار به باب دیگر مثل باب حال و باب تمیز، بار نمی شود؛ زیرا غرض از نواسخ فهمیدن حال مبتدا و خبر است به خلاف باب حال که غرض در آن عبارت است از اینکه: اگر از کیفیت چیزی بحث شد، باید آن را منصوب بخوانید. این غرض، غرض واحد نوعی است نه غرض واحد شخصی و همچنین علم فیزیک، علم شیمی و...

پس اجرای این قاعده در این علوم (خواه علوم طبیعی، خواه علوم اعتباری) بی موضوع است.

^۱ در تهذیب الاصول است اما جدا نیست من جدا می کنم.

اشکال دوم: چون که غرض واحد است، کشف می کنیم که موضوع واحد هم هست و آن عبارت است از: القدر المشترك بين موضوعات المسائل.^۱

تم الكلام حول القول الاول که گفته شد (يجب ان يكون لكل علم موضوعا).

استدل بالقول الثاني: (که علم موضوع نمی خواهد)

هر علمی روز اول و دوم يك مسئله هست؛ کم کم تحقیق و بررسی کردند، بیشتر شد به حدی که يك غرضی را تامین کرد. و الا عقلاء روز اول بیاید بگویند این ستون موضوع است واجتمعوا که در عوارض ذاتیه این موضوع ما بحث می کنیم؛ چنین نبوده است. ارسطو در منطق می گوید: علم منطق روز اول با چنین گستردگی نبود؛ روز اول يك مسئله، دو مسئله بیشتر نبود ما خودمان آمدیم تحقیق و بررسی کردیم و گسترش دادیم. ایشان مثال از علم جغرافیا می زند به اینکه روز اول هر کس نسبت به منطقه و محل خودش آگاهی داشت بعد در مرور زمان گردش گری و سیاحت زیاد شد و گسترش پیدا کرد تبدیل شد به علم جغرافیا.

این نظریه (حضرت امام) خوب است ولی نظریه شوم حاکم بر آن است. که می گفت: علوم حقیقی چون برهان بردار است باید موضوع داشته باشد و علوم اعتباریه را گفتیم که برهان بردار نیست و تابع اعتبار معتبر. لذا موضوع نمی خواهد. والا اگر این را قبول نکنیم دچار اجتماع نقیضین یا ارتفاع نقیضین می شویم. (دقت کنید).

اگر نظر سوم را قبول کنیم هم نظر اول را قبول کردیم و هم نظریه دوم را.

^۱ اشکال در تهذیب الاصول مفصلاً آمده است اینجا فقط اشاره شد. راجع فتامل.

جلسه (۵) ۸۵/۸/۲۲

بسمه تعالی

آیا علمی که از علم دیگر جدا می شود، سبب تمایز آن چیست؟ چرا ما علم نحو و صرف را دو تا علم شمردیم؟ در اینجا چهار قول است:

۱- القول الاول: تمایز العلوم بتمایز الاغراض (قول محقق خراسانی)؛

۲- القول الثاني: تمایز العلوم بتمایز الموضوعات (قول مشهور)؛

۳- القول الثالث: تمایز العلوم بالجهه الجامعه بين محمولات المسائل. (قول آقای بروجردی)؛

۴- القول الرابع: تمایز العلوم بانفسها و ذواتها (قول امام)؛

اما القول الاول: ایشان می فرماید: هر علمی دارای غرضی است که این غرض آن علم را از علوم دیگر متمایز می سازد. مثلا علم نحو یترب بصیانه الکلام عن اللغو (از نظر اعراب و

بنا) در حالی که غرض که بر علم صرف مترتب است، شناسای صحیح از معتل است. این دو غرض سبب شده است که مسائل آن بشود دو علم. و الا اگر غرض را کنار بگذاریم و بگوئیم که تمایز علوم به موضوعات است کما اینکه مشهور قائل بودند؛ یا تمایز العلوم بالمحمولات است که مرحوم بروجردی می فرمودند، باید هر مسئله ای يك علم بشود. مثلاً كل مفعول منصوب بشود يك علم و كل فاعل مرفوع بشود علم دیگر. (علت) چون موضوعاتش دو تا و محمولاتش هم دو تا است. و حا آنکه شما حاضر نیستید این دو تا را دو علم بدانید (علت) چون غرض واحد است.

یلاحظ علیه بوجه ثلاثه:

اولاً: در این مسئله ای که فرمودند، ادعای کلی، کار خیلی مشکلی است؛ زیرا فرمایش آقای آخوند در علوم ای است که تباین موضوعی دارند. مثلاً علم طب با علم گیاه شناسی؛ یکی در انسان حیوان ناطق بحث می کند و دیگری در جسم نامی. اصلاً نوبت به تمایز اغراض نمی رسد؛ زیرا این دو علم از اول متباین بودند.

ثانیاً: فرمایش ایشان اگر صحیح باشد، باید در علوم ای باشد که وحدت موضوعی دارند. مانند؛ علم نحو و صرف ولو اینکه غرضاً مختلف اند. (که ظاهراً کلام ایشان صحیح است). ولی در همین جا هم می شود اشکال کرد. و آن اینکه: چرا غرض مترتب بر علم نحو غیر از غرض مترتب در علم صرف است؟ ناچار معلوم می شود يك تفاوت های جوهری بین دو تا علم هست که غرض متعدد شد.

ثالثاً: اشکال سوم مال حضرت امام است. غرض دو تا است که آیا غرض، غرض مدون است یا غرض معلم. هر کدام باشد رتبه غرض مدون متاخر از علم است، علم زاینده این غرض است بهتر است بگوئیم که خود علم ها يك نوع تمایز دارند گاهی غرض، غرض مدون است گاهی غرض، غرض تعلیم.

اما القول الثانی: (تمایز العلوم بتمایز الموضوعات). این مطلب از اول معلوم است که موضوعات چون مختلف است؛ علوم هم مختلف است علم النبات داریم و علم النفس. چون

دیدند در ادبیات عرب گیر می کنند و ادبیات عرب موضوعش کلمه و کلام است و ۱۴ تا علم بر این کلمه و کلام درست شده است. (مفتاح العلوم سکاکي را بگیريد و ۱۴ علم روی کلمه و کلام درست شده است). چون گیر کردند گفتند: تمایز العلوم بتمایز الحیثیات. بعد در علم و نحو و صرف و مهمانی و الاعراب و البناء، موضوع علم نحو است و من حیث الصحه و اعتلال، موضوع علم صرف.

یلاحظ علیه: این کلام ایشان در جای تمایز العلوم بتمایز الموضوعات باشد مانند: علم منطق و علم النفس خوب است ولی در جاهای که موضوع یکی است چه کار می کنید. مانند: نحو و صرف و...

اشکال اینکه: این حیثیت را که تمایز علم نحو و صرف را به آن دانستید و حال آنکه موضوعاتشان یکی است از کجا در آوردید؟ چون اگر چشم اندازی در علم نحو و صرف بیندازیم. الکلمه و الکلام من حیث الصحه و الاعتلال موضوع لعلم الصرف. الکلمه و الکلام من حیث الاعراب و البناء موضوع لعلم النحو. سوال؛ این حیثیت ها را از کجا در آوردید؟ می گوئیم نگاه کردم به علم نحو از اول تا آخر که همه این مسائل را يك نخی جمع کرده است و آن نخ عبارت است از: (من حیث الاعراب والبناء). همچنین نگاه کردم يك نخ دیگر این مسائل را جمع کرده است و آن عبارت است از: (من حیث الصحه و الاعتدال). اگر چنین است، خود این علوم در مرتبه قبل تمایز دارند؛ دگر نیازی به حیثیت شما نیست و این حیثیت شما انتزاع کردید.

اما القول الثالث: (تمایز العلوم بالجمله الجامعه بين محمولات المسائل). انسان اگر هر علمی را مطالعه کند، آن علم دارای جهت جامعه است که این جهت در علوم دیگر نیست. این جهت جامعه را از نسبت محمولات انتزاع می کنیم. مثلاً جهت جامعه علم نحو غیر از جهت جامعه علم صرف است. این جهت جامعه از نسبت محمولات الی موضوعاتها به دست می آید. محمولی در کلمه و کلام که در علم نحو است غیر از محمولی است که در علم صرف است.

يلاحظ عليه:

این مطلب، مطلب خوبی است. ولی قول سوم نیست. زیرا این جهت جامعه یا قائم به موضوعات است یا قائم به محمولات است یا قائم به نسبت. باید ایشان یکی از اینها را انتخاب کنید. از این سه حالت بیرون نیست. و نظر جدید نیست. تم الکلام فی الجهة الثالثة.

جلسه (۶) ۸۵/۸/۲۳

بسمه تعالی

القول الرابع قول سيد الاستاذ:

ایشان می فرمایند که مسائل هر علمی از علم دیگر بالذات جدا است، سنخ مسائل هر علم غیر از سنخ مسائل علم دیگر است. گاهی می گوئیم بالموضوع، گاهی بالعرض، گاهی بالجهه الجامعه بین مسائل هذا العلم. مثلا مسائل علم نحو غیر از مسائل علم عروض است. در علم عروض اوزان را می خواهیم بشناسیم در حالی که در علم نحو مسائل چگونه سخن گفتن را. بعد ایشان يك ان قلت می گویند:

ان قلت: بعضی از مسائل داریم که مشترك است مثلا الامر للوجوب، مشترك بين العلم الاصول و العلم اللغه. در این گونه موارد چه کار می کنید؟

قلت: ایشان می فرماید: آنجا در اقلیت است. اکثریت است. اکثریت مسائل هر علم بالذات جدا از مسائل دیگر است؛ زیرا يك یا دو مسئله که میان يك علم و دو علم مشترك باشد، ضرر به اختلاف ذاتی مسائل نمی زند.

خدمت استاد عرض می کنیم که این فرمایش شما يك عصاره گیری از دو قول است. سوال می کنیم چرا مسائل علم نحو از مسائل علم صرف جدا است؟ و تمایزشان چیست؟ این یا اختلاف در موضوع دارند(بر می گردد به قول دوم) یا اختلاف در محمول دارند(بر می گردد به قول مرحوم بروجردی) اگر چنین باشد، و هذا ليس قولاً رابعاً مستقلاً بل عصاره للقولین المتأخرین.

نظر استاد: (آقای سبحانی حفظه الله) ما هم قول خامس نداریم؛ می گوئیم که گاهی تمایز با موضوعات است؛ اگر واقعا موضوعشان متمایز باشد. و اما اگر موضوع واحد باشد مانند

کلمه و کلام نسبت به علوم عرضی، در آنجا می گوئیم التمايز بالمحمولات او بالجھه الجامعه بين مسائل هذا العلم والجھه الجامعه بيم مسائل ذالك العلم. (اسن نظريه ما است و از اين نظر تا حال عدول نکردیم). تم الکلام في الجھه الرابع.

وارد سه مطلب ديگر می شويم که مربوط به علم اصول است:

الجھه الخامسه ما هو الموضوع لعلم الاصول؟

در اينجا نظرياتی است:

القول الاول؟ موضوع علم اصول، ادله است. (مرحوم نراقی و مرحوم فصول نظرش ادله است) (البته ذات ادله) ولی صاحب قونين ادله باقيد بغير دليله را موضوع علم اصول می داند. شيخ انصاری هم تا حدی اين نظريه را پذيرفته ؛ می گويد: موضوع علم اصول ادله است. اشکال:

اولين اشکالی که بر اين نظريه شده، عبارت از اين است که مشا بايد عوارض موضوع بحث کنيد نه از وجود موضوع؛ در هر علمی وجود موضوع مسلم گرفته می شود، بعدا در عوارضش بحث می کنند و الا اگر وجود موضوع را بحث کنيد، اين بحث، بحث از مسائل نيست بلکه بحث از مبادی (مبادی تصويريه و تصديقيه) موضوع است.

مثال از علم نحو: مثلا در علم نحو می گوئيم که: ضرب فعل ماض، در اينجا ضرب را که موضوع است مسلم گرفتيم درباره فعل ماض که از عوارض موضوع است بحث می کنيم. و اما آيا ضرب يا کلمه و کلام در خارج است يا نه ، اين مربوط به علم نحو نيست بلکه از مبادی است.

مثال از علم کلام: علم کلام را چنين تعريف می کنند: «علم يبحث عن صفات الواجب و احواله». ول در علم کلام از وجود صانع بحث می کنند در حالی که بحث از وجود صانع بحث از مبادی است. متکلم خدا را مسلم گرفته در صفات و احوالش بحث می کند. افعال و ثقات صانع مسئله ای کلاميه نيست بايد در حد اعلى يعنى الهيات بمعنى الاعم ثابت کنيم و بگوئيم: الموجود اما واجب او ممکن.

بناء علی هذا؛ مسائل کل علم ما یبحث عن عوارض الموضوع لا عن وجود الموضوع. اذا علمت هذه المقدمة؛ اولین اشکال این است؛ شما می گوئید موضوع علم اصول ادله است، شما که در علم اصول از عوارض دلیل بحث نمی کنید بلکه از وجود دلیل بحث می کنید. مثلاً هل الخبر الواحد حجه؛ هل الاجماع دلیل؛ هل ظواهر الكتاب دلیل. تمام بحثهای شما از عوارض نیست. بلکه بحث از وجود موضوع علم است و حال آنکه بحث از وجود، بحث عن المبادی و ليس بحثاً عن المسائل.

جواب این اشکال را شیخ انصاری در فرائد (بحث حجیت خبر واحد) گفته است؛ اول باید جواب شیخ را بفهمیم و بعد ببینیم که اشکال آقای آخوند در اول چیست. من (شیخ) کاری می کنم که بحث از مبادی نشود بلکه بحث از عوارض شود و آن این است: سنت پیامبر قطعی است ولی بحث در مبادی است. بحث در این است که: هل السنه التي تركها النبي تثبت بخبر الواحد (مثلاً زراره)؟ (این بحث در عوارض شد نه مبادی). پس اصل سنت (که موضوع است) قطعی و از مسلمات است ولی بحث ثبوت و عدم ثبوت آن بواسطه خبر واحد، بحث ا عوارض موضوع است.

ثم ان محقق الخراسانی استشكل علی هذا الجواب:

صاحب کفایه بر شیخ در کفایه اشکال کرده است و می فرماید: مراد شما از این سنت که گفتید قطعی است آیا مراد شما، سنت محکی (قول، فعل، تقریر معصوم) است یا مراد شما اعم از محکی و حاکمی (قول زراره) است؟ اگر بگوئید مراد ما از سنت محکی است؛ (دو شق پیدا می کند) دو شق عبارت است از اینک: آیا مراد شما از ثبوت، ثبوت واقعی است یا ثبوت تعبدی؟ (واقعی و تعبدی دو شقند از فرض اول) ای اگر مراد از سنت محکی باشد (اینکه (مراد از ثبوت، ثبوت واقعی باشد) بحث از عوارض نیست؛ بلکه بحث از وجود موضوع است. و اگر بگوئید مراد من (شیخ) از ثبوت، ثبوت واقعی نیست، بلکه ثبوت تعبدی^۱ است، این از عوارض سنت واقعی نیست بلکه بحث از عوارض حاکمی است. لذا این سوال

^۱مراد از تعبدی اینکه: آیا حاکمی حجت است یا حجت نیست؟

پیش می آید که قول حاکی حجت است یا نیست؟ و حال آنکه گفتید مراد من از سنت، سنت واقعی است. و اما اگر بگوئید مراد من از سنت، اعم از حاکی و محکی است، آخوند می فرماید: اشکال قبلی ما مرتفع است. در این صورت بحث از وجود موضوع نیست بلکه از عوارض موضوع است. در اینجا حق با شما است زیرا اصل موضوع مسلم است. (زراره آمد و گفت...).

اشکال در جای دیگر پیدا می شود؛ چون خیلی از مسائل داریم که دور حاکی و محکی نمی گردند. مثلا هل الامر للموجب أولا؟ هل الامر للتراخي أولا؟ هل الامر للفور أولا؟ تمام اینها مربوط است به علم لغت؛ کار به سنت ندارد چه سنت حاکی و چه محکی.

این حاصل فرمایش و اشکال صاحب کفایه بود بر مرحوم شیخ.
یلاحظ علیه:

همین طور که شما (آخوند) خودتان را در شق دوم (حق را با شیخ دانستید) خلع سلاح کردید. ما اینجا شما را خلع سلاح می کنیم. و آن این است که: شما گفتید که عرض ذاتی کدام است؟ و آن عبارت است از اینکه: (بین عارض و معروض واسطه در عروض نباشد؛ اگر واسطه شد، اشکال ندارد). يك عارض و معروض واسطه در عروض نباشد؛ اگر واسطه شد، اشکال ندارد). يك عارض و معروض واسطه در عروض نباشد؛ اگر واسطه شد، اشکال ندارد). يك عارض داریم به نام حاکی (المراد احد الامرین) بحث کردیم الامر للموجب، الامر للفور و ... اینجا واسطه شد. قبلا ظهور کلمات پیامبر در وجوب، ثابت بشود (علت) پیامبر کلامش عربی است. والكلام العربی من مصادیق هذه القاعدة العربیه (ای الامر للموجب و ... قطعاً اگر این را ثابت کردیم به واسطه قول لغوی، کلام پیامبر که همان حاکی است، ظهور پیدا می کند در وجوب. این ظهور عارض کلام پیامبر می شود به واسطه هذه الواسطه) ای الضابطه الكلیه فی الامر انه للوجوب و الضابطه الكلیه فی النهی انه للحرمة).

بنابراین مانع ندارد بحث های ما کلی باشد مثل: هل الامر فی اللغة العرب للوجوب هل النهی فی اللغة العرب للحرمة ولی از این واسطه يك ظهور را استفاده می کنیم که آن ضابطه

در کلام پیامبر عارض می شود للحاکی. درست است که قاعده اعم است ولی از این قاعده
يك اخص عارض می شود بر کلام پیامبر؛ چه مانعی دارد؟.

۸۵/۸/۲۴

جلسه (۷)

بسمه تعالی

القول الثانی: موضوع علم الاصول هو الجھه الجامعه بین موضوعات المسائل. (قول آخوند)
مسائل علم اصول عبارت است از اینکه: الامر للوجوب، النهی للحرمة، اشتباه الامر والنهی
الخ. موضوع این مسائل جهت جامعه است.
در علم نحو مسائل آن خیلی روشن است مثل اینکه می گوئیم: الفاعل مرفوع. المفعول
منصوب. کل مضاف الیه مجرور. موضوع اینها کلمه و کلام است. از آقای آخوند سوال می

کنیم که اسم آن چیست می گوید: کلی می گویم؛ الجهة الجامعة (ای در علم نحو می دانم که موضوعش چیست ولی در علم اصول نمی دانم).

یلاحظ علیه:

جناب آقای آخوند، تمام بحث ها در مقام اثبات است نه در مقام ثبوت؛ همه می دانند موضوع هر علم عبارت است از: هو الجامع بین موضوعات المسائل. يك صفحه قبل هم خودتان گفتید: نسبة موضوع العلم بالنسبة الى موضوعات المسائل، نسبة الطبيعية الى افرادة و الكل الى مصاديقه. در حالی که در مقام اثبات بحث می کنید ولی می گوئید نمی دانم.

القول الثالث: قول المحقق البروجردی

ایشان می فرماید: از آن وقتی که علم اصول تاسیس شد، اولین رساله که اهل سنت در علم اصول نوشتند، (شافعی) به نام رساله، در شیعه هم از اصحاب امام کاظم و امام رضا هم کسانی هستند که رساله های در برخی از مسائل علم اصول نوشته اند. ایشان می فرماید: غرض از تالیف این کتاب ها، آموزش دادن طلبه به حجت در فقه است. از اینجا ایشان معتقد به این است که: موضوع علم الاصول، المحجة فی الفقه است. بعد ایشان می فرماید: موضوع علم عبارت است از: کل علم ما یبحث عن عوارضه الذاتیه. العارض الذاتیه علی قسمین: عارض خارجی و عارض تحلیلی.

مثال: در علم طبیعی غریب، بحث در این می کنند که: الجسم متحرك او ساکن. و گاهی از الوان و طعوم بحث می کنند، در اینجا بحث از عوارض خارجی موضوع است.

ولی گاهی بحث از عوارض خارجی نیست بلکه بحث از عوارض تحلیلی است.

مثال: در عالم عقل برای يك شیء عوارضی فکر می کنیم، که با زبان و بیان قابل درک نیست. در الهیات بمعنی الاعم موضوع، الموجود است؛ فیلسوف می داند که جهان هستی است. (در مقابل سوفسطائی منکر) الوجود الذی هو امر قطعی مسلم. بحثی از عوارض نیست. الوجود ینقسم الی واجب و ممکن، وجوب و امکان عارض بر وجود می شود؛ ولی عارضی است. به این عارض، عارض تحلیلی می گویند نه خارجی و ممکن را هم تقسیم

می کنند: والممكن اما جوهر او عرض و جوهر را هم تقسیم می کنند الى عقل و جسم و نفس و صوره و هیولی. تمام این تقسیمات از احوال تحلیلی وجود بما هو وجود است. احوال تحلیلی را کلمه اش را عوض کنید و بگوئید بحث در تعین و لا تعین است؛ هل الوجود يتعين بالوجوب و تاره يتعين بالامكان. این وجود در قالب وجوب است یا در قالب امکان، این وجود امکانی هم گاهی در قالب جوهر است و گاهی در قالب عرض. چه بگوئید عوارض تحلیلی یا تعینات وجود، چه بگوئید قالب. پس در فن اعلی اصل وجود مسلم است، تمام بحث های مربوط است به جنبه های تعینی (قالب گیری)؛ عوارض تحلیلی که در حقیقت، قالب قالب و تعین تعین پیدا می کند. همچنین که در فن اعلی چنین است، ایشان می فرماید: علم اصول هم از این قبیل است.

خداوند می داند که بندگان خود را لم يترك سدی (مارا رها نکرده) حتما برای ما احکامی را تشریع کرده و برای این احکام حجتی هست. والله على الناس حجه بعد الرسل. اصل حجت (که موضوع است) مسلم است (بینی و بین ربی حجج قطعیه) اگر حجت نباشد، خداوند نمی تواند روز قیامت از ما مسئولیت بخواهد. تمام بحث های ما راجع به عوارض تحلیلی موضوع است. آیا آن حجت که خدا گذاشته و رفته؛ آن حجت هل يتحلل و يتعیت بالخبر بالشهره الفتوائیه اولاً؟ بحث ما در اصل وجود حجت نیست؛ بلکه در تعین ها، تحلیل ها، ویژگیها و قالب ها است.

ان قلت: (اشکال امام اگر موضوع علم اصول، الحججه فی الفقه باشد، این تعین ها که هل يتعين الحججه بخبر الواحد اولاً؟، مسئله را وارونه می کند، نگوئید خبر الواحد حجه، بگوئید: الحججه خبر الواحد. (الحججه موضوع شود و خبر واحد از قبیل عوارض). این اشکال را امام کرد و آقای بروجرودی جواب داد و گفت:

قلت: بلی روح مسئله همین است که شما فرمودید؛ باید بگوئیم الحججه خبر الواحد، الحججه هی الشهره الفتوائیه،، برای اینکه برای متعلم همیشه آسان باشد، خاص را همیشه موضوع قرار می دهیم و عام را خبر.

عین این مسئله را در فن اعلی است نمی گویند: الموجود ما هی واجب الوجود؛ بلکه می گویند: الواجب الوجود موجود بالضرورة. همیشه اخص را موضوع قرار می دهند و عام را خبر.

اشکال دیگر از امام^۱ خیلی از جاه ها بحث ما در عوارض الحجه نیست؛ بلکه بحث در حجت است. (که برگشت بحث از مبادی باشد) مانند: آیا هل هناك ملازمه بین وجوب المقدمه و وجوب ذیها؟ هل هناك ملازمه بین وجود الشیء و حرمة ضده؟ در این جا ها بحث از عوارض موضوع نیست بلکه بحث از وجود موضوع است.

مرحوم آقای بروجردی نتوانسه این اشکال را جواب بدهد؛ لذا در تقریراتش فرموده: بحث از وجوب مقدمه، مسئله اصولیه نیست بلکه از مبادی احکام است. (چه مبادی تصویریه و تصدیقیه).

نظر استاد: (آقای سبحانی حفظه الله) هر قاعده که احکام و وظائف مکلفین را مشخص کند، آن مسئله ای اصولی است؛ چه این قواعد موضوع واحد داشته باشد یا نه، چه بحث از عوارض ادله یا تعینات الحجه باشد یا نباشد.

و من هنا یعلم: آن تعریف که آقای شهید صدر از علم اصول کردند که: هو (موضوع الاصول) العناصر المشتركه الصالحه للاستنباط. هم به همین نظر آقای مرحوم بروجردی بر میگردد و عباره اخری از الحجه فی الفقه است. قول مرحوم آقای بروجردی هم بر می گردد به: الادله الشرعیه؛ همه این نظرها روحشان یکی است. «عبارتنا شتی و حسنک واحد». اشکال بر همه وارد است.

الجهه السادسه ما هو تعریف علم الاصول؟

تعریف علم اصول: «هو العلم بالقواعد الممهده للاستنباط الاحکام الشرعیه.»

واورد علیه:

^۱البته این اشکال غیر از آن اشکالی است که امام به مرحوم بروجردی کرد و آقای بروجردی جواب دادند.

در اینکه تعریف شما جامع نیست، (علت) لان الفقيه تاره يستنبط الحكم الشرعى الواقعى و اخرى يستنبط الحكم الظاهرى. زیرا حکم ظاهرى، حکم شرعى نیست بلکه غالباً جنبه عذر دارد. چون چنین اشکالی وارد بود آقای آخوند فرمود: هو العلم بالقواعد الممهده...

جلسه (۸) ۸۵/۸/۲۷

بسمه تعالى

بحث در تعریف علم اصول است. آقای آخوند در تعریف يك مقدار اعمی است. گاهی می گوید، این تعاریف، تعاریف لفظی است و گاهی می گوید، شرح الاسم است. در ابتداء باید علم اصول را تعریف کنیم؛ پنج تعریف یا بیشتر برای علم اصول کرده اند:

۱- التعریف الاول، تعریف القدماء:

«هو العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحكام الشرعيه الفرعيه».^۱

اشکال بر تعریف قدماء:

همه جا علم اصول، مقدمه استنباط احکام شرعی نیست، گاهی حکم شرعی را استنباط می کند و گاهی معذر است؛ اگر سبب شود که حکم شرعی استنباط شود، (خواه حکم شرعی

^۱ص ۲۳. اوثق الوسائل، موسوی تبریزی، ص ۲۵۱. محاضرات الاصول، ج ۱، ص ۱۰۲ کفایه الاصول،

واقعی یا حکم شرعی ظاهری؛ تعریف قدما درست است، حکم شرعی واقعی مثل امارات، حکم شرعی ظاهری، مانند اصول علمیه شرعیه؛ براءت شرعی؛ همه اینها داخل در احکام شرعیه است. و گاهی اصلا حکم نیست کالبرائه العقلیه، این حکم نمی سازد بلکه عذر می تراشد، یا مانند ظن انسدادی (علی القول بالحکومه) در ظن انسدادی اگر مقدمات انسداد تمام باشد، يك نظر کشف است و يك نظر حکومت؛ اگر بگوئیم که نتیجه مقدمات انسداد این است که عقل بعد از مطالعه پنج مقدمه، کشف می کند که شرع مقدس، ظن را حجت کرده، بنا بر این مفاد ظن انسدادی حکم شرعی است. و اما اگر بگوئیم که بعد از مطالعه پنج مقدمه، عقل حاکم است که وظیفه تو فعلا عمل به این ظنون است، در این صورت، مفادش حکم شرعی نیست. بلکه حکم ظاهری است.

۲- التعریف الثانی، تعریف المحقق الخراسانی

«هو صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الاحكام الشرعيه اوالتي ينتهي اليها في مقام العمل».

مرحوم محقق خراسانی اشکالی را که در تعریف مشهور بود، رد کرده و فرمود: اوالتي ينتهي... که همان عذر باشد؛ زیرا براءت عقلی، حکم شرعی نیست؛ چون مجتهد به آن پناه می برد برای خود و مقلد عذر درست می کند. بنابراین هم ظن انسدادی (علی القول بالحکومه) و هم براءه العقلیه، در تعریف داخل می شود.

سوال: چرا محقق خراسانی فرمود: (يمكن)؟

جواب: برای اینکه در تعریف علم اصول داخل کند قواعدی را که ما حجت نمی دانیم ولی اهل سنت حجت می دانند؛ مانند قیاس، استحسان، و ... همه اینها ممکن است؛ ولی وقوع ندارد؛ جزء مباحث علم اصول است ولو اینکه در کتاب های اصولی ما اخیرا حذف شده است. ولی در کتاب های قدماء همه این قواعد، موجود است. مانند عده الاصول شیخ ،

والذریعه لسید المرتضی. ما (استاد سبحانی حفظه الله) هم در الوسیط همه این قواعد را آوردیم و بحث کردیم.

اشکال: بر محقق خراسانی

پس ایشان علم اصول را باید دو علم کنند چون ایشان فرمودند که تمایز العلوم بالاغراض است و تعدد غرض موجب تعدد علم است.

ان قلت: اگر چه در اینجا دو غرض است؛ ولی این دو غرض جامع دارد و به خاطر وجود جامع؛ این دو غرض مایه دو علم نمی شود بلکه مایه یک علم می شود.

قلت: اگر واقعا وجود جامع سبب وحدت می شود، پس علم نحو و صرف باید یک علم واحد باشد؛ چون بیا الغرضین، جامع است. غرض از علم صرف، صحت و اعتدال است و غرض از علم نحو، بنا و اعراب و جامعش این است که دو علم یک علم است (چرا؟) ریزا این دو علم، «صیانه اللسان والقلم عن الخطاء» است. و اگر وجود جامع سبب وحدت علم شود، باید تمام علوم، علم واحد باشند؛ خصوصا علم نحو و صرف؛ پس تعریف ایشان صحیح است تا حدی؛ ولی با مبنای ایشان (تعدد العلوم بتعدد الاغراض). نمی سازد و اگر از آن مبنا رفع ید کند، تعریف ایشان تعریف خوبی است.

اشکال دیگر بر محقق خراسانی

تعریف شما مانع نیست؛ علم رجال در این تعریف داخل است؛ زیرا با علم رجال ثقه بودن زراعه و ثقه بودن محمد بن مسلم را، ثابت و ثقه نبودن وهب ابن وهب را، دفع کنیم. پس در تعریف علم رجال هم می شود گفت: القواعد التي یکن ان تقع فی طریق استنباط الاحکام الشرعیه.

یمن الجواب: آقای آخوند می گوید: علم رجال، قواعد نیست؛ بلکه علم رجال مسائل جزئی است. اگر چه گاهی هم در علم رجال، قواعدی پیدا می شود؛ مثلا می گویند: اصحاب اجماع، مشایخ شان ثقه هستند؛ ولی غالبا علم رجال قضایای شخصییه هستند.

پس تعریف آقای آخوند يك اشکالی مبنای پیدا کرد و يك اشکال هم ما کردیم که علم رجال هم در تعریف شما داخل است؛ ولی دفع کردیم که علم رجال از مقوله قواعد نیست بلکه از قضایای شخصیه است.

۳- التعریف الثالث: تعریف المحقق النائینی

العلم بالكبریات التي لو انضمت اليها صغرياتها يستنبط منها حكم شرعی کلی.^۱ همیشه باید کبری را از علم اصول بگیریم و صغری را از علم دیگر به این صورت (صغری) صلوه الجمعة مما ورد فيها الامر، (کبری) و کل ما ورد فيه الامر، فهو ظاهر في الوجوب (نتیجه) والامر فيها للوجوب وقس على هذا سائر علم الاصول. دو انتقاد می شود بر این تعریف کرد:

اولا: اشکالی که بر تعریف مشهور وارد بود بر این تعریف هم وارد است. زیرا علم اصول همیشه حکم ساز نیست، گاهی عذر ساز است.^۲ بنابراین تعریف آقای آخوند آخوند از این تعریف بهتر و کامل تر است؛ زیرا فرمود: اوالتي ينتهي اليها في مقام العمل. که در تعریف آقای النائینی این تعبیر نیست.

ثانيا: این قاعده کلی نیست. يك مسئله اصولی مطرح می کنیم و صغری را هم می آوریم مع الوصف حکم شرعی درست نمی شود. مثلا: در اجتماع امر و نهی یا قائل به اجتماع هستیم (می گوئیم هر دو هست) یا قائل به امتناع. (هر دو نیست). (صغری) الصلوه في الدار المغصوبه مما ورد فيها الامر و النهی (کبری) و کل ما ورد فيها الامر و النهی فالجمع جائز او لجمع غير جائز. برای گرفتن نتیجه باید يك چیز دیگر را ضمیمه کنیم و بگوئیم در اجتماع امر و نهی، مفادش این است که هم واجب است من جهة و حرام است من جهة و هم صحیح است. یا لا اقل امتناعی شدیم باید يك چیز را ضمیمه کنیم و بگوئیم: امتناعی،

^۱ فوائد الاصول للنائینی، ص ۱۹.

^۲ قبل این اشکال ذکر شد، مراجعه فرمائید در تعریف آخوند.

يقدم اول ملاك. مثلا (صغرى) الصلوه فى الدار المغصوبه مما ورد فيها الامر و النهى (كبرى) و كل ما ورد فيها الامر و النهى، احدهما فعلى و الاخر انشائى. آيا وجوب مقدم است يا حرمت مقدم است؟ كه دفع المفسده اولى من جلب المنفعه والا مجرد قاعده اصوليه حكم ساز نيست؛ لذا ناچاريم دنبال مسائل ديگر برويم. (دقت)

۴- التعريف الرابع: لسيدنا الاستاذ(امام)

و يمكن ان يقال: بانه هو العلم القواعد الالیه التي يمكن ان تقع فى كبرى استنتاج الاحكام الشرعيه الكليه الفرعيه الالیه او الوظيفه العمليه.^۱

تعريف حضرت امام يك نکته جالبى دارد و آن كلمه (آليه) است. مثل علم اصول نسبت به فقه مثل علم منطق است به فلسفه؛ زيارا علم منطق نسبت به علم فلسفه، جنبه اى آلى دارد. امام اشاره اى ديگر دارد؛ مى خواهد قواعد فقهيه را خارج كند؛ زيرا قواعد فقهيه آلى و مقدمى نيست بلكه ذى المقدمه است. مثلا: كل شىء طاهر، آلى نيست بلكه استدلالى است. و قواعد اصوليه استنباطى است.

اشكال: علم رجال را چگونه خارج كرد؟

جواب: با آوردن قيد القواعد، علم رجال را خارج كرد.

۵- تعريف شهيد صدر:

هو العلم بالعناصر المشتركة فى الاستدلال الفقهي خاصة التى يستعملها الفقيه كدليل على المجعل الشرعى الكلى.

اشكال: اشكال واضحى در اين تعريف است و آن اينكه: همه جا علم اصول عناصرش در جعل حكم شرعى نيست، گاهى جعل عذر است. بايد يك چيز را ضميمه مى كرد. (كمامر هذا الاشكال)

۶- تعريف الاستاذ (آقاى سبحانى حفظه الله)

^۱ تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۶

«هو القواعد الكلية غير المشتمله على الاحكام الشرعيه الممهده لاستنباط الاحكام او
الوظيفه العمليه». با تعبیر «القواعد الكلية»، علم رجال و با قید غیر المشتمله قواعد فقهی را
از تعریف علم اصول، خارج کردیم.

جلسه (۹) ۸۵/۸/۲۸

بسمه تعالی

الجهة السابعة الفرق بين المسائل الاصوليه و القواعد الفقيهيه:

مطلب هفتم که مرحوم محقق خراسانی در ام بیان فرموده، تفاوت مسئله اصولی با قواعد فقهی است. البته این مسئله در زمان شیخ انصاری مطرح بوده. ایشان در بحث استصحاب در فرائد الاصول، فرق مسئله اصولیه را با قاعده فقهیه بیان کرده. قبل از شیخ مرحوم بهبهانی هم مطرح کرده است. و قدماء شیعه کتابهای در خصوص قواعد فقهیه نوشته اند؛ مثلاً مرحوم شهید اول کتابی دارد به نام القواعد و الفوائد در ۳ جلد. بعد از ایشان شهید ثانی هم کتابی دارد به نام التمهید. این کتاب، هم سابقه نگارش دارد و هم سابقه درس. ما فرق های را که علما فرموده اند، یکی پس از دیگری مطرح می کنیم و بعد نظر خودمان را می گوئیم.

الفرق الاول: ما ذكره الشيخ الانصاري

حاصل فرمایش ایشان این است که استصحاب در شبهات حکمیه از مسائل اصولی است. در حالی که استصحاب در شبهات موضوعیه، از قواعد فقهیه است. يك موقع ما در مسئله حکمیه استصحاب جاری می کنیم؛ مثلاً صلوة الجمعة در زمان حضور امام، واجب بود؛ الان هم وجوب جمعه را استصحاب می کنیم مثال دوم: آبی متغیر بود، زال تغیره بنفسه؛ نمی

دانیم نجاست زایل شد یا نه، استصحاب نجاست جاری می کنیم. از اینجا ایشان يك ضابطه را اتخاذ کرده اند: المسئله الاصولیه ما يختص عوانها بالمجتهد و اما القواعد الفقهيّه فهی تعم بالمجتهد والمقلد.

«هر قاعده که عنوان و بکار گیریش، دست مجتهد باشد، مسئله اصولیه است. اما قواعد فقهیه همگانی است و همه می توانند استفاده کنند.

یلاحظ علیه: این ضابطه کلی نیست. زیرا برخی از قواعد داریم که فقط مجتهد می تواند از آن بهره بگیرد. مثل: المومنون عند شروطهم الا ما خالف الكتاب او السنه. یا مثال دیگر: المومنون عند شروطهم الا اذا حرم حلالا او احل حراما. فقط مجتهد است که می فهمد فلان شرط مخالف کتاب و سنت است یا نیست. مثلا کسی با دختری ازدواج می کند و شرط می کند که آن عمل جنسی را انجام ندهند، این شرط در کتاب و سنت هست یا نه؛ یا شرط می کنند که مکان و مسکن در اختیار زن باشد. این شروط را فقط مجتهد می داند. و خیلی از قواعد هم هست که مجتهد و غیر مجتهد از آن می توانند استفاده کنند مثل: كل شيء طاهر حتى تعلم انه قدر. کلام شیخ مورد (که برای همه قابل استفاده باشد) درست است. بنابراین فرق اول، فرق غالبی؛ در قاعده طهارت و بعضی از این مسائل درست است ولی کلی نیست.

الفرق الثانی القواعد الاصولیه لا يختص بباب دو باب:^۱ (نظر مرحوم محقق عراقی معروف به آقا ضیاء)

قواعد اصولیه در تمام ابواب فقه از اول طهارت تا آخر دیات، جاری می شود. ولی قواعد فقهیه، موضوعش مضیق است. (در همه ابواب فقه جاری نمی شود) مثلا قاعده طهارت فقط در کتاب طهارت است. و قاعده قرعه؛ (القرعه لكل امر مشكل)، در جای است که يك نوع تنازع و تخاصم باشد. و اما خبر الواحد حجه، یا مقدمه الواجب، واجب، یا الملازمه بین

^۱ بدایع الافکار، آیه الله آملی، تقریرات آقا ضیاء که در ۴ جلد تنظیم شده، ص ۲۲.

وجوب المقدمه و وجوب ذیها در تمام ابواب فقه جاری می شود. «القواعد الاصولیه موردها عام، و القواعد الفقهیه موردها خاص».

یلاحظ علیه: برخی از قواعد فقهیه هم داریم که در تمام ابواب جاری است؛ قاعده لا ضرر و لا خرج. که از اول باب طهارت تا آخر باب دیانت که مجتهد از آن بهره می برد. هر حکمی که منشا ضرر یا خرج باشد، آن حکم با مقراض لا ضرر و لا خرج قیچی می شود. مرحوم شهید صدر از این اشکال در کتاب (مبحث فی علم الاصول) جواب داده.

عصاره اش این است: لا ضرر و لا خرج از باب جمع در تعبیر است (الجمع فی التعبير). یعنی لا ضرر و لا خرج قاعده نیست، بلکه اشاره است به قواعد کثیر که در تحت عنوان لا ضرر و لا خرج جمع شده است. قاعده این است که بجعل واحد و بملاك واحد، همه جا را شامل می شود. ولی این لا ضرر و لا خرج جمع شده است. قاعده این است که بجعل واحد و بملاك واحد، همه جا را شامل می شود. ولی این لا ضرر به قول ایشان که می فرماید: جعل متعده (صدها و هزارها، جعل علوی داریم، تحت لا ضرر جمع اند در حقیقت از قبیل جمع در تعبیر است).

مثلا در باب وضوء، وضوء اگر ضرری شد، شرع مقدس می گوید: من جعل وجوب روی وضوء ضرری نکرده ام. در کتاب صوم هم می گوید: در صوم ضرری، من جعل وجوب نکردم. اینجا دو ملاك است: يك ملاك قائم با وضوء است. ملاك دیگر قائم با صوم. پس قاعده منتقض نیست؛ راست است که می گوئیم که القاعده الاصولی لا يختص بباب دون باب و قواعد الفقیه تختص بباب او باین. و اما لا ضرر و لا خرج، قاعده نیستند، بلکه از قبیل جعل در تعبیر است. صدها احکام ضرری (علوی) و صدها احکام حرجی (جعل) داریم که تحت عنوان لا ضرر و لا خرج هستند. جعل علویه متعدده، یا تحت قاعده لا ضرر داخل اند یا داخل قاعده لا خرج.

یلاحظ علیه

مقصود ایشان از اینکه فرمودند: جعل متعدد موضوع باشد. این اختلاف موضوع، مشکل نیست. مثلاً: من یضمن بصحیحه گاهی موضوعش، بیع است و گاهی اجاره و... یا مثلاً: ما علی المحسنین من سبیل، هم موضوعش بیع است و هم اجاره و... و اما اگر بگوئیم مراد ایشان، تعدد ملاک است، ملاک ضرر است و هم در کتاب صوم و هم در کتاب وضوء و...

الفرق الثالث: القواعد الاصولیه یجری فی الشبهات الحکیه و القواعد الفقهیة تجری فی الشبهات الموضوعیه. (مرحوم آقای خوئی در محاضرات).
یلاحظ علیه:

این قاعده هم کلی نیست. چون برخی از قواعد فقهی که یعالج الشبهه الحکیه: در قاعده و ما علی المحسنین من سبیل، مثلاً: (در شبهه حکمیه) ایام حج است، قصابی داریم که قربه الی الله، قربانی یک زائری را کشت، تبیین الخطا (اوداج اربعه را قطع نکرده) آیا این ضامن هست یا نیست؟ در قاعده و ما علی المحسنین من سبیل می گوید: ضامن نیست و هکذا. مثال دوم که: قاعده لا ضرر در شبهات حکمیه هم جاری می شود. مثلاً: آب بر بدن ضرر دارد؛ آیا وضو جائز است یا نه؟.

شاید مرحوم آقای خوئی تصور کرده که شبهات حکمیه و موضوعیه میزانش این است که اگر مربوط به شخص شد، موضوعیه است. و اگر مربوط به نوع شد، شبهه حکمیه است. الی هنا قد تبین ان هذه الفروق الثلاثة غیر مفیده.

الفرق الرابع ایضاً للمرحوم الخوئی

و آن این است که گفتند از قواعد اصولیه یا به تعبیر دیگر از جعل قواعد اصولیه به جعل دیگر پی می بریم. قواعد اصولیه، کارش استنباط حکم است و قواعد فقیه، کارش تطبیق حکم بر مصداق کلی است. فها هنا فرق بین الاستنباط و بیا التطبيق. مثال قواعد اصولیه: العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث. از صغری و کبری حدوث عالم را استنباط می کنیم مثال قواعد فقهیه: مولی فرموده: اکرموا العلما. در اینجا استنباط نیست بلکه بحث در

تطبیق است. نمی دانیم که مورد نظر مولی از علماء، زید باشد یا عمر و... این فرق خوبی است؛ اما همیشه باید ما بالذات را بگیریم؛ و ما بالعرض را رها کنیم. این فرق، فرق بالعرض است.

۸۵/۸/۲۰

جلسه (۱۰)

بسمه تعالی

بحث درباره فرق بین مسائل اصول و قواعد فقهیه بود. چهار فرق عرض کردیم که قول اول مربوط به شیخ انصاری بود مبنی بر اینکه مسائل اصولیه کارش دست مجتهد است، و قواعد فقهیه هم مجتهد از آن بهره می گیرد و هم مقلد. عرض کردیم که این کلیت ندارد؛ زیرا برخی از قواعد فقهیه هم دست مجتهد است. مانند: المومنون عند شروطهم الا ما خالف الكتاب والسنة. هیچ وقت مقلد نمی تواند از این بهره ببرد، زیرا نمی داند کتاب، سنت، موافق کتاب، مخالف کتاب چیست. قول دوم این بود که آقا ضیاء عراقی می فرمود که: مسائل اصولیه، مصبش احکام شرعیه است. در حالی که قواعد فقهیه در موضوعات جاری می شود و حتی این نکته را هم فرمود که: لا ضرر، ضرر نوعی نیست بلکه لا ضرر، ضرر شخصی است. تا از این طریق مصبش را موضوعات قرار بدهد. عرض کردیم که این هم صحیح نیست؛ يك سری از قواعد فقهیه، مصبش احکام است. ولی اکثر موضوعات است مثل: قاعده فراغ، قاعده تناقص، لا تعاد الصلوه الا بالخمسه، دو فرق دیگر هم از کلام محقق خوئی در المحاضرات، استفاده می شود.

مهم ترین قول، همان قول چهارم است که ایشان فرمودند: قواعد فقهیه از قبیل تطبیق است و مسائل اصولیه از قبیل استدلال؛ بالاتر از استدلال، استنباط است. قول سوم خیلی مهم نیست؛ ما از لابلای کلام ایشان استفاده کردیم. به تعبیر دیگر در قواعد اصولیه از جعل به

جعل دیگر پی می بریم. اما در قواعد فقهیه، جعل را بسط می دهیم، این تعبیر خیلی خوب است ولی دقیق نیست. زیرا برخی مواقع در قواعد فقهیه از جعلی به جعل دیگر پی می بریم، ما علی المحسنین من سبیل، از آنجا پی می بریم که آن آدم متبرع ضامن نیست. اینها اقوالی و آرائی است، اما مشکلشان این است که کلی نیستند.

نظر استاد: (استاد سبحانی حفظه الله)

محور مسائل اصولی چهار تا است:

۱- تعیین مدالیل الالفاظ و الجمل (مباح الفاظ) مثلا: الامر للوجوب، الامر للفور او التراخی، الامر للمره او التکرار، النهی للحرمة. حتی مسائل مفاهیم هم یک نوع مدالیل الفاظ است. مثلا: سلم الزید و اکرمه، مفهومش این است که: ان لم تسلم لا تکرمه. پس بخشی از مسائل علم اصول، تحلیل مدالیل الفاظ و جمل است.

۲- بخشی از مسائل علم اصول، عبارت است از احکام عقلیه؛ که به آن باب ملازمات العقلیه، می گویند. آیا وجوب مقدمه ملازم با وجوب ذی مقدمه است یا نه؟ آیا وجوب الشیء ملازم با حرمت است یا نیست؟ در اینجاها درباره حکم عقل بحث می کنیم که آیا عقل چنین حاکمیت دارد یا نه؟

۳- محور سوم بحث در حجج شرعیه است. آیا شرع مقدس خبر واحد را حجت کرده یا نه؟ شهرت حجت است یا نه؟ اجماع منقول حجت است یا نه؟

۴- محور چهارم در اصول عملیه است. اصول عملیه، به یک معنی با جعل حجیت است، مانند: (لا تنقض الیقین بالشک) که بر می گردد به قسم ثالث. یا خبر از عدم جعل است. (رفع عن امتی ما لا یعلمو) خبر از عدم جعل است که من جعل وجوب نکردم. پس محور در مسائل اصول چهار تا است. چون محمول قضایا، در مسائل اصولیه، احکام شرعیه فرعیه نیست، (نه وجوب است، نه استحباب، نه کراهت، نه اباحه، نه حرمت). بلکه در مبادی یا بحث در ملازمات یا بحث در حجیت است. چهارمی هم که گاهی به سوی ملحق است

گاهی ملحق نیست. عملاً محمول این قضایا احکام شرعیه الهیه نیست؛ منظور از احکام شرعیه الهیه همان احکام پنج گانه است.

اما قواعد فقهیه یا ابتداء حکم شرعی است. یا محمولش قضایای شرعیه فقهیه فرعیه است. چند تا از قواعد فقهیه را ذکر می کنیم:

مثلاً: ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده. بحث در حکم شرعی است البته ضمان از حکم شرعی وضعی است. (وضعی به معنای اینکه برمی گردد به فعل مکلف) بیع صحیح ضمان دارد و بیع فاسد هم ضمان دارد. اگر مشتری مبیع را تلف کرد، ضامن است. مثلاً: المومنون عند شروطهم الا شرطاً مخالفاً للكتاب والسنة.

بنابراین در قواعد اصولیه، صحبت از حکم شرعی فقهی عملی نیست؛ بلکه مدالیل الفاظ یا ملازمات عقلی یا جعل حجیت است. و یا اینکه بر می گردد به حجیت یا خبر از عدم جعل. اما قواعد فقهی؛ یا ابتداء حکم شرعی است؛ یا عمومش قضایای شرعیه است. بنابراین معنای لا ضرر ای لا یضر مومن مومناً (کما اینکه شیخ شریعت چنین معنا کرده است) و حضرت امام هم کلمه لا ضرر را چنین معنا کرده. اگر که ابتدا هم حکم شرعی نباشد، قاعده بر می گردد به عمل مکلف. (مطلوب عمل مکلف است). یا به صورت اثبات ضمان یا به صورت نفی ضمان در مثال اول. یا به صورت تعاد اولاً تعاد و هکذا. ما امکان این یکون حیضاً فهو حیض. هر چیزی که از زن خارج می شود امکان حیض باشد، کما اینکه بین آن ده روز فاصله باشد. (قاعده فقیهه راجع الی عمل المكلف).

خلاصه: اقوال اربعه، خوب است ولی کلیت ندارند. بنابراین تفاوت بین القواعد الاصولیه یا تحلیل مدالیل یا بیان ملازمه است یا بر می گردد به بحث از حجت و... ولی در هیچ یک از اینها عمل مکلف نیست. ولی ربما ینتهی الی عمل المكلف. ولی در قواعد فقهیه محمول احکام شرعیه فرعیه است.

ان قلت: هل الاستصحاب مسئله فقهیه او قاعده اصولیه؟ ربما ان قلت می گوید: الاستصحاب قاعده فقهیه (چرا؟) محمول حکم شرعی است. (لا تنقض چه فرق می کند با تعاد) همان گونه که لا تعاد قاعده فقهیه است؛ لا تنقض هم قواعد فقهیه است.

قلت: شیخ انصاری ثائل به تفصیل است و می گوید: اگر استصحاب را در احکام کلیه جاری کنیم، مسئله اصولیه است مانند: صلاه جمعه در زمان حضور امام واجب بود اگر شك کردیم که در زمان غیبت هم واجب است یا نه، استصحاب جاری می کنیم الان هم واجب است. و اما اگر استصحاب در موضوعات جاری کنیم، مثل: آب سابقا نجس بود الان هم نجس است. مسئله فقهیه.

من^۱ با این تفصیل سر و کار ندارم ولی می خواهم از منطق خودم دفاع کنم و آن اینکه: لا تنقض، حکم شرعی نیست؛ بلکه به معنی جعل حجیت به یقین سابق است. ما هم يك جهت را اضافه می کنیم و قبول می کنیم که امر اول طول کشید.

الجهه الثامنه: آیا تقدیم علم اصول بدعت است؟ علم اصول از کجا آغاز شده؟ اخباری ها می خواهند علم اصول را بدعت بشمارند؛ و می گویند این (علم اصول) از یادگارهای علما عامه است ولی متاسفانه دامن علمای شیعه را هم گرفته است. ما در جواب می گوئیم که علم اصول از بدع نیست از زمان حضرت صادق تا حالا ادامه داشته.

توضیح ذالك: اولین رساله که اهل سنت درباره علم اصول نوشتند، رساله محمد ابن حسن شیبانی است. شاگرد ابوحنیفه (متوفای ۱۸۲) يك کتاب در دائره كوچك نوشته است. بعد از محمد بن حسن شیبانی، محمد ابن ادريس شافعی است. (متوفای ۲۰۴) يك رساله دارد در علم اصول. بعدا علمای علم اصول این را ادامه دادند. اما در شیعه قواعد اصول در روایات ما است. این قواعد که مثل کفایه، فرائد و ... که مدون است انشائات اینها در روایات باقرین است. کتابی است به نام: اصول آل الرسول. کلیه روایاتی که از ائمه اهل بیت در زمینه

^۱(استاد سبحانی حفظه الله).

علم اصول آمده جمع آوری کرده. حتی قبل از ایشان شیخ حر آملی هم کتابی در این زمینه دارد؛ روایات که از ائمه اهلبیت وارد شده، جمع کرده.

بعد از اینها شاگردان ائمه، نویسندگان علم اصول اند. یونس ابن عبدالرحمن قمی (متوفای ۲۰۸)، کتابی در علم اصول دارد با نام يك بخش آن: اختلاف الحديث است. (تعداد و تراجم) بعد خاندان آل نو بخت، کتابی درباره ابطال القیاس دارد. هشام بن حکم کتابی درباره الفاظ دارد. آنها هم زمان با اهل سنت شروع کردند به نوشتن. بعدا دوره شیخ مفید (متوفای ۴۱۳) رسید يك کتابی جامع نوشت به نام التذکره، بعد از مرحوم مفید، شاگرد مبرز ایشان، سید مرتضی (متوفای ۴۳۶) کتابی مفصلی در اصول نوشت به نام الذریعه الی اصول الشریعه. بعد از آن تلمذ دیگری ایشان به نام محمد بن حسن طوسی (متوفای ۴۶۰) کتابی در علم اصول نوشته به نام: عده الاصول. هم زمان یکی دیگر از شاگردان مفید، کتابی در اصول نوشته به نام سلار دیلمی (متوفای ۴۴۸) بعد ایشان مرحوم ابن زهره (متوفای ۵۸۶). کتابی دارد به نام: الغنیه. (ج ۱ در اصول است و جلد دیگر درباره احکام) معاصر ایشان به نام ابن حسن حمسی راضی (متوفای ۶۰۰) کتابی در اصول فقه دارد. همینطور نوشتند تا رسید به این مرد اخباری به نام محمد بحرانی و محمد استر ابادی اولین کسی است بود که ۲۰۰ سال مانع از تکامل علم اصول شد. دو کتاب دارد یکی را در مدینه نوشته به نام الفوائد المدینه و دیگری را در مکه به نام الفوائد المکیه. به گونه ای که اکثر علمای شیعه برگشتند به اخبار و لذا مرحوم مجلسی بحار و مراه العقول نوشت و شیخ حر آملی وسائل را نوشت.

اول من کسر هیبه الاخباریین، المحقق البهبهانی است. بعد از محقق بهبهانی تلامذ ایشان، پایه گذاران اصول نو بودند. مانند سید محمد بحر العلوم، بعد از ایشان شیخ جعفر کاشف الغطاء، تا نوبت به شیخ مرتضی انصاری رسید (متوفای ۱۲۸۱) که اصول فی را به میدان آورد. بعد از آن محققین آمدند که مبرزشان محقق کفایه است. روش کفایه این است که کفایه را از آن تفصیل برید و اصول را خلاصه کرده به دو جلد تا برای طلبه کفایت کند. بعد از ایشان هم

مشایخ آمدند مانند مرحوم محقق نائینی و مانند محقق عراقی و در قم هم سه شخصیت بزرگ: يك موسس حوزه علمیه آیه الله حائری صاحب کتاب درر و مرحوم آیه الله سید محمد محقق داماد که از علما و استوانه ها بودند. بعد از ایشان هم حضرت امام، تهذیب الاصول را نوشت. محقق اخیر هم در نجف مرحوم شهید صدر است که افکار و آرائ نو را عرضه کرده. بنابراین اگر علم اصول نباشد، استنباط لنگ است.

بسمه تعالی

الامر الثاني في الوضع:

در این امر ثانی مرحوم محقق خراسانی (مثل امر اول) ۸ مطلب را ذکر می کند که به ترتیب ذکر می کنیم:

۱- هل دلالة اللفاظ على معانيها ذاتية او بالوضع والجعل و المواضعه. آیا دلالت الفاظ بر معانی، ذاتی است یا وضعی و اعتباری؟

۲- اگر دلالت الفاظ ذاتی نباشد، واضع کیسن؟ واضع لغت خداست؟ یا بشر؟ و به اصطلاح ما این پدیده، پدیده الهی است یا پدیده پیری؟.

۳- ما هو حقيقة الوضع؟ آیا حقیقت وضع برمی گردد به جعل؟ یا برمی گردد به تعهد؟

۴- اقسام الوضع و مناشئه؛ اقسام وضع چهار تاست منشا وضع سه تا است؛ گاهی تعیین و گاهی تعین و گاهی استعمال است.

۵- معانی الحروف و كيفية وضعها.

۶- معانی الموصولات و اسماء و كيفية وضعها.

۷- جمل الخبریه و جم الانشائية.

۸- ما هو مفاد هيئه الجمله الاسميه؟

اذا علمت هذا فاعلم ان الكلام يقع في مواضع ثمانية.

الموضوع الاول: هل دلالة الالفاظ ذاتيه او بالوضع والجعل و المواضعه؟؛ دلالت الفاظ بر معنى ذاتي است يا قرار دادی؟

سوال: آیا کسی است که بگوید : دلالت الفاظ بر معانی ذاتی است؟

جواب: سلیمان بن عباد(که ظاهراً بصری و از معتزله است) معتقد است که دلالت الفاظ بر معانی ذاتی است کدلاله الدخان علی النار. بعد دلیلی هم بر این مطلب آورده: اگر دلالت الفاظ بر معانی ذاتی نباشد، بلکه(بالجعل و المواضعه) باشد، یلزم الترجیح بلا مرجح. مثلاً: سیال را اسمش را ماء گذاشتیم و آتش را نار؛ چرا عکس نکردیم؛ اسم اولی را بگذاریم نار و اسم دومی را ماء؛! معلوم می شود بین ماء و سیال و آتش و نار يك ملازمه ذاتی است. و الا یلزم الترجیح بلا مرجح. این دلیل ایشان است.^۱

حاصل مدعای سلیمان این است که وضعی در کار نیست بلکه دلالت الفاظ بر معانی شان ذاتی است؛ اگر ذاتی نباشد، یلزم الترجیح بلا مرجح.

مرحوم محقق خوئی نظریه سلیمان بن عباد را رد کرده و فرموده: دو مسئله داریم:

۱-الترجح بلا مرجح؛

۲-الترجح بلا مرجح؛

اول، محال است. زیرا ترجیح بلا مرجح یعنی معلول بدون علت و این محال است. و اما ترجیح بلا مرجح جائز است(چرا؟) همین مقدار که قدر مشترك، علت داشته باشد، و به تعبیر ایشان طبیعی الوضع، علت داشته باشد. مثلاً: گرسنه هستیم، دو نان جلو من است،

^۱مرحوم شهید شیخ فضل الله نوری(متوفای ۱۳۲۵ ه ق) ، منظومه ای دارد که در آن منظومه این اشعار را گفته:

و عن سلیمان بن عباد حکي دلالة اللفظ لذاته فاتركه

حجه لزوم ترجيح بلا مرجح كذاك منه نقلا

لكنه مخالف مشهور مخالف لمذهب الجمهور

مسلم‌ا اصل خوردن نان ، علت دارد؛ اما چرا نان را برداشتم و آن را برنداشتم، لازم نیست علت داشته باشد. لذا می‌گویند: ترجیح بلا مرجح، محال است و اما ترجیح بلا مرجح نه قبیح است و نه محال . در واقع این آقایان می‌گویند: ترجیح بلا مرجح جائز است و اما ترجیح بلا مرجح، محال است. و لذا می‌فرماید: همین مقدار که اصل وضع، علت می‌خواهد؛ پس برای مقاصد خودم، لفظی را جعل می‌کنم و اما چرا کلمه (ماء) را انتخاب کردم و کلمه (نار) را انتخاب نکردم، دیگر خصوصیت لازم نیست.^۱

یلاحظ علیه: (محقق خوئی)

این تبعیض، نا رواست، زیرا بازگشت ترجیح بلا مرجح به ترجیح بلا مرجح است. زیرا همین طور که فرمودید: اصل فعل علت می‌خواهد، حتما خصوصیت هم علت می‌خواهد. و الا بگویم که جامع علت می‌خواهد اما خصوصیت علت نمی‌خواهد؛ این تبعیض بلاوجه است. این در واقع امکان آن قاعده است که می‌گویند: کل ممکن یحتاج الی العله؛ فرق نمی‌کند این ممکن طبیعت باشد یا خصوصیت. حیوان ناطق در خارج، علت می‌خواهد چه در قالب زید، عمر و...

بنابراین اشکال ایشان به سلیمان بن عباد، وارد نیست.

اشکال استاد بر سلیمان: اشکالی که بر سلیمان بن عباد وارد است؛ غیر از این است و آن اینکه:

اولا: اگر دلالت الفاظ بر معانی، ذاتی و طبیعی باشد؛ کدلاله الدخان علی النار، باید در دنیا جاهل لغت پیدا نشود. (و هر انسانی تمام لغت را بداند) و هذا بین البطلان. ثانيا: گاهی بعضی از الفاظ از قبیل اضداد است؛ مثل قرء وضع للطهر او للحيض؛ و یا مثل جون که یکی از معانی آن سفید است و معنای دیگرش سیاه. اگر دلالت الفاظ بر معنی ذاتی باشد، لازمه اش این است که این لفظ برای دو مناسبت ذاتی متضاد، جعل و وضع شود و این باطل است.

^۱مراجعة شود به اجود التقريرات، ج ۱، ص ۱۱.

ثالثاً؟ لازمه سخن شما این است که منکر وضع هستید.

البته دو اشکال اخیر مهم نیست، اول وهم تر است.

والذی ظن: این سلیمان بن عباد، ان قدر آدم نادان نبوده که این حرف را بزند. (دلالة الالفاظ على معانيها ذاتية كدلالة الدخان على النار). لابد يك نظری داشته که متاسفانه کتابش در دسترس نیست. ایشان مطلب دیگر داشته و آن این است^۱ که برگردیم حیوانات را مطالعه کنیم و بعد انسان را با حیوان مقایسه کنیم؛ چون حیوان به حیب ظاهر، نطق ندارد^۲ چون حیوانات (غیر از انسان) اگر می خواهد تفهیم مطلب کند، رفتاری است. مثلاً: مادر جوجه می خواهد برای بچه ها خوردن دانه را یاد بدهد، دانه را به متقار خود می گیرد چنین بخور، از این طریق مطلب را به آنها می رساند. و مثل گربه که سه نوع صدا دارد، صدای هنگام گرسنگی، صدای که به دنبال بچه اش باشد، صدای هنگام مواجهه با جنس مخالف. و همچنین برخی از حیوانات با دم شان مطلب را می فهماند. و اما الانسان، فقد عطاء الله المنطق؛ گاهی بی مناسبت اسم گذاری نمی کند. آنجا که می خواهد بر حیوان اسم گذاری کند، صدای حیوان را می شنود؛ لفظی مشابه صدای حیوان بر آن اسم گذاری می کند. مثلاً: (دهد)، اسم حیوان است. (چون صدایش طبق همین است) یا گربه که در لغت عرب می گویند: (هره) چون گربه در خوابش صدای شبیه هره از خود نشان می دهد. برگردیم در افعال، اسماء اصوات داریم، مطابق آن صدای است که از آن فعل شنیده می شود. مثلاً: عرب ها به بریدن (شق) می گویند که تناسب با آن بریدن دارد. و همچنین دق الباب، اسم مطابق آن است.

بنابراین بعید نیست که منظور سلیمان بن عباد این باشد.

^۱البته این مباحث مربوط است به زبان شناسی، زبان شناسی در دانشگاه های جهان علمی است،

اصیل، گسترده، اساتید و برنامه های دارد.

^۲ولی ممکن است نطق دیگری داشته باشد

اگر منظور ایشان این باشد یا به صورت قضیه جزئیّه یا به صورت قضیه مهمله، قابل پذیرش است. در زبان فارسی هم گاهی چنین مناسبات های است. تم الكلام حول القول الاول.

الموضع الثاني: ما هو الواضع؟ هل الواضع هو الله تبارك و تعالی؟ اوالبشر؟ محفف نائینی می گوید: الواضع هو الله تبارك و تعالی. به دو علت:^۱
اولا: يك نفر به نام يعرب بن قحطان، این همه الفاظ و معانی نامتناهی را نمی تواند تصور کند. چون انسان متناهی است و از عهده او امر نامتناهی خارج است.
ثانیا: لو كانت ظاهره بشریه؛ (پدیده بشری باشد) باید در تاریخ اسم واضع می آمد و حال آنکه در تاریخ اسم واضع نیامده.^۲

اشکال: محقق نائینی قهرمان این چنین مباحث نیست. قهرمان این میدان کسانی هستند که تخصص شان زبان شناسی است. معلوم است که دلیل ایشان خیلی دلیلی واضح و روشن نیست. اگر وضع لغت يك نفر بود، حق با شما بود. زیرا يك نفر نمی تواند این بار را به دوش بکشد. و اما اگر واضع هزاران نفر باشد، چه مانع دارد يك جمعیت کثیر، يك چنین بار بزرگی را بر دوش بگیرند و در مرور زمان و نیاز تکمیل شود. و به تعبیر دیگر، مسئله عرضه و تقاضا است.

البته ممکن است بعضی از زبان ها استثناء داشته باشد و خداوند واضع لغات باشد همانطوری که در آیه قرآن می فرماد: « و علم الآدم الاسماء كلها».^۳ اگر این اسماء، مسمیات باشد، هیچ اما اگر اسماء باشد و این اسماء زبان اعم باشد، معلوم می شود که در آنجا واضع مولی بوده و آدم به زبان عربی، مطلب را از خدا گرفته. کما اینکه از آیات استفاده می شود که خدا با آدم سخن گفته: « و قلنا يا آدم اسكن و زوجك الجنة و لا تقربا

^۱مرحوم خوئی در اجود التقريرات طرز علت را مطرح کرده.

^۲مراجعه شود به فوائد الاصول للنائینی، ج ۱، ص ۳۰.

^۳بقره/۳۱

هذه الشجره». ^۱ اگر واقعا سخن گفتن خدا به زبان عربی باشد، معلوم می شود که زبان عربی يك پدیده الهی است. و اما آیا این پدیده الهی به روی زمین نازل شد، دیگر دلیل نداریم. تم الكلام فی الموضع الثانی.

الموضع الثالث: ما هو حقیقه الموضع (درس فردا)

جلسه (۱۲) ۸۵/۹/۵

بسمه تعالی

الموضع الثالث: ما هو حقیقه الموضع؟

در بیان حقیقت وضع ، دو قول و نظریه است:

۱- نظریه الجعل و المواضعه؛

۲- نظریه التعهد؛

^۱ بقره ۳۵

اما نظریه اول: تعبیر ما در مورد اول همان است که گفتیم (نظریه الجعل و المواضعه) ولی بهتر از آن تعبیر هم می شود گفت: «نظریه الاعتبار» قائلین به نظریه اعتبار، تفسیرهای مختلفی دارند؛ يك تفسیر از محقق خراسانی ست و تقسیم دوم از دیگران است و تقسیم سوم هم از ماست.

۱- تفسیر المحقق الخراسانی

در کفایه می فرماید: «الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تاره، و من كثره استعماله فيه اخرى»^۱.

وضع نوعی اختصاص لفظ به معنی و يك نحو ارتباطی است بین لفظ و معنی که این ارتباط اعتباری، دو منشا دارد: منشا آن، وضع تعینی است. یا وضع تعینی.

اشکال بر محقق خراسانی

اولاً: ایشان نتیجه را خلط کرده به فعل؛ زیرا يك وضع داریم و يك نتیجه وضع؛ وضع چیزی است و نتیجه وضع، چیزی دیگر. چون به جای اینکه ماهیت وضع را تعریف کند، نتیجه وضع را در تعریف اخذ کرده. اختصاص یافتن لفظ به معنی وجود ارتباط بین لفظ و معنی، نتیجه وضع است. هذا من باب الخلط النتيجة بالفعل والعمل. شما باید عمل واضع را برای ما تعریف کنید که واضع چه می کند. زیرا بحث ما در عمل واضع است که ایها الواضع چه می کنید! بعد از آن که واضع، کار را تمام کرد، يك نتیجه ای عائد می شود و می گوئیم: الواضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما.

ثانیاً: این وضع سه تا منشا دارد: به دو منشا اشاره کردید (وضع تعینی، تعینی) و منشا سوم را نگفته اید و آن عبارت است از: الاستعمال بداعی الوضع. فرض کنید شما فرزندی دارید، روز هفتم می خواهید اسم گذاری کنید، پدر بزرگ را دعوت می کنید که اسم این بچه را بگذار، او يك نگاهی به این بچه می کند و می گوید: حسینم را بده. اینکه می گوید: حسینم را بده، کلمه حسین را در این بچه استعمال می کند؛ اما بداعی الوضع. بعد از این اگر

بگوید حسینم را بده ببوسم هم اسم و هم استعمال است. کما اینکه آقای آخوند در حقیقت شرعیه به این منشا تصریح کرده.^۱

ثالثاً: آقای آخوند هر کجا که گیر کند، پناه می برد به کلمه (نحو) معنای این کلمه (یک نوع اختصاص است اما چه نوع؟ معلوم نیست).

التفسير الثاني للنظريه الاولى: (نظريه الاعتبار)
«ان حقيقه الوضع عباره عن اعتبار وجود اللفظ وجودا تنزيليا للمعنى فهو فى عالم الاعتبار و ان لم يكن كذلك حقيقه».^۲

حاصل این نظریه این است که واضع، جعل تنزیلی می کند. یعنی لفظ را تنزیل می کند به جای معنی. (كان اللفظ هو المعنى).

مثال ۱: تنزیل های در تشریع داریم: رسول اکرم فرمود: الطواف بالبيت صلوه. طواف در بیت را جانشین نماز کرده؛ یعنی آثار نماز را بر طواف بار کرد. (تنزیل عن طريق الشارع فى عالم الكون). همان گونه که نماز وضوء می خواهد، طواف هم وضوء می خواهد. اگر انسان داخل مسجد شد، مستحب است دو رکعت نماز تحیت بخواند. و اگر وارد مسجد الحرام شد و طواف کرد؛ دیگر نیازی به نماز تحیه نیست؛ چون طواف جانشین نماز است.

مثال ۲: التراب احد الطهورين؛ يك نوع تنزیلی است در عالم تکوین. همانطور که با آب وضوء گرفته نماز می خوانید؛ با تراب هم تیمم کنید و نماز بخوانید.

یا در عالم عرب که می گویند: اسد على وفي الحروب نعامه. این برای من شیر است ولی در جنگ شتر مرغ است. هنگامی که به فرد ضعیف می رسد، شیر است ولی در مقابل رستم شتر مرغ است. و همچنین سائر اشعار.

^۱ در مبحث حقیقت شرعیه می خوانیم: ایشان قائل است که شارع این الفاظ را در این معانی حقیقت کرده، لا بالوضع التعینى و لا بالوضع التعینى بل الاستعمال بداع الوضع.

^۲ نهایه النهایه للایروانى، ج ۱، ص ۷. محمد حسین نائینی، اجود التقريرات، ج ۱، ص ۱۳-۲۹-۳۱. نقل به معنی.

این تنزیل ها در عالم تکوین است.

این آقا می گوید: وضع هم تنزیل است ولی در عالم اعتبار. کان اللفظ هو المعنی ولذا گاهی یسری حسن المعنی ال اللفظ و قبیح المعنی ال اللفظ. مثلاً: کلمه یوسف در نزد ما جاذبه دارد. (چرا؟) چون مسمایش جاذبه دارد. اما اسماء که قبیح است، یک نوع اشمزاز دارد. (چرا؟) چون بنائش اشمزاز دارد. کار واضح این است که بگوید: ایها الناس ان هذا اللفظ منزل منزله المعنی تنزیلاً لا فی عالم التکوین بل فی عالم الاعتبار. کانه واضح کرش این است که لفظ، وجود اللفظی معنی است. معنی چهار جور است؛ وجود عینی، وجود ذهنی، وجود کتبی و وجود تنزیلی. این هم تفصیلی است که آقا نسبت به وضع دارد.^۱

یلاحظ علیه:

دو تا اشکال بر این نظریه داریم:

اولاً: مسئله تنزیل کار عرفاء بلغاء و کسانی که اهل فصاحت و بلاغت هستند، است. در حالی که وضع در زمان ها بوسیله توده مردم ایجاد می شود. کار که مال عرفاء، فصحاء و بلغاء است، نباید به توده مردم نسبت داد. مثلاً: کلمه مردم در صحنه است؛ تعبیر عرفی است که بعد از انقلاب پیدا شد؛ قبل از انقلاب نداشتیم.

ثانیاً: تنزیل همیشه با استعمال درست می شود؛ اول وضع می کنند بعداً تنزیل می شود. مثلاً: الاسد هو الحيوان المفترس. اول وضع می کنند بعداً در موقع سخنرانی، تنزیل می کنند و می گویند: اسد علی. اصلاً تنزیل در مرتبه وضع نیست؛ اول وضع است بعداً در استعمال، تنزیل محقق می شود. و الا اگر یعرب بن فحطان کلمه اسد را در حیوان مفترس وضع نکرده بود، هرگز تنزیل امکان نداشت که بگوئیم: اسد علی و فی الحروب نعامه.

^۱ در منظومه سبزواری دارد که شی مراتب وجودش چهار تا است: وجود عینی، ذهنی، کتبی، لفظی. کار واضح این است که برای معنی یک وجود لفظی می تراشد؛ اما در عالم اعتبار.

یا مثلاً کسی آمده کلمه طواف را وضع کرده بعداً حضرت پیامبر اکرم در مقام استعمال، تنزیل کرده و فرموده: الطواف بالبيت صلوه. پس وضع در مرتبه متقدم است، تنزیل در مرتبه متاخر است با استعمال.

مثال: يك نفر آئینه درست می کند؛ به آئینه از نظر استعمالی می نگرد و مستقلاً مطالعه می کند. (آئینه مربع است، یا مستطیل یا شفاف است و...) ولی شما به آئینه از نظر آلی نگاه می کنید، نه استقلالی. کار واضع این است که لفظ را مستقلاً بر معنی وضع می کند. ولی کسی که نگاه می کند، نگاهش آلی است. لذا ما نباید مقام وضع را با مقام تنزیل مخلوط کنیم. پس تفسیر دوم هم دو اشکال پیدا کرد:

اولاً: وجوداً تنزیلیاً للمعنی، کار عرفاء است.

ثانیاً: تنزیل به وسیله استعمال محقق می شود. و حال آنکه بحث ما در قبل از استعمال است که وضع باشد.

التفسير الثالث^۱ هو مختارنا: (استاد سبحانی حفظه الله)

ما معتقدیم وضع همان نهادن است که در فارسی می گوئیم. یعنی: جعل اللفظ فی مقابل المعنی. (چرا؟) غرض این است که در مقام مکالمه از این لفظ معنی را می فهمیم. (فائده اش چیست؟)

لیستقل به الواضع و غیر الواضع فی مقام مکالمه و المذاکره. ما فی الضمیر خودش را به وسیله این لفظ بیان می کند. لیستقل جزء وضع نیست بلکه جزء غایت است. کرسی را تعریف می کنیم: هو الموجود ذات قوائم الاربع. (غایت چیست؟) لیجلس علیه الانسان. می بینیم در جهان فرهنگستان ها وجود دارد، کارشان اسن است که برای مخترعات خود می خواهند لفظی را وضع کنند. چرا این کار را می کنند؟ تا در نوشتن از این کلمه بهره ببرند.

^۱ اما حقیقه الوضع فیهی ما یظهر من تعاریفها، عباره عن جعل اللفظ للمعنی و تعیینه للدلاله علیه. تهذیب

الاصول، ج ۱، ص ۸، امام خمینی

الی هنا تم النظریه الاولى.(نظریه الاعتبار)

و ها هنا نظریه ثانیه(نظریه التعهد)

اولین کسی که این نظریه را گفته (مرحوم شیخ محمد رضا اصفهانی است).^۱ کتابی دارد به نام وقایع الاذهان فی علم الاصول. بعد از ایشان این نظریه را آقای خوئی گرفته؛ اصرار دارد که وضع تعهد است. عین عبارت استاد امام را می آوریم:

«الوضع عباره عن التعهد ای تعهد المتکلم للمخاطب و اعتصامه بانه لا ینطق بلفظ خاص الا عند ارادته وضعاً خاصاً او انه اذا اراد افهامه معنی معیناً لا یتکلم الا بلفظ معین».^۲

وضع این است که متکلم متعهد می شود. ایها الناس هر موقع که من گفتم آب، کلمه آب را می گویم. به تعبیر دیگر هر وقت خواستم این معنی را تفهیم کنم با این لفظ تفهیم می کنم. آقای خوئی در محاضرات(البته در پاورقی) این مطلب را بسیار تفصیل می دهد.

یلاحظ علیه:

اولاً: این تعهد نتیجه وضع است.

ثانیاً: ما از ایشان سوال می کنیم آیا حقیقت وضع جز همین علامت گذاری های است که اداره راهنمای و رانندگی در کوچه و بازار کرده؟ آیا تعهد هم هست یا نه؟^۳ هیچ کس نمی گوید، تعهد است.

ثالثاً: هر متکلم باید وضع باشد.(چرا؟) چون هر موقع لفظی را گفتیم، باید معنای را اداره کنیم. تعهد تنها مخصوص واضع نیست. فتعین که نظریه تعهد باطل است و نظریه اعتبار حقیقی و تفسیر همان است که ما کردیم.

استاد امام

^۲ محمد رضا نجفی، وقایع الاذهان، ص ۶۲. عین عبارت چنین است و لا یکن جمع ذالک الا بالتعهد اعنی تعهد المتکلم للمخاطب و اعتصامه بانه لا ینطق بلفظ خاص الا عند ارادته وضعاً خاصاً او انه اذا اراد افهامه معنی معیناً لا یتکلم الا بلفظ معین.

^۳ این اشکال از شیخ محمد حسین اصفهانی است. در حاشیه کفایه مثال به علائم راهنمای و رانندگی می زند.

جلسه (۱۳) ۸۵/۹/۶

بسمه تعالی

الموضع الرابع في اقسام الموضع و منشئه:

در این موضع در دو محور بحث خواهیم کرد:

۱- اقسام وضع؛

۲- مناشی و منابع وضع؛

اما اقسام الوضع: از قدیم الایام گفته اند اقسام الوضع اربعه:

۱- وضع و موضوع له هر دو عام؛

۲- وضع و موضوع له هر دو خاص؛

۳-وضع عام، موضوع له خاص؛

۴-وضع خاص،موضوع له عام؛

سوال: ما هو ملاك هذا التقسيم؟

جواب: وضع يك نوع كار و علاقه بين لفظ و معنى است. و به تعبیر روشن تر، واضع می خواهد يك نوع پیوند بین لفظ و معنى ایجاد کند. ان کس که می خواهد بین طرفین پیوند ایجاد کند، باید طرفین را تصور کند و این تصور بر چهار قسم است.

۱- المعنى المتصور تاره عام است. مثل حیوان ناطق، متصور عام است. مثلا کلمه (انسان) را بر این معنى متصور بنفسه وضع می کنیم. می گوئیم وضع عام (چرا؟) لان المعنى المتصور عام؛ همیشه عمومیت و خصوصیت وضع، تابع عمومیت و خصوصیت متصور است. هر گاه معنى متصور عام شد، وضع عام می شود و اما هر گاه معنى متصور خاص شد، وضع خاص می شود.

۲- اگر متصور خاص باشد. مثل اینکه خداوند بچه به شما داده؛ روی دست می گیرید و می گوئید سمیته حسینا. در اینجا وضع خاص می شود. (چرا؟) لان معنى المتصور خاصا. در این دو تا يك قید بنفسه داشتیم و اما در دو تقسیم دیگر نباید از کلمه بنفسه بهره بگیریم. در آنجا باید از کلمه بوجه و بعنوان بهره بگیریم.

۳- معنى عام را می گیریم به نام الابتداء^۱ و کلمه (من) را برای مصادیق و جزئیات ابتداء (که همان معانی حرفیه است) وضع می کنیم. نه مفهوم ابتداء (که معنای اسمی است).

سوال: موضوع له در اینجا متصور بنفسه است او بوجه؟

^۱البته نه لفظ ابتدا بلکه معنی ابتدارا.

جواب: بوجه است. زیرا متصور بنفسه، مفهوم ابتداء و معنای اسمی ابتداء آن نه معنای حرفی.

۴- عکس قسم سوم است. (وضع خاص موضوع له عام). مثال برای تقریب ذهن: نام مخترع متر^۱ لفظ متر در دستش است؛ ملحوظش خاص است؛ اما او کلمه متر را نمی خواهد بر این متر شخصی وضع کند بلکه می خواهد وضع کند بر کلیه افرادی که با این متر، هم سنجش و هم مقدارند. در واقع می خواهیم از این خاص پی ببریم به عموم. و هذا ملاك التفسير الى اقسام اربعة.

خلاصه: چرا وضع چهار قسم شد؟

پاسخ: الف) لان الوضع علقه بين اللفظ والمعنى. ب) ایجاد پیوند و علقه، بستگی دارد طرفین را تصور کنیم. ج) متصور ما گاهی عام است و گاهی خاص؛ گاهی بر خود عام وضع می کنیم، (وضع عام موضوع له عام) می شود قسم اول. گاهی بر مصادیقش وضع می کنیم، (وضع عام موضوع له خاص) می شود قسم سوم. آنجا که معنی متصور خاص است؛ بر خود خاص وضع می کنیم، می شود (وضع خاص موضوع له خاص که قسم دوم می شود) این خاص را پل قرار می دهیم؛ از این خاص می پریم به مصادیق؛ می گویند: (وضع عام موضوع له خاص) و هو القسم الرابع.

اما القسمين الاولين لا شك في امكانهما. اما الاول كاسما الاجناس مثل: (اسد، ثعلب، انسان، حيوانو...) اما الثاني كالا علام الشخصيه مثل: (سميت ولدي حسينا) انما الكلام في القسم الثالث والرابع. آقای آهوند در کفایه معتقد است که سومی ممکن است و وقوع هم دارد. اما چهارمی اصلا ممکن نیست.

چرا سومی ممکن است؟ کفایه چنین می گوید: ما باید موضوع له را تصور کنیم؛ گاهی موضوع له بنفسه تصور می کنیم. (کالوضع العام والموضوع له عام، کالوضع الخاص والموضوع

^۱ الان هم آن متر مخترع در کشور فرانسه با آب طلا ریخته شده که کم و زیاد نشود.

له خاص) و گاهی موضوع له را بوجه و عنوان تصور می کنیم. (کالقسم الثالث) کلمه ابتدا را در دست می گیریم و بر مصادیقش وضع می کنیم؛ پس المصادیق متصوره بوسیله هذا العنوان الکلی.(چرا؟) لان العام عنوان للخاص .(چطور عنوان است؟) لان العام متحد مع الخاص وجودا؛ مفهوم ابتداء با مصداق (من) در خارج متحد است.^۱

مثال دیگر: کلمه (هذا) را می خواهیم وضع کنیم بر مصادیق مفر مذكر.

بذا لمفرد مذكر آشر بذی و ذا علی الانثی افتصر.

هذا جزئی و مفرد مذكر کلی است با مفرد مذكر هزاران مصادیق را در خارج می بینیم. عنوان متصور هم عنوان کلی است(مفرد مذكر) می تواند ما را به مصادیق هدایت کند؛ لان العام مراه للخاص. (چرا؟) لان العام متحد مع الخاص خارجا.

این کلام صاحب کفایه بود.

یلاحظ علیه:

امام و دیگران اشکالی بر آخوند دارند و آن این است: این عام(کلمه ابتداء یا مفر مذكر) ماهیت مجرده از خصوصیات است. به تعبیر واضح تر: طبیعه معراه عن الخصوصیات. در کلمه ابتداء و مفرد مذكر هیچ خصوصیتی که مقوم جزئیت باشد، دیده نمی شود. چیزی که وضع شده بر طبیعت معرای از خصوصیت، چگونه می تواند از خصوصیات حکایت کند. مگر کلمه ابتداء و مفر مذكر بر طبیعت وضع نشده؟ طبیعت که توی آن خصوصیات نیست. شما می گوئید عام فانی در خاص و متحد با آن است. ملاك حکایت، اتحاد نیست؛ بلکه وضع است؛ این مفهوم متصور، وضع للماهیه المطلقه. و الا جوهر با عرض در خارج متحد است.^۲

پس محقق خراسانی خلط کرده که آیا مقیاس حکایت، اتحاد است یا مقیاس وضع است؟ معنی متصور شما کلی و قید در آن نیست؛ چگونه می تواند ماهیت معراه عن الخصوصیات،

^۱ راجع قول امام تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۹.

^۲ راجع قول امام تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۹.

حکایت از خصوصیات کند. بگوئید این عام با مصداق متحد است؛ منتهای وجودی، دلیلی بر حکایت نیست. حکایت فرع وضع است. و فرق این است که معنای ملحوظ شما، وضع نشده است بر خصوصیات؛ بلکه وضع شده بر طبیعت مجرده. باید ملاك حکایت پیدا کنید و ملاك حکایت وضع است. و هذا امر محال. ان ملاك الحکایه عن الخصوصیات هو الوضع. شهید صدر در تقریرات خودش از این اشکال جواب گفته است. عبارت تیشان را نقل می کنیم: « ان مفهوم الحيوان الناطق، مفهوم منتزع عن مفهوم زید و عمر و خالد و هكذا و بحکم ذالك يكون حاكيا مما فان في تلك المفاهيم حاك عنها و يوضع له اللفظ بهذا اللحاظ و تكون العلاقه الوضعيه قائمه بتلك المفاهيم و بذلك يتحق الوضع العام و الموضوع له خاص»^۱.

شهید صدر خواسته از این اشکال که بر صاحب کفایه وارد است، دفاع کند و آ را بپذیرد. می فرماید: شما که می گوئید حیوان ناطق نمی تواند از خصوصیات حکایت کند، بگوئید: به این مفهوم حیوان ناطق از کجا رسیدید؟ منشاء حیوان ناطق چیست؟ مگر جز این است که زید و عمر و ... را دیدید؛ همه اینها در حیوان ناطق مشترکند؛ از این چند نفر مفهوم حیوان ناطق را انتزاع کردید؛ می تواند از منشا، انتزاعش حکایت کند. یا کلمه انسان یا ابتداء یا مفرد مذکر را مثال بزنید. این عجیب است! که نتواند از منشا انتزاعش حکایت کند.

یلاحظ علیه:

بسیار حرف خوبی است؛ ولی يك نکته اش باید روشن بشود؛ حیوان ناطق را واقعا از این خارج انتزاع کردید. اما از جهات مشترکه انتزاع کردید! یا از جهات مشخصه اینها. از جهات مشترکه انتزاع کردید نه از جهات و خصوصیات اینها که یکی ایض و دیگری اسود و ... است. ولی حیوان ناطق و این مفهوم عام را از خارج گرفتید. نه از جهات مشخصه بلکه از جهات مشترکه. پس اگر می خواهد حکایت کند باید از جهات مشترکه حکایت

^۱بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۸۹.

کند نه از جهات مشخصه و ممیزه؛ این همان است که عام تنها می تواند از عموم حکایت کند نه از مشخصات و ممیزات.

با هیچ کدام از اینها درست نمی شود؛ اشکال حضرت امام و دیگران بر محقق خراسانی وارد است؛ که عام بما هو عام محال است از خصوصیات حکایت کند و ملاك الحکایه هو الوضع. (بر عموم وضع شده نه بر خصوصیات).^۱

^۱ برای فهم بیشتر از جزئیات مضمون این درس کتاب اصول الفقه، ج ۱، از ص ۱۰ الی ۱۸ را مطالعه فرمائید.

بسمه تعالی

حضرت امام يك مبنای در اینجا دارد که می فرمود: هل الميزان في الوضع هو الحكايه او الميزان هو النقل و التتقال؟ آیا در وضع عام و موضوع له خاص، حکایت لازم است یا خیر؟ بلکه بداع من الدواعی از عام به خاص منتقل می شویم. اگر بگوئیم ملاك حکایت است، وضع عام موضوع له خاص، ممتنع است. لان العام بما هو عام لا يحكى عن الخصوصيه و اما اگر بگوئیم همین مقدار که از تصور عام به گونه ای منتقل شویم به خاص؛ (چه بسا انسان از ضمن به ضمن دیگر پی می برد. مثلاً ترشی را می بیند، شیرینی را هم پی می برد. سفیدی را می بیند، سیاهی را هم می اندیشید.) چه مانعی دارد که انسان از عام به خاص منتقل شود و لفظ عام را وضع کند بر خاص.^۱

یلاحظ علیه: (امام)

مطلب، مطلب خوبی است. اگر میزان در وضع حکایت باشد، عام حاکی نیست. اگر میزان در وضع، انتقال از عام به خاص باشد، منتقل می شویم؛ ولی آن موقع موضوع دگرگون می شود. (چطور؟) ما می خواهیم وضع عام باشد، موضوع له خاص؛ اگر به بهانه ای از عام به خاص منتقل شدید، این بهانه از بین می رود و از گردونه خارج و فراموش میشود. العلقه تتحقق بين لفظه من و هذه الجزئيات. فينقلب الوضع العام الى الوضع الخاص و الموضوع له خاص، هم وضع خاص و هم موضوع له خاص می شود. اگر از درون عام خاص را ببینیم و عام آئینه ای خاص باشد، این می شود وضع عام و موضوع له خاص. و

^۱راجع تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۸.

اگر از درون عام خاص را نبینیم بلکه عام سبب انتقال به خاص شود، دیگر این عام از وسط خارج می شود. لذا وضع خاص و موضوع له خاص می شود. لذا فرمایش امام خوب است ولی آن نتیجه را نمی دهد که (وضع عام و موضوع له خاص باشد).^۱

قبل از اینکه به قسم رابع برسیم محقق عراقی نظریه دارد که مشکل را حل کرده. حاصل کلام ایشان این است که مفاهیمی را که از خارج می گیریم، سه قسم است:

۱- گاهی مفهوم جامع را از حد مشترك می گیریم؛ افراد را در خارج با خصوصیات می بینیم، ولی جامعی از مقام ماهوی و حد مشترك را می گیریم. مثل انسان که آن را از حد مشترك زید، عمر و ... می گیریم؛ ولو در خارج با خصوصیت همراه است؛ ولی از مقام ذات می گیریم و کاری به خصوصیات نداریم.

۲- گاهی از مقام ذات نمی گیریم بلکه از مقام وجودش می گیریم. کالای بیض؛ ایضیه، حد نیست، بلکه مقام وجود بیاض است. اما حدش، لون مفرغ لنور البصر است؛ البته این هم توأم با خصوصیات است.

۳- گاهی نه از مقام ماهیت می گیریم و نه از مقام وجود شیء همراه با خصوصیات؛ لفظ^۲ را یکسره از خصوصیات می گیریم. مثال می زنند به (من و ما) اشاره به خصوصیات دارد. بهتر از همه کلمه (کل) را مثال بزنیم.^۳

اذا علمت بر اینکه عناوین کلیه علی اقسام ثلاثه؛ اولی و دومی به درد ما نمی خورد (چرا؟) لان العالم لا یحکی عن الخصوصیات. چون اولی را از مقام ذات گرفتیم، دومی

^۱ البته در اینجا مطالب دیگری هم هست که در المحصول مفصل آمده کلامی مفصلی از مرحوم خوئی است که در سال ۱۳۳۰ در تقریر خود فرموده است که استاد سبحانی حفظه الله در آنجا حاضر بوده. راجع فتأمل.

^۲ مراد از لفظ که می گوئیم، معنا مراد است.

^۳ ضیاء الدین العراقي، نهایه الافکار، ج ۱، ص ۳۷.

را هم از مقام وجود گرفتیم مجرده عن الخصوصیات؛ اما سومی را که گرفتیم نه مجرده بلکه تواما مع الخصوصیات است. (همین به درد بحث ما می خورد).

مثلاً: لفظ انسان را در دست می گیریم؛ حیوان ناطق را هم مطالعه می کنیم، ولی انسان را بر حیوان ناطق وضع نمی کنیم و حیوان ناطق هم از خصوصیات حاکی نیست. يك کلمه ضمیمه می کنیم: وضعت الانسان لكل حيوان الناطق. کلمه (کل) را که آوردیم از زید، بکر، عمر و ... حکایت کرد. حیوان الناطق تنها از جامع حکایت می کند با اضافه کردن کلمه (کل). علاوه بر اینکه از جامع حکایت می کند؛ از مشخصات و ممیزات هم حکایت می کند. می گوئیم: کل مصداق، کل فرد کل شخص و همه افراد که در خارج است، تحت حیوان الناطق داخل می گردد. لذا عام به عنوان مراقی می شود که خارج را با آن نگاه می کنیم.

(لذا این تقریر آقا ضیاء، مشکل را حل کرد).

تم الكلام في القسم الثالث.

اما القسم الرابع:

قسم رابع را همه گفته اند محال است مگر دو یا سه نفر. (چرا محال است؟) چون لان معنی المتصور جزئی و الجزئی لاجل تعینه و تشخصه لا یحکی عن العام. شما با تصور زید می خواهید انسان را بر حیوان ناطق وضع کنید. این محال است. زیرا لان معنی المتصور جزئی، والجزئی مقید محدد مشخص متعین و چیزی که مضیق است نمی تواند از موسع (حیوان ناطق) حکایت کند.

آقای آخوند می گوید سومی درست است. (عام از خاص حکایت می کند) اما خاص از عام حکایت نمی کند.

ان قلت: در ضمن زید، عام هم هست. چرا می گوئید: الخاص لا یحکی عن العام؟! با دیدن زید رهنوم می شویم به عام.

قلت: عام که در ضمن زید است، (حيوان الناطق) مطلق نیست. بلکه مقید و محدد و متعین است؛ از عام بودن خارج شده و مضیق گشته. والی از عام که در ضمن زید است منتقل شویم به معنای عام، وضع خاص نمی شود. بلکه وضع عام و موضوع له خاص می شود. الی هنا تم الکلام فی الاقسام العربیه.

ثم ان ابا المجد الاصفهانی^۱ والشیخ والموسس حائری رحمه الله و برخی از شخصیت های دیگر گفتند: این قسم، امکان دارد. ادل دلیل علی امکان شیء وقوعه سه تا مثال زدند. اولین مثال را ابا المجد الاصفهانی^۲ زده. می فرماید: گاهی از اوقات زید را می بینیم؛ ولی نمی دانیم جنس و فصل آن چیست؛ و جامع مشترك آن با بچه های دیگر چیست؟ متصور خاص است. (زید) و موضوع له عام است. (جامع مشترك). اینجا لفظ زید را بر عام که جامع باشد وضع می کنیم. در اینجا وضع خاص و موضوع له عام شد.

محقق حائری^۳ در (درر الفوائد) مثال میزند: گاهی جسمی را از دور می بینیم اما نمی دانیم حیوان است یا انسان یا ... می گوئیم: وضعت هذه الكلمة للجامع بین هذا الفرد و سائر الافراد. وضع خاص و موضوع له عام می شود.^۴

پدر ما (استاد سبحانی حفظه الله) هم مجوز این وضع بودند که به متر مثال می زدند. در واقع همه اینها می خواهند امکان قسم رابع را ثابت کنند، (وضع خاص و موضوع له عام باشد). ولی نمی شود.

بنابراین قسم رابع ممتنع است و اقسام دیگر هم ممکن است و هم واقع.

الی هنا تم الکلام فی القسم الرابع من الموضع الاول.

^۱وقایه الاذهان.

^۲استاد حضرت امام

^۳آبا المجد الاصفهانی هم بحث بودند.

^۴حائری، درر الفوائد، ج ۱، ص ۵

جلسه (۱۵) ۸/۹/۸۵

اما مناشی الوضع و منابعه:

فاعلم ان منشی الوضع ثلاثه:

۱-الوضع التعیني؛

۲-الوضع التعیني؛

۳-الاستعمال بداعي الوضع؛

اما الاول: (وضع تعیني)

مثال: خداوند يك فرزند به شما عنایت می کند می گوئید؛ وضعت اسمه حسينا؛ این وضع، طبیعی است؛ وضعی بالحمل الاولى هم هست. کما اینکه پیامبر فرمود: سمیته حسنا و سمیته حسينا؛ (چرا؟) تشبیها لولد الهارون.^۱ چون منزلت علی به پیغمبر منزلت هارون است به موسی. الا اینکه موسی نبی است و علی نبی نیست.

اما الثاني: (وضع تعیني) به سبب کثرت استعمال است. کلمه را در يك معنی بیشتر به کار می برند؛ قهرا به مرحله می رسد که بدون قرینه معنی از لفظ تبادل می کند. دو مثال:

^۱(هارون دو پسر داشت به نام شبر و شبیر)

مثال اول: کلمه (دابه). دابه در لغت عرب کل ما یدب علی الارض است. در قرآن هم به همین معنی است. اما در عرف عام عرب، کلمه دابه را آن قدر در (فرس) بکار بردند که هر وقت کلمه دابه را استعمال کنند، به ذهن فرس تبادر می کند.

مثال دوم: صلوه، در لغت به معنای دعا است. در عرف متشرعه این کلمه را آن قدر در ارکان مخصوصه استعمال کردند که هر گاه اسم صلوه برده می شود بدون قرینه به ذهن ارکان مخصوصه می رسد.

ان قلت: الوضع امر قصدی هر گاه این کلمه (دابه، صلوه) را بکار بردیم، همراه با قرینه بود؛ اگر استعمال همیشه با قرینه بوده، چگونه در معنی دوم حقیقت شرعیه می شود؟ (فرس یا ارکان مخصوصه).

قلت: حرف شما که می گوئید استعمال با قرینه بوده و معنای دوم مجازی است، درست است؛ زیرا ممکن است همیشه استعمال همراه با قرینه باشد. ولی بهتر است بگوئیم این کلمه در معنی دوم آن قدر بکار رفته که هر موقع مردم کلمه صلوه را بشنوند قبل از قرینه، منتقل می شوند به ارکان مخصوصه. به گونه ای که دیگر قرینه قید زائد می باشد.

ان قلت: شما در تعریف وضع تعینی گفتید: الوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى، و حال آنکه در وضع تعینی، تخصیص نیست بلکه تخصص و اختصاص است. (خود به خود وضع و حقیقت شده).

قلت: اشکال بر تعریف آخوند وارد نیست. ایشان فرمود: نحو اختصاص فرمود: تخصیص. تا این اشکال به ایشان وارد نشود. بلکه اشکال بر تعریف ما وارد است که گفتیم: الوضع هو تخصيص... ولی ما این را از اقسام وضع نمی دانیم بلکه ملحق به وضع می دانیم. (چرا؟) چون نتیجه وضع در اینجا حاصل است که همان تخصیص باشد.

الی هنا تم الكلام فی الوضع التعینی.

اما الثالث: (الاستعمال بداعی الوضع)

مثال: خداوند برای شما فرزندی عنایت می کند، گاهی وضع لفظ بر معنی طبیعی است و می گوئید: سمیته حسینا. ولی گاهی با استعمال وضع می کنید. مثل اینکه همه فاملین و بزرگ خانواده اطراف هم جمع شدید و میگوئید حسینم را بده تا ببوسم. اینجا شما هم لفظ را استعمال کردید و هم وضع کردید. (با يك تیر دو نشان زدید). سه تا اشکال در اینجا است: الاشکال الاول: الاستعمال بداعی الوضع يستلزم الجمع بين اللحاظین: الالی و الاستقلالی.^۱ توضیح ذالك: انسان در مقام وضع به لفظ از دیده استقلال می نگرد. مثلا از این نظر در مقام وضع هستید، به لفظ (حسین) باید به دیده استقلال بنگرید. اما هنگامی کلمه (حسین) را بر این بچه بکار می برید، به دیده ابزاری و ادواتی و آلی می نگرید. در يك استعمال واحد جمع می کنید بین لحاظ استقلالی و لحاظ آلی.

جواب: (آقا ضیا عراقی از سید ابوالحسن اصفهانی)

اینجا دو لحاظ است؛ اما مطالبشان یکی نیست بلکه دو تا است. زیرا در مقام وضع من حیث انه واضع، (در لحاظ استقلالی) تنها توجه به شخص حسین نیست. بلکه توجه به طبیعت حسین است؛ (میلیون ها نفر کلمه حسین را به کار خواهد برد) اما در مقام استعمال، (لحاظ آلی) همین حسین است که از زبان بزرگ فامیل در آمد. لحاظ استقلالی، متوجه طبیعت و کلی لفظ است. اما در مقام استعمال، متوجه همین حسین است که الان از زبان بزرگ فامیل در آمد. اللحاظ الاستقلالی متوجه الی طبیعی اللفظ والالی متوجه الی شخص اللفظ.

یلاحظ علیه؟ (آقا ضیا عراقی)

اشکال سید ابوالحسن اصفهانی بر محقق خراسانی وارد است اما جواب شما کافی نیست. واضع که فیلسوف نیست که حسین را تجزیه و تحلیل کند و بگوید حسینی داریم طبیعی و حسینی داریم شخصی.

^۱ اشکال از سید ابوالحسن اصفهانی است؛ صاحب وسیله النجاه که حضرت امام تحریر کرده. در بحث آقای آخوند که ایشان (آخوند) معتقد است که حقیقت شرعیه دارید لا تعینا بل الاستعمال بداعی الوضع.

جواب: این است که ما قبول نداریم که انسان در مقام تکلم به الفاظ از جهت آلی می نگرد؛ حتی انسان در مقام استعمال گاهی به الفاظ از نظر استقلال می نگرد. (چطور؟) اگر شما می خواهید با عرب زبانی صحبت کنید، جواستان را جمع می کنید همان گونه که به معانی توجه دارید به الفاظ هم توجه می کنید؛ که چه کلمه را بگوئید. یا مثلاً: شما برای آموزش زبان وقتی با هم مکالمه می کنید هم توجه به معنی می کنید و هم به الفاظ.

الاشکال الثانی: (شهید صدر)

ایشان می فرماید: بر اینکه الاستعمال بداعی الوضع، حقیقت است یا مجاز؟ حقیقت نیست، چون هنوز وضع نشده و مجاز هم نیست، (چرا؟) يشترك في المجاز العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازی. (پس می شود خنثی).

آقای آخوند جواب می دهد این مجاز است. ولی در مجاز علاقه شرط نیست. آن که شرط است، حسن استعمال است.

جواب بهتر: این استعمال، حقیقت است؛ لازم نیست که وضع سابق بر استعمال باشد. همین که وضع با استعمال همراه شد، کافی است.

الاشکال الثالث: وآن این است که: الوضع امر قصدی و امور قصدی قابل انشاء نیست.^۱

جلسه (۱۶) ۸۵/۹/۱۱

^۱ در جمل اخباریه و انشائییه رسیدیم جواب خواهیم داد اینجا جای جواب نیست. در آنجا خواهیم گفت که الامور القصديه قابل للانشاء

بسمه تعالی

الجهه الخامسة في المعاني الحرفيه و كيفيه وضعها:

در موضع خامس در دو بخش بحث می کنیم:

۱- معانی حروف؛

۲- کیفیت وضع حروف؛

محقق خراسانی این دو مبحث را مخلوط کرده؛ ولی ما این دو را برای روشن شدن بهتر از هم جدا می کنیم. اول درباره معانی حروف و سپس در مورد کیفیت وضع آن صحبت می کنیم.

اما الاول: «معانی حروف» ابن حاجب عبارتی دارد که در حقیقت از امیرالمومنین اخذ کرده: «الاسم ما دل علی معنی فی نفسه ، والحرف ما دل علی معنی فی غیره». کسانی که عبارت ابن حاجب را شرح کرده اند، می گویند ضمیر (فی نفسه و فی غیره) برمی گردد به معنی. مگر رضی که ضمیر را برمی گرداند به موصوف «ما» ولی ظاهر همان معنی معروف است که ضمیر به «ما» برگردد.

از زمان ابن حاجب رایج شده است که اسم دلالت می کند بر معنی فی نفسه و حرف دلالت می کند بر معنای فی غیره. مثلاً: «الكوفه» که اسم است، دلالت می کند بر معنی فی نفسه و اما «من» که حرف است دلالت می کند بر معنای که ضمن غیر است. بعد از رضی دیگران هم درباره معانی حروف نظریه دارند که ما سه نظریه را متذکر می شویم:

۱- نظریه رضی؛

۲- نظریه محقق خراسانی؛

۳- نظریه خودمان. این نظریات، جدید نیستند؛ زیرا آن دو هم برمی گردد به نظریه سوم.

اما النظرية الاولى: «رضی»

رضی عبارتی دارد که صدرش يك معنى می دهد و ذیلش معنى دیگر. ایشان معتقد است که حروف اصلا فاقد معنى است؛ حروف جنبه ای رمزی و اعرابی دارد؛ همین گونه که رفع علامت فاعلیت، نصب علامت مفعول بودن است، حروف هم حکمش حکم اعراب است. اعراب جمع آن اعراب است. همینطور که اعراب فی حد نفسه، فاقد معنى است بلکه رمز فاعلیت مثل: «ضرب زید» یا رمز مفعولیت مثل: «ضرب زید عمرا»، حروف هم يك چنین نقش و فعالیت دارد.

این نظریه (که حروف فاقد معانی و مانند اعراب است) از ذیل عبارت رضی در می آید. اقول: هذه النظرية بنكان من التفريط. یعنی مقام حروف را خیلی پائین آورده است. در این نظریه دو اشکال مطرح است:

اولا: اعراب مستقلا قابل تلفظ نیست (چون تنوین رفع و چه تنوین نصب و چه تنوین جر) بخلاف الحروف که مستقلا قابل تلفظ است مثل «من و الی.و» فکیف یقاس ما هو قابل للتلفظ مستقلا بما ليس قابلا للتلفظ.

ثانیا: انسان همانطور که معانی مستقل را می خواهد تفهیم کند، گاهی در صدد تفهیم معانی غیر مستقل هم هست.

مثلا: کسی می گوید در کجا نماز بخوانم؟ شما می گوئید: صل فی المسجد. نه صل در اینجا مطرح است و نه مسجد جداگانه مطرح است؛ آن شخصی که نماز می خواند و نماز مکان می خواهد، جای بحث نیست. سوال در این است که نماز را در کجا بخوانم. هدف شما تفهیم صل و مسجد مستقل نیست. آنکه برای شما مطرح است، ایقاع الصلوه فی المسجد است. (یعنی این ظرف و مظروف مطرح است). بنابراین همینطور که معانی مستقل مورد نظر انسان است، گاهی معانی غیر مستقل هم مورد نظر انسان است.

همانطوری که معنی مستقل، نیاز به وضع دارد، معنی غیر مستقل هم نیاز به ابزار و ادوات و وضع دارد. نباید معنی مستقل را از غیر مستقل جدا کنیم. (معانی غیر مستقل هم مانند معانی مستقل لفظ و وضع می خواهند).

بنابراین نظریه رضی فی غایه التفریط است؛ زیرا اولاً: قیاس حروف به اعراب، قیاس مع الفارق است زیرا بین آن دو هیچگونه شباهتی نیست. و ثانیاً: معانی مستقل و غیر مستقل هر دو مقصود متکلم است.

شاید نظرش این نبوده که حروف مانند اعراب و علامات باشد بلکه می خواسته دلالت را تقسیم کند. (دلاله مستقله و دلاله غیر مستقله).

اما النظریه الثانیه: (محقق خراسانی)

نظریه ایشان این است که حرف و اسم يك معنی دارد؛ (من و ابتداء معنایش مساوی است). بنابراین فرق بین «من» و «ابتداء» نیست. غایه ما فی الباب در مقام استعمال، الابتداء يعرضه الاستقلالیه، ولی «من» در مقام استعمال يعرضه الالیه اولاً: در معنی «من» و معنی «ابتداء» موضوع له شان یکی است و ثانیاً: مستعمل فیه شان یکی است. در مقام استعمال تاره يعرض الاستقلال و تاره يعرضه الالیه. همانطور که ابزار نجار مورد نظر او نیست بلکه کار اصلی اش درست کردن صندلی است، در معانی حرفیه هم همینطور است یعنی مورد نظر نیست.

این نظریه را هم رضی در صدر کلامش گفته است. لعل محقق خراسانی از دیدن کتاب کافیه رضی به این نظر توجه کرده.

صدر کلام رضی چنین است: ان معنی «من» و معنی «لفظه الابتداء» سواء.

نظریه محقق خراسانی فی غایه الافراط.

نظریه محقق خراسانی دو مقدمه دارد. در يك مقدمه استدلال نکرده؛ اما در مقدمه دوم استدلال کرده.

اما مقدمه اول: می گوید: معنی (من) و معنی (ابتدا) هم در موضوع له و هم در مستعمل فیه جواهرها و واقعا یکی است. دلیل و برهان بر این مقدمه نیاورده.

اما مقدمه دوم: این است که لحاظ الالیه، لحاظ الاستقلالیه، نمی تواند در موضوع له و مستعمل فیه اخذ بشود. سه برهان می آورند:

۱- (برهان عمده ایشا) این است که لحاظ، (آلیه و استقلالیه) امر ذهنی است. اگر امر ذهنی جزء موضوع له یا جزء مستعمل فیه باشد، در این صورت در خارج تطبیق نمی کند؛ و نمی توانیم بگوئیم: سر من الکوفه الی البصره. چون در (من و کوفه) لحاظ خوابیده.

براهین دیگر هم دارد که اگر لحاظ جزء موضوع له یا جزء مستعمل فیه باشد، لازم می آید وضع خاص و موضوع له خاص باشد؛ و حال آنکه ما در اعم استعمال می کنیم. يك اشتباه اساسی در مقدمه دوم است. بیان ذالك:

فرق است بین نظریه محقق خراسانی و نظریه مشهور. محقق خراسانی می فرماید: اصلا در اسم استقلال خوابیده و در حرف آلیه. اصلا موضوع له، ابتداء است؛ ولی عاری از دو تا قید (قید استقلال و آلیه) جوهرشان یکی است؛ نه استقلال معنی اسم و نه الیه معنی حرف است. بلکه ذات الابتداء؛ دون ان یكون فیه الاستقلال و الالیه. نظریه مشهور (که خواهیم خواند) می گویند: استقلال، جوهر معنی اسم و آلیه، جوهر معنی حرف است. و فرق است بین معنی مشهور و معنی آخوند. ایشان می گوید: (من) و (الابتداء) بر يك معنی وضع شده (بریده شده از دو قید استقلالیه و آلیه)؛ آلیه و استقلالیه در مرحله سوم عارض می شود؛ یعنی (در مرحله استعمال). در حالی که مشهور می گوید: اصلا معانی در خارج (معانی

متکلم) دو نوع است: معانی که جوهرش استقلالی است. و معانی دیگری داریم که جوهرش آلیه است.

اشکال:

اولا: اینکه می گوئید در معنی اسم، استقلالیه خوابیده و در معنی حرف، آلیه، این استقلالیه و آلیه را از کجا بفهمیم؟

ثانیا: اینکه می فرمائید: (من) و (ابتداء) وضع شده است بر ذات ابتداء، نه استقلال در او است و نه آلیه (ارتفاع نقضین است)؛ المعنی علی قسمین معنی اسمی (الکوفه) و معنی آلی. (الی الکوفه). اگر چنین باشد، بگوئید اصلا معنی نیست؛ زیرا معنی از این دو حالت خارج نیست.

جلسه (۱۷) ۸۵/۹/۱۳

بسمه تعالی

بحث درباره معانی حرفیه است. آقای آخوند معتقد است که معانی حرفیه و اسمیه، موضوع له شان یکی است. و این مسئله را بر دو مقدمه استوار کرده: مقدمه اول را بدون برهان مطرح می کند. ولی برای مقدمه دوم برهانی اقامه می کند.

مقدمه اول: موضوع له «ابتداء»، عین موضوع له «من» است. (که در آن نه استقلالیه است و نه آلیه) مانند: مفهوم وجود که در آن نه آلیه است و نه استقلالیه؛ نه قیام بنفسه است مانند: «خدا» و نه قیام لغيره است مانند: «ممکنات» همانطور که مفهوم وجود در آن نه بنفسه است و نه لغيره. بلکه مقسمی است برای هر دو، همچنین کلمه «من» و «ابتداء» که واضح کلمه «من» را برای يك آغاز وضع کرده که در آن نه استقلالیه نهفته است و نه آلیه. مقدمه دوم: خصوصیت نه در موضوع له است و نه در مستعمل فیه. (مرادش از این خصوصیت، لحاظ الالیه و لحاظ الاستقلالیه است) بلکه این خصوصیت در مقام استعمال يعرض المعنی (یا لحاظ الاستقلالیه و یا لحاظ الالیه) آخوند بر این مقدمه برهان اقامه می کند.

مقدمه دوم: خصوصیت نه در موضوع له است و نه در مستعمل فیه. (مرادش از این خصوصیت، لحاظ الالیه و لحاظ الاستقلالیه است) بلکه این خصوصیت در مقام استعمال

يعرض المعنى (يا لحاظ الاستقلاليه و يا لحاظ الاليه) آخوند بر این مقدمه برهان اقامه می کند.

خلاصه برهان چنین است: این خصوصیت که در موضوع له ماخوذ است؛ موضوع له را جزئی می کند، مراد شما جزئی خارجی است و حال آنکه کثیرا ما يستعمل فيه خارجی نیست. البته گاهی خارجی است مثل: سرت من البصره. اما در انشاء مستعمل فيه جزئی است. مثل: سر من البصره. (از هر نقطه بخواهد می تواند سیر کند) اگر مقصودش این است که این خصوصیت موضوع که را جزئی کرده، جزئی خارجی است، کثیرا ما، موضوع له و مستعمل فيه کلی است. و اگر بگوئید این خصوصیت، موضوع له را جزئی ذهنی کرده، با سه تا اشکال مواجه می شود:

اولا: قابل انطباق بر خارج نمی شود. (چرا؟) چون لحاظ امر ذهنی است. اگر در موضوع امر ذهنی اخذ شود، قابل انطباق بر خارج نیست.

ثانیا: يلزم اجتماع اللحاظین؛ (چرا؟) چون لحاظ آلیه در موضوع له اخذ شده. هنگام استعمال هم انسان باید معنی را لحاظ کند و این دو لحاظ می شود: (یکی را واضح و دومی را متکلم)، لحاظ کند.

ثالثا: لازم می آید لحاظ استقلالیه هم در اسماء اخذ بشود. اشکال اینجا است که اگر لحاظ استقلالیه قید معنی باشد، لازم می آید اسماء هم وضع شان خاص باشد؛ در حالی که اسماء وضع شان عام است.

این عصاره کفایه است.

يلاحظ عليه: (آخوند)

اما مقدمه اول اصلا برهان ندارد؛ از کجا می گوئید: موضوع له «من» و «ابتدا» عاری از دو قید (آلیه و استقلالیه) اخذ شده؟ مگر شما واضع بودید؟ در حالیکه وضع برای رفع حاجت از زندگی متکلم است. زیرا متکلم گاهی می خواهد لحاظ استقلالی را بگوید و گاهی آلی را. واضع باید غرض را بگوید، غرض را رها کرده شده اید فیلسوف!

کلمه «من» و «ابتدا» را بر جامع وضع کرده. (عاری از هر دو قید استقلالیه و آلیه) این بر خلاف حکمت واضع است که باید آن را تعقیب کند.

خلاصه:

اولا: مقدمه اول برهان ندارد؛

ثانیا: خلاف غرض واضع است؛ و غرض الواضع رفع الحاجة عن المتکلم است در مقام حرف زدن.

ثالثا: مقدمه دوم چهار اشکال دارد:

۱- انه (محقق خراسانی) خلط بین المبحث الاول (معانی حروف) و مبحث الثانی (کیفیت

وضع حروف). و حال آنکه بحث در معانی حروف است.

۲- اشتباه لبی در مقدمه دوم است. و آن اینکه: ما نمی گوئیم لحاظ آلیه و لحاظ

استقلالیه در موضوع له ماخوذ است (اگر چنین بگوئیم کلام شما درست است) و

هذه الخصوصية این جعلها جزئیا خارجیا و ربما يكون مستعمل فيه کلیا و ان جعله

جزئیا ذهنیا، سه تا اشکال وارد می شود. بلکه ما می گوئیم معانی، تکوینا در

خارج، دو قسم است:

الف) معانی که تکوینا مستقل است،

ب) معانی که تکوینا غیر مستقل است؛ نه اینکه لحاظ من او را مستقل می کند؛ یا لحاظ

من او را آلی می کند. مع قطع النظر عن لحاظ اللاحظ، المعانی فی الخارج علی قسمین: (

معان مستقلة و معان غیر مستقلة). مثلا: زید فی الدار؛ مفهوم زید و دار مستقلا مفهوما.

اما کون زید فی الدار، غیر مستقل مفهوما. ما نمی گوئیم موضوع له لحاظ الاستقلالیه او

لحاظ الالیه بلکه می گوئیم موضوع له المعنی المستقل تکوینا و المعنی غیر المستقل

تکوینا.

۳- اگر واقعا موضوع له «ابتدا و من» یکی باشد، باید هر کدام از «من و ابتدا» به جای یکدیگر استعمال شود. آقای آخوند خودش به این اشکال توجه کرده و جواب داده به اینکه: واضع در ضمن وضع شرط کرده و گفته: ایها المتکلم و لو معنی «من و ابتدا» یکی است؛ خواهش می کنم «ابتدا» را در مستقل بکار ببر و «من» را در غیر مستقل.

۴- اگر واقعا استقلال و آلیه در موضوع له ماخوذ نیست، از کجا استقلال و آلیه را بفهمیم؟ آنکه سبب فهم می شود، وضع است؛ شما می گوئید در مقام وضع، موضوع له عاری از دو قید (استقلالیه و آلیه) است. اگر هیچ کدام ماخوذ در موضوع له نیست، از کجا بفهمیم هذا مستقل و ذاك غير مستقل؟ و گفتیم که حکایت فرع وضع است.

تخلص من اول الدرس الى هنا امور:

الاول: آقای آخوند دو مقدمه دارد:

۱- معانی «من و ابتدا» یکی است عاری از دو قید.

۲- مقدمه دوم می گوید: در موضوع له، خصوصیت (الحا الاستقلالیه و لحاظ الالیه) ملحوظ نیست. چرا؟ اگر این خصوصیت موجب جزئیت است، جزئی خارجی، کثیرا ما یکون مستعمل فیه کلیا. اگر جزئی ذهنی باشد، سه تا اشکال وارد می شود.

۳- اولاً: در مقدمه اول اشکال کردیم که بدون برهان مطرح شده. بلکه خلاف وجدان است. زیرا کار واضع رفع الحاجه عن المتکلم است. متکلم گاهی به معانی مستقله نیاز دارد و گاهی به معانی آلیه. غرض متکلم را رها کند و بشود فیلسوف و بگوید: بر جامع وضع کردم و حال آنکه جامع برای من مطرح نیست و آن که برای من مطرح است، معانی خاصه است. (استقلال و لا استقلال).

۴- مقدمه دوم که ایشان آورد، چهار تا اشکال دارد:

۵- اولاً: خلط بین المبحثین است؛

ثانیاً: اشتباه لبی کرده؛

ثالثاً: اگر کلام شما درست باشد، باید هر کدام ا «من و ابتدا» در جای یکدیگر قابل استعمال باشد.

رابعاً: اگر واقعا استقلال و غیریت در موضوع له نیست، و من این يفهم الاستقلال و الغیریه؟

الی هنا تم النظریه الثانیه.

النظریه الثالثه: ما هو المعروف عن علی

نظریه سوم این است که: المعانی الحرفیه و الاسمیّه متغایرتان جوهرها و بالذات لا با اللحاظ.

ما در خارج دو جور وجود داریم:

۱- جواهر که مفهوما و وجودا مستقل اند. مثل: زید مفهوما و در خارج مستقل است؛ نیاز به موضوع ندارد. (البته مکان غیر از موضوع است).

۲- ما هو مستقل مفهوما اما لا تحققا و وجودا. کالاعراض. «سفیدی» مفهومش مستقل است. اما در مقام وجود مستقل نیست. (البیاض نور مفرغ لنور البصر)

۳- وجود داریم که در خارج نه مفهوما مستقل است و نه وجودا، به آن وجود وصفی می گویند. معانی حرقی از این قبیل است. اولی را می گویند: موجود فی نفسه لنفسه. دومی را می گویند فی نفسه لغيره. سومی را می گویند: فی غیره لغيره.

مثال: زید فی الدار؛ زید و دار مفهوما و وجودا مستقل هستند. و اما کون زید فی الدار. نه مفهوما مستقل است و نه وجودا. اگر زید و دار نباشد، کینونت در تصور، معنی ندارد. در خارج اگر زید و دار نباشد، باز هم کینونت معنی ندارد. و همچنین می توانید به مثال به سرت من البصره الی الکوفه، بنزید.

اگر چنین باشد می گوئیم همان گونه که واضح به معانی استقلالی توجه کرده به معانی حرفی هم توجه داشته. و این کلام هم ماخوذ از کلام ابن حاجب است. ابن حاجب هم این مطلب را از علی اخذ کرده. چون حضرت علی رساله کوتاهی نوشا داد به ابوالاسود دوئلی داد. لعل ابوالاسود یا علی دید نفر قرآن را غلط می خواند: «ان الله بری من المشركين و رسوله» (ها رسوله را مکسور می خواند؛ عطف بر محل مشرکین می کرد) در حالیکه صحیح آن «رسوله» است که عطف بر محل «الله» شود و محل آن که مبتدا است، مرفوع است. فرمایش علی چنین است: «الاسم ما دل علی المسمى، والفعل ما انبا عن حركة مسمى، والحرف ما دل علی معنی فی غیره». بعد چند قواعد دیگر هم نوشت: کل فاعل مرفوع و کل مفعول منصوب و کل مضاف الیه مجرور...

این معنی هم مختار ابن حاجب و هم مختار سید شریف جرجانی و هم ملاصدرا در تقسیم هستی به این رسیده و آیه الله شیخ محمد حسن اصفهانی و امام است. اینها می گویند: المعانی بالذات علی قسمین: گاهی قائم بنفسه است و گاهی قائم بغيره. ثم ان ها هنا استله: (درس فردا)

بسمه تعالی

بحث در معانی حرفیه است . دو سوال را مطرح و تجزیه و تحلیل می کنیم.

سوال الاول: و آن این است که دیروز ما گفتیم اعراض از اموری هستند که مفهوم مستقل دارند اما وجودشان قائم به غیر است. در اینجا این سوال است «کم و کیف» معانی مستقله دارند ولی هنگامی که می خواهند در خارج موجود شوند، قائم به غیر است. ولی اعراض که منحصر به کم و کیف نیست. اعراضی داریم که به اینها اعراض نسبه می گویند. مانند: «این و متی» «این» عبارت است از کون شی فی مکان. و «متی» کون شی فی زمان. پس اگر واقعا اینها عرضند. اعراض هم جز معانی حرفیه هستند زیرا کون شی فی مکان و کون شی فی زمان، معانی حرفیه هستند؛ چون قائم به طرفین است و حال آنکه اعراض، بین جواهر و حروفند. جواهر فی نفسه لنفسه است و اعراض فی نفسه لغيره است. اینطور که معنی شده، اعراض نسبه از قبیل معانی حرفیه هستند.

جواب: معنی «متی و این» این نیست. بلکه در کتاب های فلسفی و کلامی «متی و این» را چنین معنی می کنند: الهیئه الحاصله من کون شی فی مکان او کون شی فی زمان «متی یا این» اسم آن هیئت است. در حقیقت کون شی منتزع منه است. انسان وقتی که در مکانی قرار گرفت، هیئتی برای او حاصل می شود که قبل از آن نداشت. و زمان هم چنین است. و همچنین است «جده» مثلا گذاشتن عمامه بر سری کسی که عمامه نداشت. «جده» نه سر است و نه عمامه؛ بلکه الهیه الحاصله من کون العمامه علی الراس است. هیات، معانی اعراضند. هیات فی نفسه قابل تصور است؛ ولی وجودا قائم به غیر است.

السؤال الثاني: مرحوم امام و مرحوم آیه الله اصفهانی تبعا لصدر المحققین و شریف و غیرهم، همه قائل هستیم که معانی حرفیه، معانی هستند که فی حد الذات قائم به غیر است. و حال آنکه در قرن اخیر يك آرا دیگری درباره حروف است. آیا این آرا دیگر با رای مشهور مخالفند یا نه؟! سه رای را در اینجا یاد آور می شویم:

۱- تقسیم الحروف الی اختیاریه و ایجادیه؛

۲- الحروف وضعت لایجاد الربط بین الجمل؛

۳- الحروف وضعت لایجاد الضیق فی الجمل؛

نظریه اول، نظریه شیخ محمد تقی اصفهانی برادر صاحب فصول، (متوفای ۱۲۴۰ ه ق) است.

نظریه دوم از محقق دوم از محقق نائینی و مرحوم صدر است.

نظریه سوم، از مرحوم محقق خوئی در پاورقی های اجود التقریرات است.

اما النظریه الاولی: محمد تقی در کتاب هدایه المسترشدین می گوید: الحروف علی قسمین:

۱- حروفی داریم که اختار است؛ از يك واقعیت خبر می دهد. مثل اینکه می گوید:

ست من البصره الی الکوفه. اختار، معنی می کند که مبدا بصره بوده و مقصد کوفه.

غالباً حروف کارش اختار است. اختار در واقع به منزله جمل خبریه است.

۲- بعضی از حروف داریم که کارش اختار نیست؛ بلکه کارش ایجاد معنی است. مثل

عبدالله. با گفتن یا عبدالله، خطاب را ایجاد می کنید. نه اینکه از يك واقعیت خبر می

دهید. یا مانند حروف استفهام. هل زید قائم، اختار نیست بلکه ایجاد است.

این نظریه مشهور مخالف نیست؛ ما هم قبول داریم که معانی حروف، گاهی اختار است و گاهی هم ایجاد؛ یعنی همان معنی است که گاهی اختار به خود می گیرد و گاهی وصف ایجاد به خود می گیرد. در واقع جناب شیخ محمد تقی اصفهانی، صفات و حالات این معانی خبریه را گفته و الا جوهر معنی حرفی همان قیام به غیر است؛ البته قیام به غیر گاهی رنگ و بوی اختار به خود می گیرد و گاهی ایجاد. در حقیقت الاخبار و الایجاد، سوار می شوند بر معنای حرف.

اما النظریه الثانیه: (نظریه محقق نائینی) است ایشان می فرماید: مثلاً در جمله سرت من البصره الی الکوفه، سه تا کلمه داریم «سیر، بصره، کوفه» که با هم متباین بالذات و قابل جمع نیستند. اما آن که می آید بین اینها ارتباط ایجاد می کند، همین کلمه «من و الی» است. اگر

این دو کلمه را برداریم سه کلمه متفرق می شوند؛ قابل بسته شدن نیستند. مرحوم شهید صدر هم در جلد سوم حلقات، همین نظر را انتخاب کرده؛ البته تعبیراتشان فرق می کند. به آقای صدر عرض می کنیم، فرمایش شما درس است (کار من و الی، ایجاد ربط است) ولی ارتباط از صفات و حالات معنی حرفی است. چون قائم به غیر است؛ اگر «من و الی» مستقل بودند، قابل انسجام نبود. ما هم قائل به ارتباط هستیم ولی ارتباط از صفات معنی حرفی است.

ولی مرحوم شهید صدر يك نکته در کلامش است. ایشان می فرماید: ان المعانی الاسمیه، معان استقلالیه و کل ما يدل على معنى ربطی، يعبر عنه اصولا بالحرف و کل ما يدل على معنى استقلالى، يعبر عنه بالاسم. «معنی حرفی آن است که دلالت بر معنی ربطی کند؛ و هر چیزی که در آن ربط است، می گوئیم معنی حرفی است. چرا این جمله را می گوید؟ چون می خواهد هیات را هم خارج کند. (هیئه جمله اسمیه) زیرا حرف داریم و معنای حرفی، معنای حرفی اعم از حرف است.

بنابراین ربط ربط از آثار معنای واقعی حرف است.

اما النظرية الثالثة: (محقق خوئی) می فرماید: حروف وضع شده است للتضييق. (یعنی معنای جمله یا مفرد را مضیق می کند) بعد مثال می زند: گاهی انسان مبتدا را می گوید ولی می خواهد معنای وسیع آن، وارد ذهن مخاطب شود. مثلا: می گوید: الصلوه خبر موضوع. در اینجا «الصلوه» به طور مطلق وارد ذهن مخاطب شد؛ ولی نمی خواهد این «الصلوه» علی الاطلاق وارد ذهن شود. «الصلوه» را قید می زند و می گوید: الصلوه فی المسجد مستحب. کار و نقش حرف «فی» در اینجا ضیق و تنگ کردن است.

اولا: مراد شما از این کلام (الحرف وضعت للتضييق) آیا ضیق بمعنی الاسمی است یا حرفی. به تعبیر بهتر (الحرف وضعت للتضييق) حملش حمل اولی است؟ مثل اینکه می گوئیم «من» مساوی با تضییق است؛ اگر چنین باشد، انقلاب لازم می آید. (ینقلب المعانی الحرفیه الی المعانی الاسمیه). حتما مراد ایشان، این نیست بلکه مرادش دومی است (من وضع لضیق

الخارجی) کما اینکه در مثال بالا «فی» صلوٰه را از حالت اطلاق در آورد و قید به صلوٰه در مسجد کرد. این کلام درست است ولی ضیق از صفات آن معناست؛ چون در حقیقت قائم به غیر است؛ نتیجه قیام به غیر این است که در جمله ایجاد ضیق می کند. نه اینکه ضیق از معانی حروف است (نه ضیق اسمی و نه ضیق خارجی).

ثانیا: بعضی از حروف ضیق در آنها نیست. مثل: (قد و ان تحقیقی) قد ضرب و... مگر اینکه بگوئید: مراد از ضیق این است که معنای بر جمله افزوده می شود. پس بگوئیم اسماء و افعال هم وضع للتضییق. (هر اسم و کلمه که می آید، یک معنای را بر جمله می افزاید). بنابراین نظریان ثلاث که گفته اند؛ علاوه بر این که نظریه سوم (آخوند) کامل نیست، منافی با آن نظریه معروف نیست که معانی حرفیه، (قیام و تعلق به غیر دارد) البته کاربرد هم دارد؛ گاهی کاربردش ایجاد است. گاهی اختار و گاهی ربط و گاهی تضییق است. اینها در واقع صفات و عوارض همان معنی است. (قیام به غیر بودن است).

نکته: در کتاب جرجانی می خواندیم که «البا» للالصاق. «الی» للانتها و «من» للابتدا. پس اگر معانی حروف این است؛ چگونه شریف جرجانی و ابن حاجب و آخوند و ملاصدرا و استاد ما می گویند: که معانی حروف قائم به غیر است و حال آنکه در جرجانی می خوانیم: البا للالصاق و...؟

جواب: درست است که معانی حرفیه، قائم به غیر است؛ ولی این قیام به غیر از خود، تجلیاتی دارد؛ گاهی الصاق است. مثل: مررت بزید و گاهی کارش ابتدا است و ... آن که ما گفتیم یک نوع جامعی بین اینها بود. مثلا اللصاق علی قسمین: الصاق اسمی و الصاق اسمی و الصاق حرفی. و الابتدا علی قسمین: حرفی و اسمی؛ مانعی ندارد که هر حرفی برای خود یک معنای خاصی داشته باشد ولی همه حروف در تمام موارد، معنایش مستقل نباشد؛ همان قائم به غیر بودن).

تم الکلام فی الجھه الخامسہ.

الجھه السادسہ فی الوضع الحروف: دو قول معروف است در کیفیت وضع حروف:

- ۱- وضع عام و موضوع له عام است. (هذا ما يقوله المحقق الخراساني)
- ۲- مختارنا و امام: وضع عام و موضوع له خاص است. قبلا گفتیم میزان در وضع تصور است. المتصور ان كان عاما فالوضع عام. المعنى المتصور ان كان خاصا فالوضع خاص. امام می فرماید: در حروف، المعنى المتصور: «الابتداء الانتهاء» عام. واضح این الفاظ را در دست گرفته به مصادیق ابتداء و انتهاء وضع کرده که جزئی است.

سوال: چرا از اول بر مصادیق وضع نکرد؟ (جواب فردا)

بسمه تعالی

بحث درباره کیفیت وضع حروف بود که آیا موضوع له حروف، عام است یا خاص؟ محقق خراسانی می فرمود: اصلا معانی حرفیه و اسمیه یکی هستند. همین طور که «ابتداء» وضع و موضوع له اش عام است، «من» هم، چنین است.

بحث درباره نظریه خودمان است که گفتیم: در عالم خارج دو نوع مفهوم و وجود داریم:

۱- مفهوم و وجود مستقل.

۲- مفهوم و وجود غیر مستقل.

حروف همانگونه که وجودا غیر مستقل است؛ مفهوما هم غیر مستقل است. حتی من حیث الدلاله هم غیر مستقل است. بخلاف الاسما که هم مفهوما و هم وجودا و دلاله مستقل هستند. حالا ببینیم وضع حروف چگونه است:

فعا هنا فروض ثلاثه:

حروف احتمال دارد سه موضوع له داشته باشد مثل «من»:

۱- وضع شود للجامع الاسمی؛

۲- وضع شود للجامع المقولی الحرفی؛

۳- وضع شود للمصادیق الخارجیه:

فعلى الاولین: یکون الوضع عاما و الموضوع له عاما و على الثالث یکون الوضع عاما و الموضوع له خاصا.

اما لا اول: که وضع به عنوان وضع «من»، مفهوم ابتدا اسمی را مطالعه کند (الابتدا خیر من الانتها). معنای متصور، بشود ابتدا و «من» را وضع کند بر همین ابتدا اسمی. اگر این را بفهمائید این همان نظریه آقای آخوند یا قریب به نظریه ایشان است. و الا يلزم الانقلاب (مساوات معنای اسمی و حرفی) که معنای «من» حرف نباشد و اسم شود.

اما الثاني: این طرف، جامع مقولی حرفی است؛ (جامعی مقولی) واضح، ابتداهای حرفی را فکر کند، بر این جامع وضع کند. در واقع معنی متصور ما، الجامع الحرفی است در مقابل الجامع الاسمی. (در دنیا میلیاردها ابتدا حرفی داریم)؛ همه شما که از خانه تشریف آوردید، ایجاد کننده یکی معنی حرفی ابتدا بودید. در این صورت، وضع می شود عام؛ و بر همین جامع هم وضع کند، این ممکن نیست. (چرا؟) سه بیان داریم:

البيان الاول: اصولا معانی حرفیه نمی تواند جامع مقولی داشته باشد. (چرا؟) اگر جامع مقولی داشته باشد، گاهی مبتدا واقع می شود و گاهی خبر و چیزی که مبتدا و خبر واقع شد، این معنی حرفی نمی شود. معنی حرفی، نه مبتداء واقع می شود و نه خبر. اگر می خواهید جامع فکر کنید از خصایص جامع این است که، مستقلا تصور بشود و مبتدا و خبر قرار بگیرد. اگر مستقلا تصور شد، دیگر از معنی حرفی خارج می شود. فلذا می گوئیم محال است برای مصادیق معانی حرفیه، جامع مقولی فکر کرد.

البيان الثاني: اگر ما جامع حرفی تصور کنیم، معنی جامع حرفی این است که مستقلا مورد تصور قرار بگیرد؛ تا بشود جامع و حال آنکه چون جامع است باید ربط داشته باشد. ربط بودن با جامع بودن سازگار نیست. اگر واقعا ربط است، مستقلا تصور نمی شود و اگر مستقلا تصور شود، دیگر ربط نیست.

البيان الثالث: (بیان امام) معانی حرفیه، اگر جامع شد، باید ربط نباشد، اگر این ربط است، ربط باید فرد باشد زیرا ربط بودن امر جزئی و خارجی است. و چیزی که امر خارجی است، محال است که کلی باشد. اگر جامع است، کلی نیست. اگر حرفی است، حرف باید ربط باشد؛ و ربط بودن، امر شخصی و جزئی است. بنابراین ما در دنیا جامع مقولی

نداریم. برای زید و عمر و ... جامع مقولی داریم به نام «انسان» و برای این دابه های خارج، جامع مقولی داریم به نام «فرس» البته برای معانی حرفیه که مثلا: برای ابتدا های که این روز درست کردید، نمی توانیم جامع مقولی فکر کنیم. جامع بودن با حرفی بودن در تضاد است.

این کلام از جمله ابتکارات امام است.

اما الثالث: جناب واضع می خواهد وضع کند بر مصادیق؛ متوسل بشود بر جامع اسمی، ولی بر جامع اسمی وضع نکند. بلکه بر مصادیق خارجیه وضع کند. مثلا: در يك دست «من» را بگیرد و در دست دیگر «ابتدا آلی» را بگیرد و بگوید: من این «من» را وضع کردم نه بر «ابتدا آلی» زیرا «ابتدا آلی» مفهومش، مفهوم اسمی است؛ بلکه وضع کردم بر مصادیق خارجیه آن. که به وسیله این مفهوم اسمی، راه پیدا کند بر مصادیق خارجیه. و این از عجائب است که مفهوم اسمی است ولی مصادیقش حرفی است. فیکون الوضع عاما والمعنى المتصور عاما «الابتدا الالى». والموضوع له خاصا وضع للمصادیق الخارجیه. (ابتدا زید و عمر و...).

این حاصل سه احتمال بود. فاذا بطل الاولین ، تعین الثالث.

ها هنا سوالات:

السؤال الاول: این فرضیه سوم که گفتید با مبنای امام سازگار است. کهمی فرمود: معنی متصور یا حاکی است یا وسیله انتقال. لازم نیست که معنی متصور همیشه حکایت کند. بلکه همین مقدار که وسیله انتقال باشد، کافی است. (قبلا گفتیم که عام نمی تواند همراه خاص باشد). ما عرض کردیم اگر این راه را شما پیش گرفتید ، دیگر وضع عام نمی شود بلکه وضع خاص و موضوع له خاص می شود. گفتیم فرق است بین اینکه حاکی باشد و بین اینکه وسیله انتقال باشد. حاکی پا بر جا می ایستد. قلذا واضع از حاکی به مسائل می نگرد. اما اگر وسیله انتقال باشد، واضع است و این مصادیق خارجیه. ولی با مبنای ما سازگار نیست گفتیم که ممکن است همین را اصلاح کنیم با آنچه که محقق عراقی گفته است.

کلمه «کل» را بیاوریم که حکایت باشد. و بگوئیم جناب واضع آنچه در دست گرفته، (الابتدا الالی) نیست بلکه (الابتدا الالی لكل مصادیقها) است. چون (الابتدا الحاکمی) را تصور کردیم، وضع شد عام. در مقام تعیین موضوع له يك کلمه را افزودیم کلمه «کل» و این کلمه می تواند حاکی از مصادیق باشد. بنابراین این احتمال سوم درست شد. اگر مبنای امام را پذیرفتیم که در وضع عام و موضوع له خاص، انتقال را کافی می داند، کلمه «کل» نمی خواهد. و اما اگر مبنای ما گرفتید که: در مقام تصور، تصور کن «الابتدا الالی» را ولی در مقام وضع يك کلمه را به نام «کل» اضافه کن تا اشاره به مصادیق باشد، این احتمال درست نیست.

و ها هنا سوال آخر: ما گفتیم حروف وضعشان عام و موضوع له شان خاص است. و حال آنکه محقق خراسانی در کفایه می گوید: گاهی حروف در معانی کلیه بکار می رود. مثال می زند کقول الامیر یقول: سر من البصره الی الکوفه. اینجا در معانی کلی بکار رفته فلذا از هر نقطه «بصره» که شروع به سیر کند، امثال حاصل می شود. و الا اگر در معنی جزئی بکار رفته بود، باید يك نقطه سبب امثال شود. معلوم می شود مستعمل فیه کلی است. قلت: در همان جا هم امیر «بصره» را ممکن شخصی فرض کرده است، فلذا می گوید: سر من البصره یعنی واحد شخصی فرض کرده. چون واحد شخصی فرض کرده. مستعمل فیه هم خاص است. و اما اینکه از هر نقطه شروع کند امثال حاصل می شود، حکم عقل است؛ عقل می گوید: همه جا جز بصره است.

تلخیص من اول الدرس الی هنا عده مطالب:

۱- در اینکه وضع حروف چگونه است، (علی مبنای غیر خراسانی) سه احتمال است:

- (الف) ان یکون المعنی المتصور، الجامع الاسمی.
- (ب) ان یکون المعنی المتصور، الجامع المقولی الحرفی.
- (ج) ان یکون المعنی المتصور، المصادیق الخارجیه.

۲- حروف نمی تواند جامع مقولی داشته باشد. هم جامع باشد و هم سنخ جامع که معنی حرفی است. با سه بیان عرض کردیم:

بیان الاول: اگر جامع است، یخبر عنه و یخب به. و حال آنکه حروف لا یخبر به و لا یخبر عنه.

بیان الثانی: اگر جامع است مستقلا قابل تصور است و اگر سنخش سنخ حرف است، حرف مستقلا قابل تصور نیست.

بیان الثالث: اگر جامع است می شود کلی، و اگر سنخش سنخ حرف است باید ربط باشد، الربطیه یلازم الجزئیه. پس جامع مقولی نیست. و...

ثمره البحث: آیا این بحث (معنای حروف و وضع آن) ثمره دارد یا نه؟
در فقه دو ثمره دارد:

۱- مثال: اکرم زید ان سلمك بحث در این است که آیا «سلمك» قید هیئت که وجوب باشد، یا ماده (که اکراه باشد)؟ آخوند می گوید: قید هیئت است، وجوب مشروط است. شیخ می گوید: قید ماده است. اگر بگوئیم معانی حرفیه، معانی مستقله هستند، قابل تغییر است. اما روی مبنای ما قابل تغییر نیست. لذا ناچاریم قید را بزنییم به ماده.

۲- مثال: ان سلم زید اکرمه، آیا این مفهوم دارد یا نه؟ مبنی بر این است که معانی حرفیه جزئی است یا کلی. (فردا)

جلسه (۲۰) ۸۵/۹/۱۸

بسمه تعالی

ثمرات بحث گذشته:

دو ثمره ظاهر می شود:

علی الظاهر ولی در واقع ثمره نیست.

الثمره الاولى فی الجمل الشرطیه: مثلاً: اگر مولی بفرماید: اکرم زیدا ان سلم عليك. بین شیخ و آقای آخوند نزاعی است که آیا این قید، «ان سلمك» قید هیئت است یا قید ماده؟ اگر بگوئید «ان سلمك» به هیئت بر می گردد، وجوب مشروط می شود و اگر بگوئید به ماده «اکرام» بر می گردد، وجوب مطلق می شود و واجب مقید. آقای آخوند می فرماید: قید به هیئت بر می گردد و وجوب مشروط می شود؛ تا این قید نباشد، وجوبی نیست. ولی شیخ می فرماید: قید به ماده بر می گردد؛ اگر این قید نباشد، وجوب است ولی ظرف اکرام نیست و ظرف اکرام در جای است که سلام کند.

ثمره بحث گذشته در اینجا ظاهر می شود اگر بگوئیم مفاد هیدت، که معنای حرفی است،) قبلا از مرحوم صدر جمله نقل کردیم گفتیم که بحث ما در حروف نیست بلکه در معانی حرفیه است؛) تا هیئت را هم شامل شود. اگر بگوئیم معنای هیئت، معنای حرفی است، در این صورت حروف وضع شان عام و موضوع له شان خاص می شود؛ چیزی خاص قابل تقييد نیست؛ قيد به چیزی می خورد که مطلق و عام باشد. و اما اگر خاص شد، خاص بالذات مشخص و معین و واحد است. و مشخص را نمی شود قيد زد. در این صورت حرف شیخ درست است. و اما اگر بگوئیم معنی هیدت از معانی حرفیه است، در این صورت، موضوع له عام می شود؛ مطلق الوجوب است (نه وجوب شخصی) مطلق وجوب، قابل تقييد است. مثال: زید داریم و انسان؛ زید قابل تقييد است چون مشخص نیست. و اگر بگوئیم هیئت وضع شده برای يك وجوب مشخص، (هذ الوجوب، ذاك الوجوب) قابل تقييد نیست، تقييد فرع اطلاق است. ناچار قيد بر می گردد به ماده.

يلاحظ عليه:

ایراد ما به این نتیجه: همانطور که انسان، رقبه، قابل تقييد است، زید هم قابل تقييد است. ولی حیثیت تقييد فرق می کند؛ رقبه قابل تقييد است من حیث الافراد. ولی زید قابل تقييد است من حیث الحالات. مثلا: اکرم زیدا، زید حالاتی دارد: مثل عالم بودن جاهل بودن عادل بودن او. بنابراین فرقی کند که بگوئیم هیئت وضع شده بر مطلق وجوب، یا وضع شده بر هذالوجوب، ذاك الوجوب و... اگر بر مطلق وضع شده، قابل تقييد است. اما اگر بگوئیم هذالوجوب، این هم قابل تقييد است. زیرا وجوب شخصی دو حالت دارد: گاهی همراه با تسلیم است و گاهی همراه با قيد است و گاهی بدون قيد.

الثمره الثانيه، فی المفاهیم: آیا در جمله مفهومی، مثل ان سافرت فقصر، مفهومش این است که ان لم تسافر لم تقصر؛ اگر قيد رفت، شخص حکم مرتفع است یا سنخ حکم؟ پاسخ: نزاع در ارتفاع شخص حکم نیست؛ (خواه قائل به مفهوم باشیم یا نباشیم)، شخص حکم مرتفع می شود؛ معنی ندارد وقتی قيد رفت، حکم باقی بماند. نزاع در چیز دیگر است و آن اینکه: آیا

اگر سفر نکردم مطلق وجوب از بین می رود؟ یا اینکه شخص حکم از بین رفته؟ اما مطلق وجوب قصر نرفته لعل بجای سفر علت دیگری هم جانشین باشد. مثل خوف، کما اینکه این احتمال است.

إذا علمت ذلك، (که نزاع در ارتفاع شخص حکم نیست، بلکه کلام در مطلق وجوب است. قائلین به مفهوم می گویند: جانشین ندارد؛ مطلق از بین نرفته. منکرین می گویند: ممکن است جانشین داشته باشد.) تظهر الثمرة في باب المفاهيم. خلاصه اگر در مثال، اکرم زیدا ان سلمك، بگوئیم، مفهوم هیدت از معانی حرفیه است، و جزئی است؛ جزئی نمی تواند مفید بشود. و نمی تواند دو نوع وجوب داشته باشد: «شخص الوجوب، سنخ الوجوب»؛ يك وجوب بیشتر نیست. و اما اگر بگوئیم اکرم، موضوع له اش عام است، دو وجوب دارد: (وجوب شخصی وجوب سنخی و طبیعی) پس نتیجه در باب مفاهیم ظاهر می شود. يلاحظ عليه:

على كلا القولين نزاع در مفهوم جمل مفهومی، قابل طرح است. اما اذا كان الموضوع له عاما، هم شخص داخل این هست و هم سنخ. اما اذا كان الموضوع له خاصا و او خاصا من حيث الافراد و يكون عاما من حيث الحالات. نزاع در این است که اکرام مقید به تسلیم شده؛ چون تسلیم نیست، اکرام هم نیست. آیا وجوب مطلق (اکرام زید نه مقید به تسلیم) از بین رفته یا نه؟ قائلین به مفهوم می گویند، رفته ولی منکرین می گویند، نرفته؛ آن وجوب مشخص بدون قید باقی است.

تم الكلام في بيان الثمرة

الجهة السابعة، في وضع اسماء الاشارة والضمائر والموصولات:

آیا وضع عام و موضوع له خاص است یا خیر؟

ها هنا نظريات الثلاثة

الاولى نظرية المحقق الخراساني ایشان می فرماید: حتی در اسما اشاره، ضمائر، موصولات، وضع عام و موضوع له خاص است. مثلا: اسما اشاره وضع للمفرد المذكر (مفرد مذکر کلی)

غایه ما فی الباب، چون مفرد مذکر را وضع کردم، غرضی داشتم لیشار الیها (در اسما اشاره) او لیخاطب بها (در ضمائر). حتی ایشان قائل است که موصولات هم وضع للمفرد المذکر. یلاحظ علیه:

مبنای آخوند درست نیست. (چرا؟) چون گفتید: «هذا، انت، هو، الذی و...» وضع للمفرد المذکر بعد می گوئید غرض این بود لیشار الیها و... ولی می گوئید که اشاره داخل در موضوع له نیست؛ داخل در مستعمل فیه هم نیست بلکه هنگام استعمال خصوصیت عارض می شود. اینکه می گوئید لیشار بها، با چه اشاره کنید، اشاره با لفظ «هذا» یا اشاره با انگشت؟ پس اگر اولی را بگوئیم معنایش این است که خصوصیت داخل در موضوع له است؛ چون شما گفتید وضع للمفرد المذکر، نه کمتر و نه بیشتر. و اگر بگوئید وضع للمفرد المذکر، با انگشت و عصا؛ خیلی از جاها نه انگشت می خواهیم و نه عصا. مثل: «انت فعلت هذا بالهتنا یا ابراهیم». اشاره می خواهد ولی نه انگشت می خواهد و نه عصا.

النظریه الثانیه، نظریه المحقق البروجردی و سیدنا الامام:

این دو بزرگوار می فرمایند: وضع «هذا» لنفس الاشاره؛ لا للمفرد المذکر پس مشیر، داریم و مشار الیه و اشاره.

این نظریه هم خالی از اشکال نیست؛ اگر بگوئیم که «هذا» وضع للنفس الاشاره، در این صورت اشاره از معانی حرفیه می شود. و حال آنکه معانی حرفیه، منحصر به حروف نیست، معانی حرفیه یعنی معانی غیر مستقله. اگر واقعا وضع للمعانی الحرفیه، معانی حرفیه، مبتدا واقع نمی شود و حال آنکه «هذا» مبتدا واقع می شود.

امام از این اشکال جواب می گوید: مثلا در جمله هذا زید، «هذا» مبتدا نیست؛ اگر «هذا» مبتدا بود کلام شما درست بود. بلکه «هذا» کاشف از مبتدای واقعی است که در خارج است. زیرا گاهی مبتدا را با لفظ ادا می کنیم و گاهی مبتدا شی خارجی است. یلاحظ علیه:

کلامتان معنایش این است که جمله خبریه يك تکه اش در خارج باشد و يك تکه اش در ذهن باشد. (باید هر دو در ذهن باشد) و حال آنکه مبتدا و خبر، حاکی از خارج است. ما تا حال ندیدیم يك جمله خبریه درست شود، يك تکه اش در خارج باشد و تکه ای دیگرش در ذهن.

النظريه الثالثه، مختارنا:

این نظریه بین نظیتین است نه مانند محقق خراسانی می گوئیم که وضع للمفرد المذكر و نه مانند محقق بروجردی که وضع للفظ الاشاره؛ دو تا را با هم مزدوج می کنیم و گوئیم: وضع للمفرد المذكر المشار اليه. قيد داخل، تقيد خارج. المفرد المذكر في اطار الاشاره به قول محقق اصفهانی که ایشان هم همین را گفته: المفرد المذكر حين الاشاره. باید ما قيد کنیم و بگوئیم المفرد المذكر المقيد بالاشاره. غايه ما في الباب وضع شان عام و موضوع له شان خاص می شود. (چرا؟) چون اشاره از معانی حرفیه است. معانی حرفیه جامع مقولی (جامع حقیقی، در مقابل جامع انتزاعی) ندارد. چون جامع مقولی ندارد، موضوع له نمی تواند عام باشد. کلمه اشاره اسم است. و مراد ما از اشاره، اشاره حرفی است. این کلمه اشاره مستقلا قابل تصور است. ولی با این مفهوم اشاره وضع می کنیم به آن اشاره های خارجی. در منطق خواننده اید، مثلا: الاشاره، اشاره بالاسم. مفهوم اشاره مفهوم بالحمل الاولى است؛ اما اشاره بالحمل الصناعی نیست. اشاره بالحمل الصناعی، همین است که با انگشت اشاره می کنیم. ما می گوئیم وضع للمفرد المذكر في اطار الاشاره ولی این اشاره مفهوم اسمی برآن وضع نشده بلکه بر مصادیق این وضع شده. به وسیله اسم پناه می بریم به معنای حرفی. «الابتدا الالی». و چون مصادیق جامع مقولی ندارد، الوضع عام لان المعنى المتصور عام، والموضوع له خاص. تم الكلام في الجبهه السابعه.

جلسه (۲۱) ۸۵/۹/۱۹

بسمه تعالی

ادامه بحث گذشته:

موصولات از نظر من از این وادی خارجند؛ اصلاً اشاره در آنها نیست. بلکه موصولات شبیه اسما اجناس اند مثل اسد، انسان، غایه ما فی الباب، اسما اجناس عام هستند. مثل «شی»، «الذی» حکم «شی» را دارد ولی در مفرد مذکر، موصولات را از این باب بیرون کنید و بگوئیم شبهه به اسما اجناس عامه هستند. مثل «الذی و من» اصلاً در اینها اشاره نیست؛ اگر هم باشد خیلی ضعیف است.

الوجه الثامن الفرق في الجمل الخبرية والجمل الانشائية:

جمل خبریه از خارج خبر می دهد، اما الجمل الانشائية على قسمين: گاهی مختص بالانشاء كصيغه الامر والنهي والاستفهام والترجي. وگاهی مشترك بين الاخبار والانشاء. مثل «بعت» گاهی در اخبار به کار می رود و گاهی در انشاء. یا مثل: انت طاق؛ گاهی در اخبار است و گاهی در انشاء. نظر آقای آخوند به قسم ثوم است. و اما آن جمل که مختص به انشاء است، در الفصل الاول في الاوامر والفصل الثاني في النواهي، بحث می کند.

درباره جمل انشائية سه نظر است:

۱- نظریه محقق خراسانی؛

۲- نظریه مشهور؛

۳- نظریه محقق ایروانی؛

اما النظرية الاولى: (محقق خراسانی) ایشان يك اصلی را انتخاب کرده که از آن در همه جا استفاده می کند. در معانی حرفیه گفت: موضوع له، نه در آن استقلال است و نه آلیه. حين الاستعمال يعرضه الاستقلال و الاليه. عين همین را در اینجا هم می گوید: بعت اخباریه، و انشائية، موضوع له و مستعمل فيه شان یکی است. و آن عبارت است از نسبة البيع الى المتكلم؛ او نسبة الطلاق الى المراه. غايه ما في الباب عند الاستعمال گاهی نسبت بيع به متکلم، بداعی الاخبار است. (بداعی اینکه در خارج دیروز در محضر محقق شد.)

«فلام خانه را فروختیم» و گاهی داعی در این اخبار، نسبت نیست، بلکه داعی، انشاء و ایجاد است. فلا الاخبار داخل في الموضوع له والمستعمل فيه و لا الانشاء داخل الموضوع له و المستعمل فيه. بلکه هر دو به هنگام حرف زدن عارض می شود. و الا در مقام وضع و استعمال، يك چیز بیشتر نیست. (نسبة البيع الى المتكلم و نسبة الطلاق الى المراه). غايه ما في الباب در مقام نسبت دادن دو حالت دارد: گاهی داعی و محرك و خبر دادن است و گاهی ایجاد و انشاء است. (این کلام آقای آخوند است).

یلاحظ علیہ:

اولاً: قانون شما فقط در جمل مشترکہ درست می شود. غایہ ما فی الباب، انگیزہ گاهی اخبار است و گاهی انشا. ولی در افعّل و لا تفعل و هل زید قائم و لیت الشباب لنا یعود، چہ می گوئید؟ کہ در اینجا دو مطلب متصور نیست. در این جمل انشائیہ دیگر کلام شما درست نیست. چون دو نوع داعی نیست؛ ہمیشہ یک داعی بیشتر نیست و هو داعی الانشا.

ثانیاً: ما باید بگوئیم جناب واضع کارش چیست؟ کار واضع رفع احتیاج از متکلم است. وقتی کہ من دو نوع نیاز دارم؛ یک نیازم حکایت و نیاز دیگرم انشاء و ایجاد است؛ واضع باید برای ہر دو وضع کند. نہ برای جامع. من یک نیازی دارم بہ عنوان حکایت. مثلاً: (خانہ را فروختیم و پولش ہم از بین رفت) و یک نیازی دیگر دارم: (در محضر با ہم جمع شدیم و می خواہم خانہ را بہ شما بفروشم) چرا این آدم بر جامع وضع کند و بر این دو نیاز من وضع نکند. یک بار وضع کند جمل خبریہ را بر اخبار و بار دیگر ہم وضع کند بر انشا. این بعید از احتمال است؛ در حالی کہ من دو نیاز و غرض دارم، بہ ہیچ کدام اعتنا نکنند، بر این دو نیاز من وضع نکنند و بر جامع وضع کند و بگوید: عند الاستعمال گاهی غرضت اخبار از خارج است و گاهی انشا در مقام تکلم است. احتمال ایجاب می کند کہ ہر دو را مطرح و بر ہر دو وضع کند.

النظریہ الثانیہ: (نظریہ مشہور) می گویند: الفاظ گاهی جنبہ ای اختاری و اخباری دارد؛ مثل: زید قائم، عمر جالس و بعضی از الفاظ جنبہ ای انشائی و ایجادی دارد و فی المجلس معنی را می خواہد ایجاد کند. مثل: هل زید قائم، هل زید جالس. می گوید: در دنیای الفاظ، الجمل علی قسمین: بعض الجمل یخبر عن موطن الخارجی و بعضی از جمل می خواہد در همان مجلس معنی را ایجاد کند. کالاستفہام والتمنی و المطلب و... در جملہ «بعت» (چہ اخباری و چہ انشائی) ہم چنین است. خبر از یک واقعیت می دہد (مثل اینکه فلان خانہ را فروختم) و گاهی واقعیت را می خواہد ایجاد کند. مثلاً: محضر رفتیم محضر دار می گوید: فلانی خانہ را فروختی؟ می گوئید بلی فروختم. یا مثلاً: زن می گوید: بندہ را طلاق

دادی؟ می گوید: بلی طلاق دادم؛ روبروی عالم نشسته و عالم می خواهد واقعیت را ایجاد کند؛ می گوید: انت طاق. (این مشی مشهور است).

ولی يك ظرافت می خواهد که مسدله را جا بیندازد. برگردیم مسئله را جدا کنیم: این بیع، طلاق، نکاح، امر اعتباری است. ببینیم که بشر چگونه بر این امر اعتباری توجه پیدا کرده و می خواهد این امر اعتباری را در محضر ایجاد کند. این يك بحث فلسفی است که ما به صورت فشرده می گوئیم:

الحقایق و الاعتباریات

بشر هنگامی به عالم آفرینش چشم باز می کند، بعضی از چیزها را تك می بیند. مثل (بینی و پیشانی خودش) و گاهی می بیند بعضی از اجزا او جفت است. کالینین و الاذنین والیدین والرجلین. گاهی به عالم طبیعت نگاه می کند، يك شیء تك است؛ می بیند يك ریشه است: «صنوان و غیر صنوان» ریشه یکی است اما دو تا شاخه از آن بلند شده. بعضی میواها را تك و بعضی میواه ها را جفت می بیند. در عالم تکوین نیز می بیند الاشياء علی قسمین: واحد و زوج. در ضمن عیث می آید می بیند بشر زن است و مرد؛ زن يك نوع جذابیت برای مرد دارد و مرد هم يك نوع جذابیت برای زن؛ این تجاذب را ملاحظه می کند. یفعل احدهما زوجا للآخر و الاخر زوجا للاولی. تشبیها بعالم التکوین. در عالم تکوین، جفت ها را دیده می خواهد وجود اعتباری آنها را درست کند. با این تفاوت که العیان زوجان تکوینا والیدان زوجان تکوینا. بشر می خواهد تکوین را الگو و محاکات قرار بدهد. می گوید: من هم در عالم زندگی اعتباری کردم و این زن را زوجه این مرد و این مرد را زوج آن زن قرار دادم. بعدا چون این اعتبار قائم با ضد است، می خواهد به جامعه اعلام کند. اعلامش «زوجت هذه لهذا، زوجت المراه المعلومه للمر المعلوم» است. این زوجیت حکایت از خارج است. خارج الگو است و این در حقیقت می خواهد از خارج عکس برداری کند. تمام مسائل اعتباری را از طبیعت گرفته شده است؛ در طبیعت وجود تکوینی داریم، این وجود تکوینی را در عالم اعتبار فرض می کند ولی چون اعتباری ذهنی اثر ندارد باید

اعلام رسمی کند؛ می گوید: زوجت هذه لهذا، زوجت المراه المعلومه للمرء المعلوم. «
وزوجناهم بحور عين» برگردیم ببینیم عالم بیع چگونه است. در عالم بیع يك چیزی های
است که از اختصاصات شمرده می شود. مثل اینکه می گوئیم: پای من، گوش من، چشم
من و... همه اینها يك نوع اختصاصاتی است که به خود انسان متوجه است تکوینا و لذا
نسبت می دهد. ماهی صید می کند، وجدانا می گوید: این مال من است. (چرا؟) چون او در
صید ماهی زحمت کشیده است. این اختصاص را می گویند: ملکیت اعتباری. ملکیت
اعتباری از کجا نقشه برداری شده؟ از تکوین.

امیر المومنین علی يك جمله در نهج البلاغه دارد؛ اشاره به این می کند: که آن را جمع آوری
کرده اند. آن کسی که در مدینه کنار همسرش نشسته حقى ندارد. الگوی این ملکیت
اعتباری، خارج است.

مرحله اول تکوین، مرحله دوم ملك. در مرحله سوم می بیند عده ای ماهی دارند ولی نان
ندارند. نانوا نان دارد ولی ماهی ندارد. این نیاز به آن دارد و این نیاز به او دارد. می گوید:
من ملك خودم را، ملك تو کردم تو هم ملك من كن. فقط در عالم اعتبار ولی در خارج
خبری نیست. «ملکت هذا لهذا» لذا می گوئیم الامور الاعتباریه، امور تکوینیه ای تنزیل
الاعتبار منزله التکوین.

بنابراین تمام امور اعتباری سر چشمه اش، تکوین است.

مثال سوم: می گوئیم فلانی کجا هستی، می گوید: رئیس بیمه اجتماعی یا رئیس حوزه. در
بدن می بیند این بدن يك سر دارد که فرمانده کل بدن است. يك اداره است که هر کدام به
رای خودش يك ساز و نقاره دارد، لذا این فرد را ينزل منزله الراس فى عالم الاعتبار و
کاربرد راس را به آن رئیس می دهد. پس الامور التکوینیه کلها محاکاه عن الخارج.

مشهور می گوید: حالا که معنای اعتبار را فهمیدید، اعتبار یعنی ساختن دو گونه ای تکوین
در ذهن. گاهی از اوقات غرض بر این تعلق می گیرد که آن معنی را خبر می دهد که در
خارج محقق شده، (ماهی را داده، نان گرفته) گاهی غرض در این است که آن معنی

اعتباری را الان ایجاد کنیم. پس بشرا مور اعتباری را از خارج می گیرد و کلمه اعتباری الگو از خارج است. هم در ملکیت، هم در کونیت، هم در اطلاق و... گاهی واضع از خارج خبر می دهد و گاهی می خواهد آن معنی را الان ایجاد کند عین این مسئله در انکحت و زوجت است. گاهی اخبار می کند مثل: انی ارید آن انکحک احدی ابتن هاتین. گاهی ایجاد مثلاً: زنی آمد خدمت پیامبر گفت: «... زوجنی بمن شئت من اصحابک، قام رجل فقال یا رسوا الله زوجنیها ... فقال زوجتکها علی ما معک من القرآن». آن معنی اعتباری را که از خارج گرفته. (دو گیلان جفت اند، دو زرد آلو جفت اند و...) و این اعتبار در عالم ذهن است و چون اعتبار ذهنی کافی نیست ناچاریم. این اعتبار را در عالم تکوین ایجاد کنیم.

النظریه الثالثه: نظریه المحقق الايروانی و تبعه المحقق الخوئی:

در کلام صدر هم در برخی موارد دیده می شود. اینها يك نظریه ای دارند به نام ابزار یا اغراض.

بسمه تعالی

و ها هنا نظریه ثالثه:

این نظریه در کتاب النهایه است. مرحوم آقای خوئی و شاگردانشان این نظریه را پرورش داده اند. ایشان معتقد است و این مسئله را مطلق می گوید؛ هم در جمل العقود و الایقات می گوید و هم در جمل انشائیه. می فرماید: متکلم در ذهنش اعتبار می کند زوجیه «هند» را نسبت له «عمر»، ملکیت خانه را نسبت به مشتری. ملکیت درهم و دینار را نسبت به بایع، بعدا از این اعتبار خبر می دهد. آنچه که در ذهن است، اعتبار الزوجیه بیا الرجل و المراه، اعتبار و تبادل المملکیه بین العین و الثمن است. آقایان گفته اند: البیع رابطه بین العین و الثمن. والزوجیه رابطه بین الزوج و الزوجه. این را در ذهن اعتبار می کند: هذا زوج و هذا زوجة. المال ملك للمشتري و الثمن ملك للبایع. معامله را اعتبار می کند. هنگامی که اعتبار کرد، از این اعتبار خبر می دهد که ایها الناس من متعهد شدم براینکه «زید» همسر «هند» باشد و بالعکس. متعهد شدم که عبایم مال مشتری باشد و ثمن آن مال من. ایها الناس اعتبرت اهند زوجة لزيد. اعتبرت المال ملكا للمشتري و الثمن ملكا للبایع. همه جمل اخباری بر می گردد به جمل انشائی. غایه ما فی الباب الجمل الاخباریه یخبر عن الخارج. (زید قائم، زید جالس) اما جمل انشائیه، اخبار عما فی الذهن است. هر دو در حقیقت يك واقع دارد؛ واقع جمل اخباریه، در خارج است و واقع جمل انشائیه در ذهن است. پس این که می گویند: تنقسم الجمل الی اخباری و انشائی، درست نیست. (کل الجمل، اخباری) گاهی مخبر به در خارج است. (كالجمل الاخباری) و گاهی مخبریه در ذهن است. (كالجمل الانشائی). در هر دو خبر می دهد گاهی خبر از خارج و گاهی خبر از ذهن.

این حاصل کلام ایشان است.

بعد برهانی اقامه می کند؛ می فرماید: بعد از آنکه در ذهن اعتبار کردیم، دیگر نیازی به انشاء نیست.

یلاحظ علیہ:

اولاً: قدما و منطقییون جمل را تقسیم کرده اند به اخباریه و انشائیہ و این تقسیم که ۱۴۰۰ سال است در کتاب های اسلامی حتی قبلا هم در منطق یونان بوده است، و این يك نظامی است از قدیم، معنای کلام شما بر هم زدن این نظام است. ممکن است بگوئید کلام شما تالی فاسد هم دارد و آن این است که: اگر جمل انشائی برگردد به جمل اخباری و جمل اخباری از خارج خبر دهد و جمل انشائی از دهن، پس کلها یحتمل الصدق و الکذب؛ و حال آنکه در جمل اخباریه، احتمال صدق و کذب است ولی در جمل انشائیہ، کسی احتمال صدق و کذب نمی دهد. ایشان باید این تالی فاسد را قبول کند که: همینطور که جمل خبریه یحتمل الصدق و الکذب، جمل انشائیہ هم یحتمل الصدق و الکذب. (خبر از دهن می دهد) لعل در ذهنش، چنین چیزی است و ممکن است چنین چیزی نباشد.

ان قلت: در جمل انشائیہ هم حتی به عقیده مشهور، احتمال صدق و کذب است. زیرا از کجا بدانیم که این آدم اراده جدی دارد یا اراده شوخی؛ لعل گفته باشد، بعت عن جد و لعل گفته باشد، بعت عن هزل.

قلت: جواب این است که الاصل تطابق الاراده الاستعمالیه مع الاراده الجدیہ. این يك اصل عقلائی است که کسی سخن می گوید: اراده استعمالیه اش مطابق اراده جدی اش است؛ شوخی و تقیه و هذیان و ... نیست.

بنابراین به عقیده مشهور عملاً احتمال صدق و کذب نیست. حتی اگر بگوییم که از کجا بدانیم این آدم جدی می گوید و شوخی نمی کند. حتی به عقیده مرحوم خوئی و استادش باید تمام جمل انشائی، محتمل الصدق و الکذب باشد. لعل در ذهنش رسم و اعتبار و لعل در ذهنش لم یرسم و لم یعتبر.

ثانیاً: اشکال دیگر اینکه حالا که در ذهن اعتبار کردی، دیگر چه نیازی به انشاء است؟!

جواب: اثر بر اعبار ذهنی مترتب نیست. بلکه اثر بر اعتبار انشایی مترتب است. و لذا اگر در ذهنش اعتبار کند، کسی از وی خبر ندارد. اثر بر این بار است آنچه که در ذهن اعتبار کرده، در خارج بر آن جامه عمل می پوشاند. همین طور که در ذهنش اعتبار کرده در عالم خارج هم ایجاد کند.

ثالثا: الموجودات علی مراتب اربع:

۱- الجواهر؛

۲- الاعراض؛

۳- الانتزاعیات؛

۴- الاعتباریات؛

مراتب وجود چهار تا است، گاهی جواهرند (البته وجود امکانی نه وجود ماهوی) مثل: زید و گاهی اعراضند؛ مثل: سیاهی و سفیدی. و گاهی انتزاعیات اند؛ مثل: فوقیت و تحتیت و گاهی هم امور اعتباری است. امور اعتباری جایش در ذهن است! امور اعتباری برای خودش ظرف خاصی دارد. عالم اعتبار، عالمی است جداگانه. البته این عالم، عالم وهمی است. مرحوم خوئی خیال کرده که امور اعتباری، ظرفش ذهن است و حال آنکه ذهن از مراتب تکوین است. تم الکلام فی هیئہ الجمل العقود.

الجهه التاسعه فی الهیئات الجمل الخبریه (اسمیه):

منطقی ها و قدماء معتقدند که:

۱- قضایا مرکبه من امور ثلاثه 'الموضوع، المحمول، و النسبه بینهما. و برای نسبت هم

سه مرتبه قائلند: نسبه ذهنیه، نسبه کلامیه، نسبه خارجیه.

۲- نکته دیگر: القضایا علی قسمین: قضیه حملیه و قضیه شرطیه. فعلا بحث ما در

قضایای حملیه است مثل: زید قائم. و اما قضیه شرطیه مثل: ان کانت الشمس طائعه

فالنهار موجود، از محل بحث ما فعلا بیرون است.

۳- فاعلم ان القضية الحملیه تنقسم الى حملیه حقیقه مثل: زید موجود و حملیه موله.
زید فی الدار، الماء فی الکوز، زید علی السطح.

اذا علمت هذه الامور الثلاثه، فاعلم: مشهور می گویند: هیئت جمله اسمیه وضع شده است
لثبوت النسبه، (نسبه القیام الی زید). زید قائم در مقام این است که ثابت کند، قیام برای زید
ثابت است. این مبنای مشهور است.

ما در قضایای حملیه در دو مورد بحث می کنیم:

۱- قضایای حملیه از نظر نسبت کلامی؛

۲- از نظر نسبت خارجی؛

در تهذیب الاصول حضرت امام این دو تا را با هم مخلوط کرده؛ و اشکال هم بر ایشان
وارد است. ما جدا می کنیم:

۱- آیا هیئت جمله اسمیه دلالت بر نسبت کلامی می کند یا نه؟ آیا در خارج هم نسبت
دارد یا نه؟

الف) زید؛

ب) قائم؛

ج) ثبوت القیام لزید؛

اول بحث ما در نسب کلامی است. نسب کلامی را اول تمام می کنیم و برهانش را هم می
آوریم بعد می رویم نسبت که در خارج داریم، علاوه بر موضوع محمول نسبت هم داریم یا
نه؛ بحث می کنیم.

مدرك ما در فهم قضایای حملیه، تبادر است. آیا از «هل زید قائم» چه تبادر می کند؟ ثبوت القیام لزید یا هوهویه؟ آنکه در متن تهذیب است اینکه: العلم ان كان اذعاناً بالنسبه، فتصديق. این درست نیست. بلکه العلم ان كان اذعاناً للهوهویه فتصديق. این درست است. قضایا پنج تا است:

۱- حمل اولی؛

۲- حمل شایع صناعی بالذات؛

۳- حمل شایع صناعی بالعرض؛

۴- حملیه بسیطه؛

۵- حملیه مرکبه؛

مثال اول: الانسان حیوان ناطق.

مثال دوم: البیاض ابيض؛ چون آن که بیض است، بیاض ابيض است.

مثال سوم: الجسم ابيض؛

مثال چهارم: زید موجود؛

مثال پنجم: زید قائم؛

در همه این مثال ها این همان اوست؛ یا همان است مفهوماً یا همان است وجوداً.

در سالبه مثل: الانسان ليس حیوان ناطق. سلب الهوهویه است. پس در جمل اسمیه حملیه حقیقه، مشهور می گویند: وضع لثبوت النسبه. ما معتقدیم وضع للهوهویه، فی الایجاب و سلب الهوهویه فی السوالب.

جلسه (۲۳) ۸۵/۹/۲۱

بسمه تعالی

بحثما درباره مفاد جمل اسمیه است گفتیم که دو مقام را باید از هم جدا کرد:

۱- در مورد نسبت کلامی که آیا کلام نسبت دارد یا نه؟

۲- آیا در واقع و خارج از کلام نسبت است یا نیست؟

بحث اول، بحث ادبی و لفظی، و بحث دوم فلسفی است. در بحث اول باید فقط به سراغ تبادر رفت ولی سراغ برعان عقلی رفتن صحیح نیست. اما در بحث دوم سراغ بحث فلسفی خواهیم رفت.

بیان کردیم که حملیه دو قسم است: ۱- حملیه حقیقه بتام اقسامها فاقد نسبت است. و هیئت وضع شده است بر هو هویه و به قول منطقی های قدیم می گویند: هیئت به معنای (همانی) است؛ یعنی این، اوست. ۲- حملیه موهله که: عبارت است از جمل که مشتمل بر کلمه «من» یا «فی» باشد. مثلاً: زید فی الدار. ببینیم که آیا مشتمل بر نسبت کلامی است یا نیست. در اینجا مسلماً حملیه حقیقی غلط است. زیرا نمی توانیم بگوئیم زید عین فی الدار

است. زيد يك مسئله است و دار مسئله ديگر. بلکه در اینجا يك معنای سومى را تاويل مى كنيم: الف) زيد يك چيز است در خارج ب) دار يك چيز را تاويل مى كنيم: الف) زيد يك چيز است در خارج ب) دار يك چيز است در خارج ج) كون زيد فى الدار، مسئله ديگر (اين همان نسبت كلامى) معلوم مى شود اين حمله موله بر خلاف حمله حقيقه مشتمل بر نسبت است. تبادر هم همين را ايجاب مى كند و هكذا همه حملياتى كه بين مبتداء و خبر، حرف جرى بكار مى رود. مثلا: هذ الدار لزيد و.. پس قضايای كه حمله موله باشد، متبادر از آنها نسبت است بر خلاف قضايای حمله حقيقه.

تا حال بحث ما درباره حمله حقيقه و حمله موله موجه بود. و اما سالبه اينها چگونه است؟ سالبه مى گويد: مفاد مدلول هر چه باشد، شمشير را بر او وارد مى كنم. « ليس » مى گويد: كار من شمشير است. اگر زير شمشير من حمله حقيقه باشد، (هوهويه باشد) سلب هو هويه مى كنم. ليس زيد قائما . و اما اگر زير شمشير من حمله موله باشد؛ واجد نسبت باشد، من شمشير را بر نسبت وارد مى كنم.

ليس زيد فى الدار. آن كونيت فى الدار ليس.

بنابراين سالب، حكمش تابع موجبات است. اگر موجه حمل است؛ هو هويه است، شمشير را بر هوهويه وارد مى كند. اگر مشتمل بر نسبت است، شمشير را بر نسبت وارد مى كند. و من هنا يعلم كه سالبه را حمله ششمرदन، مجاز است. زيرا حمله نمى تواند سالبه باشد. در حقيقت اسم گذارى است. مى گويد: ان القضيـه الحملـيه على قسمين: حمله موجه و حمله سالبه. و حال آنكه سالبه حمله نيست، بلكه سالبه، سلب الحمل است. در مقام تقسيم فقط اين جور مى گويند: ابتداء انسان فكر مى كند كه حمله سالبه داريم. (هم حمله است و هم سلب) نه خير حمله با سالبه نمى سازد بلكه سلب الحمل است. عين اين اصطلاح (اصطلاح مسامحى) در قضايای شرطيه است. القضايا شرطيه على قسمين: شرطيه موجه و شرطيه سالبه. ان كانت الشمس طائعه فالنهار موجود. (شرطيه موجه) اما اگر سالبه را بگوئيد: ان كانت الشمس طالعه فليست الليل موجودا. (شرطيه سالبه) سالبه شرطيه ، سلب الشرط

است. البته مجازا یلموئه حملیه موجب و حملیه سالبه، شرطیه موجب و شرطیه سالبه. سوالب همه اش یا سلب الحمل یا سلب الشرط است. تم الکلام فی القسم الاول.

الکلام فی المقام الثانی. (آیا در خارج هم نسبت است یا نه؟) اینجا دلیل ما نمی تواند تبادر باشد. بلکه باید دلیل ما برهان عقلی باشد. اگر در الفاظ بحث می کنیم، در الفاظ، مقیاس تبادر است. نباید در الفاظ از برهان عقلی استفاده کنیم. در قسم دوم برهان عقلی می خواهیم. می گوئیم کدام قضیه در خارج نسبت دارد و کدام قضیه فاقد نسبت است؟

۱- حمل اولی: الانسان انسان یا الانسان حیوان ناطق. این در خارج فاقد نسبت است. (چرا؟) لامتناع وجود النسبه بین الشیء و نفسه. چون چیزی که مفهوما و وجودا یکی است، چطور می تواند نسبت داشته باشد. نسبت معنایش تعدد است و حال آنکه در اینجا وحدت است.

۲- قضایای هلیه بسیطه: هل الانسان موجود اولاً؟ اگر گفتیم الانسان موجود، زید موجود. اینجا هم نمی تواند نسبت باشد. اگر نسبت شد باید ماهیت استقلال داشته باشد. الانسان موجود اگر در تکوین نسبت باشد، باید ماهیت که انسان است استقلال داشته باشد. او هم مستقل و موجود هم مستقل، باید بینهما هم يك نسبت باشد. و حال آنکه ماهیت منهای وجود عدم محض است. این انسان با وجود، واقعیت پیدا می کند. بنابراین در هلیات بسیطه هم ما نمی توانیم قائل به نسبت باشیم. و الا یلزم ان یکون الماهیه، مستقله، وجود هم مستقل، بینهما يك رابط. و حال آنکه ماهیت منهای وجود در خارج تحقق ندارد. حتی در ذهن هم به برکت وجود يك نوع روشنی پیدا می کند.

۳- حملیه مرکبه: در حملیه مرکبه، محمول از موضوع انتزاع می شود. در انتزاع محمول از موضوع به حیثیت خارجی نیازی نیست. مانند: الانسان ممکن. که حملیه مرکبه است. خود انسان يك مفهوم دارد و ممکن مفهوم دیگر دارد. ولی در عین حالی که

دو تا مفهومند، امکان را از انسان انتزاع می کنیم؛ فرض می کنیم انسان عین امکان است. یعنی در انتزاع امکان از انسان، به حیثیت خارجیه نیازی نیست. شیخ محمد شبستری شعری دارد:

سیه رویی ز ممکن هر دو عالم جدا هرگز نشد والله عالم
« یا ایها الناس انتم الفقرا الى الله والله هو الغنی الحمید ». امکان را از انسان انتزاع می کنیم. انتزاع امکان از انسان، محتاج به ضم ضمیمه نیست؛ ولی در عین حال برایش می گوئید هل مرکبه. به دلیل اینکه مثل الانسان موجود نیست. این يك نوع از عوارض انسان به شمار می رود. اینجا هم نسبت معنی ندارد. چرا؟ به تعبیر دیگر چیزی که از وجود موضوع انتزاع می شود؛ وضع موضوع کافی در وضع محمول باشد، معنا ندارد واجد نسبت باشد. همین که می گوئید انسان در آن سلب الضرورتین خوابیده، و چیزی که وضع موضوع در آن کافی است، این در درون اوست، دیگر رابط نیست. و الا اگر رابط باشد معلوم می شود در درون او نیست. این را می گویند: ذاتی باب برهان.

۴- حمل شایع صناعی بالذات: مانند البیاض ایض. این هم در خارج فاقد نسبت است به جهت اینکه البیاض، بیاض بالذات. به این که بگوئیم بین بیاض و بیاضیت رابط است، معقول نیست. چون در واقع ایض حقیقی همان سفیدی است که نقاش روی دیوار می کشد؛ در واقع ایضیه عین بیاض است. در خارج برای بیاض چیزی نیست. اینجا هم نسبت معقول نیست، چون که بین الشیء و ذاته، رابط برقرار نمی شود. بیاض، بیاضیتش عین ذاتش است.

۵- حمل شایع صناعی بالعرض: زید ایض، الجسم ایض، در اینجا هم نسبت است یا نه؟ ممکن است بگوئیم در خارج نسبت است. اینجا است که کلام با فلسفه جدا شده. در بحث کلامی گفتیم که: در اینجا نسبت نیست بلکه هو هویه است. ولی از نظر فلسفی سه چیز است: زید، بیاض، حصول البیاض لزید. اینجا است که فرق

می کند با حمل شایع صناعی بالذات. در حمل شایع صناعی بالذات، عین شیء است؛ بیاض ابیض است، ابیض بیاید یا نیاید به حال بیاض فرق نمی کند. ولی آنجا که می گوئیم: الجسم ابیض ولو از نظر تبادر هو هوویه است اما از نظر فلسفی امور ثلاثه: جسم، بیاض، عروض البیاض للجسم.

۶- حملیات مووله: مثلاً: شخصی از بیرون مسجد ب وارد شد يك واقعی را ایجاد کرد. واقعیت که ایجاد شد، وجود او نیست، زیرا وجود او در خانه هم بود، مسجد هم در اینجا بود. واقعیت جدیدی ایجاد شد: و آن عبارت است از حصوله کونه فی المسجد و وروده فی المسجد.

فتلخص من جميع ما ذكرنا:

چهارتا از قضایا در خارج فاقد نسبت است و دو تا هم واجد نسبت خارجی هستند. بین کلام و فلسفه فرق گذاشتیم. زید ابیض از نظر کلامی نسبت ندارند. ولی در خارج نسبت دارد. بلی حمیات مووله هم نسبت لفظی و کلامی دارند و هم نسبت تکوینی.

الامر الثالث، فی الحقیقه والمجاز: مجاز را چنین تعریف کرده اند: استعمال اللفظ فی ما وضع له حقیقه و استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له لعلاقه المشابهه او غیر المشابهه فجاز. در حقیقت بحث نداریم، مجاز را می خواهیم بحث کنیم. استعمال در غیر ما وضع له، يك منسبت می خواهد. این تناسب اما مشابهه فالمجاز استعاره. ما هذا بشر، ما هذا الا ملك کریم. ملك را که فرشته است در یوسف بکار برده؛ بین ملك و یوسف یم نوع تشابه است به نام جمال. همچنین ملك در انسان زیبا به کار می رود چون تشابه بین انسان زیبا و ملك است. اسد در رجل شجاع چون بین حیوان مفترس و رجل شجاع يك نوع تشابه است (شجاعت و درندگی). و گاهی تشابه یکی از علائق ۲۵ گانه است. علاقه جزء و کل مثل: ضربت انسانا؛ (کل گفته و جزء اراده کرده) چون سرش را زده؛ انسان به مجموع بدن می گویند.

گاهی عکس است ، جزء می گوید: کل اراده می کند. امیر المومنین به استاندارش در مغرب می نویسد: کتب الی عینی فی المغرب یعلمنی. و استاندار خلافی کرده بود، جاسوسان علی به حضرت خبر داده بود. از کلمه عین، که جزء است اراده کل کرده. از این قسم است علاقه حال و محل مثل جری المیزاب، میزاب که جاری نمی شود آن که جاری می شود آب است. بین آب و میزاب، علاقه حال و محل است. (این خلاصه حرف قدما).

اما شیخ محمد رضا اصفهانی (ابی المجد) صاحب کتاب وقایه الاذهان در نجف يك انقلابی در معنای مجاز ایجاد کرد که حتی سکاکی هم این را نگفته بود. او می گوید: مجاز اصلا معنی جدیدی نیست؛ کسی کلمه را به عنوان مجاز بکار می برد، در معنی جدید بکار نمی برد بلکه در همان معنای اول بکار می برد. قبل از استعمال ادعا می کند این فرد دوم هم از مصادیق این معنا است؛ قرینه می آورد بر اینکه فرد که من گفتم فر ادعائی این معنا است. مثلا: ما هذا الا بشر ما هذا الا ملك. در اینجا ملك در فرشته بکار رفته، شما کلمه فرشته را در رجل زیبا بکار بردید. اگر کلمه ملك را در رجل شجاع بکار ببرید، مناسبت از بین می رود چرا؟ کلمه را عوض کنید. ما هذا الا رجل جمیل ما هذا الا ملك کریم. علاقه از بین می رود. این ملك و فرشته است شما می گوئید نه این رجل زیبا.

شعر:

لدى اسد شاکی السلاح مقذف له لبدا ظفاره لن تقلم. معنی جدید بکار نرفته بلکه مصداق جدید به کار برده است.

گفتیم که ابوالمجد الاصفهانی در حقیقت و مجاز يك انقلابی را بوجود آورده ایشان معتقد است که مجاز استعمال لفظ در غیر ما وضع له نیست؛ استعمال لفظ در ما وضع له است. غایه ما فی الباب اینکه : ادعا می کند معنای دوم مصداق این حقیقت است. و این مطلب را با قرینه می رساند. می گوید: رایت اسدا فی الحمام، « فی الحمام » می رساند که مراد مصداق حقیقی نیست بلکه مراد مصداق مجازی است. و به عبارت دیگر: المجاز لیس من قبیل التلاعب للالفاظ بل تلاعب للمعانی. مجاز بازیگری با لفظ نیست، و «اسد» بگوئیم و رجل شجاع اراده کنیم. بلکه بازی با معنای جدید است. و به تعبیر بهتر مصداق جدیدی برای معنای حقیقی می باشد. عاریه گرفتن لفظ برای معنی دوم چه ارزشش دارد. آنکه ارزش دارد آن معنا را عاریه بر مصداق دوم یا معنی دوم. وقس علی ذلك سایر الامثله.

پس مستعمل معنای جدیدی را به میدان می آورد. به تعبیر بهتر مصداق جدیدی را معرفی می کند. نه اینکه لفظ را عاریه می کند و از معنی حقیقی خبری نیست.

عین این مطلب را در کنایه می گویند: کنایه چیست؟ کنایه عبارت است از: ذکر الملزوم و اراده اللازم. مثلاً: می خواهند درباره سخاوت کسی بحث کنند می گویند: زید کثیر الرماد. در خانه او خاکستر زیاد است. واقعا این جمله را در معنی واقعی بکار برده. ولی از این طرف می خواهد بفهماند که زیادی خاکستر برای من مطرح نیست؛ معلوم می شود هیزم در اینجا زیاد مصرف می شود. اگر هیزم زیاد مصرف می شود، معلوم می شود فرد در اینجا زیاد است. اگر فرد زیاد است، اكله زیاد است. اگر اكله زیاد است، معلوم می شود مهمان در این خانه زیاد است و لذا در خانه اش خاکستر است. واقعا این جمله را در معنی واقعی بکار برده، می خواهد ذهن را از این ملزوم به لوازم متوجه کند. همینطور که در کنایه می گوئید استعمال لفظ در ما وضع له است، در اینجا هم بگوئید: مجاز استعمال لفظ در ما وضع له است. غایه ما فی الباب در کنایه از ملزوم پی به لازم می بریم ولی اینجا از معنی حقیقی پی به مصداق ادعائی می بریم. یعنی مراد مصداق حقیقی نیست بلکه مراد مصداق مجازی است.

نکته دیگر که باید بگوئیم: از بیان من (ابوالمجد) این هم استفاده می شود، که بسیاری از جمله های که آن را از جمله مجاز در اسناد می شمارند، مجاز در اسناد نیست. حتی مجاز در کلمه هم نیست. بلکه از قبیل حقیقت است.

مثال برای مجاز در اسناد: « واسال القریه التي كنا فيها والعر التي اقبلنا فيها و انا لصادقون ». پدر جان تو فکری می کنی که بنیامین را عمدا نیاوردیم. البته متهم به دزدی شد، نگه اش داشتند. اهل بیان می گوئید؛ این از قبیل مجاز در اسناد است. « واسال القریه » یعنی واسئل اهل القریه.

یا آن شعری که فرزددق درباره علی بن الحسین انشاد است: هذا الذی تعرف البطحا و طاته و البیت يعرفه والحل والحرام. این آن آقای است که آن سرزمین ریگزار، اثر پای او را می شناسد.

می گویند: مراد مجاز در اسناد است اگر می گفت: هذا الذی تعرف اهل البطحاء جمله از بلاغت می افتاد؛ جمله را از آن ارزش می آورد پائین. زیرا اگر بگوئیم اهل مکه او را می شناسد، بی ارزش است. بلکه می گوید: اهل مکه که هیچ حتی در و دیوار او را می شناسد. این استعمال لفظ در ما وضع له است. غایه ما فی الباب این ادعا را دارد که همانطور که مردم مدینه می شناسد، در و دیوار مکه نسبت این به شناخت دارد. نه مجاز در اسناد است و نه مجازی در کلمه بلکه استعمال لفظ در ما وضع له است. غایه ما فی الباب ادعائی در آن است. از نظر ادعا شریک مجاز است. و اما در مثال انبت الربیع البقل. چون اشاعره نسبت به علل طبیعی، ارزش قائل نیستند، در جهان يك آفریننده و يك موثر بیشتر قائل نیستند، ظاهر این جمله کفر است. معلوم می شود مرا؛ انبت الله البقل، است. ولی ما معتقدیم که در جهان دو موثر داریم:

۱- موثر اصیل بالذات که خداست.

۲- موثر ضمنی طبعی باراده من الله تعالى. تمام موجودات برای خود اثری دارند؛ ولی باذن من الله. قرآن کریم می فرماید: «و ما انزل الله من السما من ما فاحيا به الارض بعد موتها».

اشاعره بیش از این نقد ندارد. اصلا در مفهوم توحید خالقیت و توحید در ربوبیت، بین عقید امامیه و اشاعره فاصله زیاد است. آنها خیال می کنند اغراق در توحید این است که: يك موثر بیشتر قائل نشویم . و دیگر موثر ها را منکر بشویم. هم اصالتا و هم تبعاً؛ همه چیز دست خداست. اما غیر خدا حتی به عنوان تبعی، ظلی و سببی که خدا قرار داده، قائل نشویم. این خلاف عقل است و خلاف قرآن است؛ آیاتی فراوانی است که علل طبیعی موثرند البته کلها باذن الله و آنها سنن الهی هستند. انبت الربیع، مجازی در اسناد نیست، واقعا ربیع(این علل) انبت باذن الله تعالى.

بنابراین ما می توانیم مجاز در اسناد را اصلا منکر بشویم. غیر از این مثال که جنبه ای مذهبی دارد بقیه مثالها را منکر می شویم.

پس دو مطلب را گفتیم:

اولا: اینکه موید مطلب ما باب کنایه است.

ثانیا: گفتیم مجاز در اسناد را هم می توانیم منکر بشویم.

ثالثا: ان قلت: این آقای ابوالجد حرفی جدیدی نیاورده. این مطلب را سکاکی(متوفای ۶۳۰) گفته است. او در مطول می گوید: و للاسد فردان: فرد حقیقی و فرد ادعائی . الان شما بعد از ۷۰۰ صد سال می گوئید: که ابوالجد الاصفهانی اوجد انقلابا جدیدا فی المجاز. این انقلاب را سکاکی کرده.

قلت: میان ماه من تا ماه گردون تفاوت از زمین تا آسمان است. ایشان معتقد است، مجاز استعمال لفظ در غیر ما وضع له است: «اما المجاز فهو الكلمه المستعمله فی غیر ما هی

موضوعه له بالتحقيق، استعمالاً في الغير بالنسبه الى نوع حقيقتها، مع قرينه مانعه عن اراده معناها في ذلك النوع».

سكاكي مي گويد مجاز استعمال لفظ در غير ما وضع له است. به ادعائي اينكه غير ما وضع له از مصاديق ما وضع له است. استعمال را در غير ما وضع له مي داند، ولي معتقد است كه اين غير ما وضع له مصداق حقيقي نيست بلكه مصداق ادعائي است. بازي گري را برده روي الفاظ به خلاف ابوالمجد كه بازي گري را برده روي معنى. ايشان مي گويد: اسد، حيوان مفترس. ولي سكاكي از اسد اراده مي كند رجل شجاع را غايه ما في الباب به ادعائي اينكه رجل شجاع از مصاديق است. بهتر است از اول بگوئيم كه: استعمال در ما وضع له و تا آخر هم استعمال في ما وضع له. غايه ما في الباب يك فرد جديدي را براي حقيقت معرفي مي كند. و آن فرد جديد رجل شجاع است.

بنابراين هر كس تصور كند كه مبناي ابوالمجد و يا مبناي بروجردي و بعد هم حضرت امام بر مي گردد به نظريه سكاكي، مفتاح العلوم را مطالعه نكرده است. تم الكلام في الامر الثالث. الامر الرابع، في انواع الاستعمال:

آخوند مي فرمايد: استعمال انواع و اقسامى دارد: چهار تا استعمال براي ما معرفي مي كند:

۱. اطلاق اللفظ و اراده شخصه؛

۲. استعمال اللفظ في مثله؛

۳. استعمال اللفظ في صنفه؛

۴. استعمال اللفظ في نوعه؛

مثال اول: لفظ مي گويم و همان كه از دهنم بيرون مي آيد اراده كنم؛ خبر برگردد به آنچه كه از دهن من در آمد. زيد (في كلامي هذا) لفظ. اين لفظ رفته روي زيد، کدام زيد؟ شخص كه الان تلفظت به و تكلمت به.

مثال دوم: زید (فی کلام القائل زید قائم) لفظ. این لفظ رفته نه روی شخص که من به آن تکلم کردم، بلکه مثلش.

مثال سوم: زید (فی کلام القائل ضرب زید) فاعل. این فاعل که می گوئیم اراده کردیم از آن زیدی را که نه زید که بعد از فعل ماضی آمده (دائرة را مضیق کرد) بلکه زید که نه صنف است و نه مثل. این فاعل قرینه است برای آن زیدی که نه مثل است و نه شخص بلکه صنف است.

مثال چهارم: زید (علی الاطلاق) چه زید بگویند یا عمر یا بکر و... لفظ. اما القسم الاول: (اطلاق اللفظ و اراده شخصه؛) آیا این استعمال است یا نیست؟ بر فرض هم که استعمال باشد، حقیقت است یا مجاز؟ آقای آخوند می گویند: استعمال است. بنده عرض می کنم استعمال را بررسی کنیم آیا استعمال ثنائی الارکان است یا ثلاثی الارکان؟ اگر این را تجزیه و تحلیل کنیم، معلوم می شود این استعمال است یا نیست؟ استعمال علی الظاهر، ثلاثی الارکان است.

الرکن الاول: متکلم می گویند: جاء زید، وقتی که متکلم گفت جاء زید، من متوجه معنا می شود. بعدا متوجه می شوم به مصداق. « اذا جاء نصر الله والفتح ». هنگامی که رسول خدا این جمله را گفت؛ سه مسئله در ذهن من است:

۱. کلامی که از لب های مبارك می شنویم؛

۲. از شنیدن این کلام به رکن دوم صورت ذهنیه؛

۳. بعد از صورت ذهنیه به خارج. اگر من تصور نکنم به خارج راه پیدا نمی کنم. همه این عملیات به سرعت انجام می گیرد، لذا می گویند: لفظ در ضمن خالقیت خداست. خدا در جهان يك نمونه های را نشان داده.

در ما نحن فيه سه مطلب نیست، فقط ثنائی است. می گوئیم: زید (فی کلام هذا) لفظ ؛ از زید متوجه به معنا می شوم از معنا دیگر به سومی متوجه نمی شوم. دو مرتبه به همان اولی متوجه می شوم.

بنابراین شمردن این قبیل استعمال مشکل است. الاستعمال ثلاثی الارکان. و این در اینجا ثنائی الارکان است. منتهی در کلام بروجردی يك نکته ضعف است می گوئید: متکلم مخاطب را به عین خارج متوجه می کند. در خارج علم ما که علم حضوری نیست بلکه علم حصولی است. بلکه مخاطب را به صورت خارج متوجه می کند. در اینجا یم اشکال فلسفی است و آن اینکه: ثنائی است و استعمال ثلاثی. و بعد قللمطلب صله. این مطلب ما ادامه دارد.

جلسه (۲۵) ۸۵/۹/۲۵

بسمه تعالی

بحث در انواع استعمال است. آیا می شود لفظ گفت، شخصش را اراده کرد؟ لفظ گفت و مثلش را اراده کرد؟ لفظ گفت و صنفش را اراده کرد؟ لفظ گفت، نوعش را اراده کرد؟ مثال ها را در درس قبل بحث کردیم. در هر يك باید به چهار مرحله توجه شود:

۱- آیا اطلاقش صحیح است یا نه؟

۲- بر فرض اینکه اطلاق صحیح باشد، استعمال است یا نه؟

۳- اگر استعمال صحیح است دلالت هم دارد یا نه؟ (دلالت هم دال می باشد و هم مدلول دلالت را جلوتر از استعمال بیاوریم یا بعد از استعمال فرق نمی کند؟)

۴- حالا که از سه مرحله گذشتیم شدیم، (الاطلاق صحیح، الاستعمال صحیح الدال و المدلول موجود)، بحث در این است که آیا این استعمال حقیقه او مجاز؟ پس در هر يك از این چهار قسم باید در چهار مرحله بحث کنیم.

القسم الاول: (اطلاق اللفظ و اراده شخصه) مثال: زید (فی کلامی هذا) لفظ. در واقع زید را بکار بردیم، به همان زیدی که الان از دهان من خارج شد. در اینجا هل الاطلاق صحیح اولاً؟ همه می گویند: اطلاق صحیح است. (ادل دلیل علی امکان الشیء وقوعه) فقط صاحب فصول اشکال کرده و گفته این اطلاق صحیح نیست. ولی ما معتقدیم که صحیح است. به دلیل اینکه الان تکلم کردم، مفید يك معنا بود. (حالا توضیح واضح بود، يك مسئله است.) و بالاخره بی معنی نبود. برگردیم ببینیم در این مثال آیا دال و مدلول است یا نیست؟ مرحوم صاحب فصول معتقد است که دلالت در کار نیست. دال باید غیر از مدلول باشد. و حال آنکه زید در اینجا هم می خواهد دال شود و هم مدلول. صاحب کفایه جواب داده که در اینجا دو حیثیت است: از این نظر که از متکلم صادر می شود، دال است. از این جهت که منتقل به «زید صادر»، می شود، مدلول است. شیء واحد را به متکلم نسبت می دهیم، می گوئیم دال است. ولی چون بعد از شنیدن کلمه زید، صورت این زید (ز، ی، د) وارد ذهن متکلم می شود، آنچه در ذهن سامع نقش می بندد، آن می شود مدلول. دو حیثیت دارد: من حیثیه دال و من حیثیه مدلول.

مرحوم شهید صدر می فرماید: محال است که شیء واحد هم دال باشد و هم مدلول. ولو به دو حیثیت. چرا؟ می فرماید: بعضی از متضایفان بینهما اجتماع، محال است. درست است که المتضایفان، متکافئان. (این يك قاعده فلسفی است). مثلاً: پدر با پسر متکافی است. اگر یکی پدر است، قطعاً پسر هم دارد؛ پسر هم پدر دارد. المتکافئان، متلازمند، ولی نکته اجتماعشان گاهی محال است. کالعله و المعلول، علت و معلول با هم متکافئند، علیت و معلولیت متضایفین اند. از تقابل چهار گانه، تقابل تضایف در آن است. ولی محال است شیء واحد

هم علت باشد و هم معلول؛ ولو به دو حیثیت. محال است يك شیء واحد حتی به دو حیثیت هم دال باشد و هم مدلول. چون دال و مدلول هم مثل علت و معلول می ماند. دال علت است و مدلول هم معلول است.

یلاحظ علیہ:

این قیاس اعتبار، به تکوین است. درست است که در عالم خارج محال است شیء واحد حتی به دو حیثیت هم علت شود و هم معلول؛ ولی در اینجا مسئله، مسئله اعتبار است. الاعتبار سهل الوقوع. مانع ندارد لفظ را از آن نظر که یصدر من المتکلم به آن بگوئیم دال، و بما انه از این لفظ يك صورتش در ذهن متکلم عارض شود، به آن صورت بگوئیم مدلول. بعد از گفتن زید يك دفعه سامع از متکلم صوتی می شنود. وارد می شود به حس مشترك از حس مشترك هم عبور می کند به نفس ناطقه. مانع ندارد که از يك نظر دال و از يك نظر مدلول باشد.

آیا استعمال است یا نیست؟ الاستعمال قائم علی زوایا ثلاثه: ۱- لفظی را تلفظ می کنیم و معنا را در ذهن متکلم ایجاد می کنیم. ۲- بعدا معنا را در ذهن سامع ایجاد می کنیم. ۳- بعدا سامع منتقل می شود نه به اولی بلکه به سوم؛ سوم باید غیر از اولی باشد. می گویند: الف) زید قائم . ب) منتقل می شویم به معنا. ج) از معنا هم منتقل می شویم به خارج. (که زید ایستاده است) ولی در جای که لفظ می گوئیم دو چیز بیشتر نیست: ۱- زید ۲- سامع منتقل می شود به صورت ذهنی این زید. از این زید که من می گویم صورت وارد لفظ نمی شود؛ وارد گوش می شود و از گوش هم به حس مشترك از آنجا وارد لفظ می شود. لفظ ناطقه ثانی یم کفهومی دا از وی در ذهنش حاضر می کند. بعد از آن ناطقه عوض اینکه برگردد به خارج، بر می گردد به همان اولی. بگوئیم زید(فی کلامی هذا) لفظ. بنابراین، اینجا ثالث است ولی ثالث مباین نیست، ثالث همان اولی است.

۴- آیا این استعمال حقیقت است یا مجاز؟ (البته استعمال که نیست) این اطلاق حقیقت است یا مجاز؟ نه حقیقت است و نه مجاز؛ این يك نوع ثالث است. اما حقیقت نیست چون زید، وضع للجهه الخارجیه و للهویه الخارجیه. زیرا زید را در هویت خارجی که بکار نبردند. مجاز هم نیست؛ چون در مجاز استعمال لفظ در ما وضع له است. به ادعائی اینکه این مصداق، مصداق این ما وضع له است. من اصلا زید را در ما وضع له بکار نبردم تا مرحله دوم برسد. (ادعاء) این اطلاقش صحیح است اما لا حقیقه و لا مجاز.

تم الكلام فی القسم الاول. هر چهار مرحله را طی کردیم؛ (الاطلاق، الدلاله، الاستعمال، الحقیقه و المجاز).

القسم الثانی: (اطلاق اللفظ و اراده مثله) مثال: زید (فی كلام القائل زید قائم) لفظ. هر چهار مرحله را بحث کنیم. وقت که زید گفتم، شخصش را اراده نکردم. بلکه مثلش را اراده کردم. مثلش کدام است؟ آن که در کلام متکلم نبود؛ در کلام سامع بود. ورد رجل فی المسجد قال: ایها الناس! زید حی. ولی می گویم زید (فی كلام القائل) لفظ، لفظ گفتم خودش را اراده نکردم. بلکه کلام آن قائل را اراده کردم. اما اطلاق صحیح است یا نه؛ فقط صاحب فصول در اولی ایراد کرده ولی در دومی ایراد نکرده. و اما اینکه آیا دلالت است یا نه؟ دال و مدلول خیلی روشن است. الدال هو الزید الصادر من المتکلم و المدلول هو الزید الصادر من السامع. دال در کلام من است ولی مدلول هم در کلام آن شخصی بود که وارد مسجد شد و گفت: زید حی. مثل اولی نیست در اولی در تنگنا بودیم زیرا می خواستیم يك شیء را هم دال قرار بدهیم و هم مدلول. لذا مجور شدیم پناه ببریم به دامن حیثیت و گفتیم از آن حیث که از متکلم صادر می شود، می گوئیم دال و از آن حیث که در ذهن سامع و مخاطب نقش می بندد، می گوئیم مدلول. ولی در

اینجا دو زید است: یکی در کلام من است و دیگری در کلام سامع. اما استعمال است یا نه؛ استعمال است. چرا؟ سه چیز را عرض می کنیم: زید الصادر من المتکلم لفظ، از معنا (آن معنای در ذهن متکلم)، بعدا سامع ملتفت زید اول نشد بلکه زید دیگری شد دیگر کدام؟ فی کلام الداخل فی المسجد. هم لفظ است، هم معنا که در ذهن سامع است و بعدا سراغ زید اول نرفته. بلکه سراغ زید دیگری رفته. ولی آیا حقیقت است یا مجاز؟ باید بگوئیم نه حقیقت است و نه مجاز چرا؟ چون کلمه زید وضع للجته الخارجیه. من کلمه زید را در هویت خارجی بکار نبردم بلکه در لفظ بکار بردم. کدام لفظ؟ الذی دخل المسجد قال: زید حی. حقیقت که نباشد، مجاز هم نیست چون مجاز از شعب حقیقت است.

القسم الثالث: (اطلاق اللفظ و اراده صنفه) مثال: می گوئیم: زید (فی ضربت زیدا)، مفعول. یا زید (فی ضرب زید) فاعل، این زید را در مثل بکار نمی برم. بلکه در صنف بکار می برم.

سوال: چطور شد که در آنجا مثل ولی در اینجا صنف؟ آن کس که در مسجد وارد شد، گفت: زید حی. من گفتم زید (فی کلام القائل) لفظ. ولی در اینجا زید (فی ضرب زید) فاعل؟

جواب: چون در اینجا ضرب زید، مطرح نیست. زید بعد از فعل می آید. (فعل می خواهد ضرب باشد یا نصر یا قال و...) ولی مقصود در آنجا زید است. یعنی کل ما ورد زید بعد فعل ماضی (ضرب، نصر، قال و...) و لذا باید در اینجا بگوئیم صنف. علاقه به کلمه زید نیست بلکه علاقه به کلمه فاعل (زید) است که بعد از فعل ماضی می آید. زید (فی ضرب زید) فاعل. البته استعمال لفظ در صنف است. هر چهار مرحله را طی کن: الاطلاق صحیح، (ادل دلیل علی امکان الشیء وقوعه) دلالت است. استعمال هم است. چرا؟ چون سامع يك معنای را در ذهن متکلم نقش می بندد. بعدا سامع به يك چیز سوم پی می برد کدام سوم؟ (ضرب زید يك چیز سومی است) همه موارد ثلاثه

است: لفظ صدر من المتكلم، وجدت صوره في ذهن المتكلم، ثاني ديگر به اولی برنگشت بلکه به چیزی سوم برگشت. (ضرب زید).

القسم الرابع: (اطلاق اللفظ و اراده نوعه) مثال: زید مطلقا لفظ. اینجا هم چهار مرحله را طی می کنیم: اما الاطلاق فهو صحيح و اما الدلاله؛ دال شخص زید است. مدلول نوع زید. يك شخص داریم این مدلول ما تشخص است؛ نوع زید پیراسته از تشخص است. استعمال هم است. چرا؟ آنچه که از ذهن من در آمد، آن لفظ است. شنیدن این لفظ قبل از خبر، در ذهن مخاطب يك صورتی را ایجاد کرد؛ بعد مخاطب برنگشت به این زید مشخص. بلکه التفت الى مطلق زید. (خواه زید بگوئید یا عمر یا بکر و...) و زید شخصی، دال و زید نوعی مدلول. زید شخصی، پایه اول است، پایه دوم صورت ذهنی که در ذهن سامع است. پایه سوم دیگر زید شخصی نیست؛ زید نوعی است. تلخص که اولی صحيح اطلاقا صحيح دالا نه مدلولاً صحيح استعمالاً لا حقيقه و لا مجازاً. و اما الاقسام الثلاثه كلها صحيح اطلاقاً صحيح استعمالاً لا حقيقه و لا مجازاً.

این خلاصه این مبحث که آقای آخوند آورده؛ ما عصاره کردیم چون خیلی مدخلیت با علم اصول ندارد.

الامر الخامس؛ هل دلالة الالفاظ تابعه لاراده المتكلم اولاً؟

اول من اصاب هذا البحث، علامه في كتاب الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد.^۱ می گوید: من در درس استادم خواجه بودم. ایشان گفت: دلالة اللفظ على المسمى، مطابقة و على الجزء تضمن. (التزم که است) من به ایشان ایراد کردم گفتم اگر لفظ مشترك داشته باشیم مثل انسان يك بار وضع كنم بر حيوان ناطق؛ بار ديگر وضع كنم بر

^۱مرحوم خواجه یک تجرید دارد که یک بخشش منطق است و بخش دیگر کلام. علامه هم منطق را شرح کرده و هم کلام را. اما منطق را که شرح کرده اسمش را گذاشته الجوهر النضيد فی شرح منطق التجريد(و مرحوم مظفر در جلد سوم منطق بیشتر از جوهر الضيد کمک گرفته.) هم عقاید را شرح کرده به نام کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد.

خصوص ناطق، این تعریف شما جامع الافراد و مانع الاغیار نیست. و کان الانسان مشترکا لفظیا بیا الناطق و حیوان الناطق، الان گفتم ناطق و الان هم گفتم انسان و جنی بانسان و اراده کردم ناطق را. این ناطق به يك معنا دلالت مطابقی است و به يك معنا دلالت تضمنی. نسبت به آن که وضع کرده در واقع. حالا گفت: رایت انسانا و اراد ناطقا. این هم مطابق است و هم تضمن؛ مطابق است چون یکبار بر خود ناطق وضع شده. تضمن است چون یکبار بر کل وضع شده.

خواجه در جواب گفت: دلالت تابع اراده متکلم است. تا متکلم گفت: رایت انسانا ناطق را اراده کرده، کدام ناطق؟ ناطق به اعتبار جزء اول؛ ناطق به اعتبار وضع اول یا به اعتبار وضع دوم. اگر ناطق به اعتبار وضع اول گفته، مطابق است نه تضمن و اگر ناطق به اعتبار وضع دوم گفته: تضمن است.

به نظرم علامه حرف خواجه را حل نکرده و الا اگر حل می کرد نمی گفت و فیه نظر. اتفاقا خواجه این حل اشکال و جواب را در دلالت مفرد آورده. المفرد ما لا یدل جزء اللفظ علی معنی زید مفرد است چا؟ چون دلالت بر معنا می کند.

کسی بر خواجه ایراد کرده عبدالله علم است یا نه؟ اگر علم شد مفرد است یا نه؟ و حال آنکه جزئش دلالت بر معنا می کند. (عبد، الله) پس تعریف شما درست نشد.

جواب خواجه این است که: آن عبدالله که جزئش دلالت بر جزء معنا نمی کند، این علم است. نه عبدش دلالت بر معنا می کند و نه الله. عبدالله، الجثه الخارجیه. اگر عبدالله می گوئید کدام عبدالله؟ به احتمال ان جزء اللفظ لا یدل علی جزء المعنی، عبد بر سر دلالت ندارد و الله هم بر غیر سر، از این نظر بگوئید این مفرد است جزء بر جزء دلالت ندارد. و اما اگر عبدالله بگوئید به معنای مرکب، (عبدالله غیر عرب) آنکه مفرد نیست و جزئه یدل علی جزء المعنی.

اشکال علامه هم وارد نیست جواب خواجه هم درست است.

جلسه (۲۶) ۸۵/۹/۲۶

بسمه تعالی

بحث در امر خامس است: هل الالفاظ موضوعه للمعانی الواقعيه او موضوعه للمعانی المراده و قبل الخوض فی المقصود نذكر امورا:

الامر الاول: تاريخچه مسئله: ديروز عرض كرديم كه اين مسئله از زمان مرحوم خواجه نصير الدين طوسي شروع شده تعريفى كه ايشان براى دلالت مطابقي و تضميني كرده؛ علامه نقض كرده ايشان در مقام نقض گفته. دلالت تابع اراده متكلم است. متكلم كه مى گويد: انسان و اراده مى كند ناطق را ناطق به اعتبار وضع اول، مى شود مطابقي. به اعتبار وضعدوم مى شود تضميني. از آن زمان شروع شده كه هل الالفاظ موضوعه للمعاني الواقعيه او للمعاني المراده؟ ولي ممكن است قبل از اينها مسئله سابقه داشته باشد. يا شيخ هم در منطق شفا چنين مطلبى را دارد.

الامر الثانى: مرحوم خواجه كه مى گويد: دلالت تابع اراده است، كدام دلالت را ميگويد! دلالت وضعيه را مى گويد! كه گاهى به آن دلالت تصويرى نيز مى گویند. كه در اين صورت معنايش اين مى شود كه الالفاظ موضوعه للمعاني المراده يا دلالت تصديقي را. دلالت تصديقي اين است كه دلالت را به متكلم نسبت بدهيم. در اين صورت، الالفاظ موضوعه للمعاني الواقعيه. هر گاه اگر بخواهيم به متكلم نسبت بدهيم، در مقام نسبت متكلم بايد حتما اراده كند. اما اگر خواب باشد نمى توانيم نسبت بدهيم. الالفاظ موضوعه للمعاني المراده. و اما اگر مرادش اين است كه دلالت تصديقي متوقف بر اراده متكلم است، اينجا با مشهور موافق است. الالفاظ موضوعه للمعاني الواقعيه. ولي اگر بخواهيم به زيد نسبت بدهيم بايد زيد هوشيار باشد، خواب نباشد. در اين صورت اگر متكلم خواب باشد، بگويد: زيد قائم دلالت وضعي و دلالت تضميني است اما دلالت تصديقي نيست چون خواب است. اما اگر بيدار باشد علاوه بر دلالت وضعي دلالت تصديقي هم است. اين متكلم معتقد است كه زيد قائم است. پس دو طرف را نسبت مى دهيم به متكلم. خواب باشد نمى توانيم نسبت بدهيم، بيدار باشد مى توانيم نسبت بدهيم.

مرحوم خراساني مى خواهد خواجه را با ما رفيق كند. خواجه كه مى گويد: الدلاله تابعه للاراده، دلالت تصديقي را مى گويد. اگر دلالت تصديقي را مى گويد، آنجا هيچ

شکی نیست من اگر بخواهم مطلبی را به شما نسبت بدهم، حتما باید شما را اراده کنم. این نمی خواهد بگوید: دلالت وضعی تابع اراده است؛ چون دلالت وضعی تابع چیزی نیست بلکه دلالت تصدیقی تابع اراده متکلم است. خواجه مانند دیگران معتقد است که: الالفاظ موضوعه للمعانی الواقعيه. غایه ما فی الباب اگر در مقام تصدیق بخواهیم مطلبی را به شما نسبت بدهیم تا شما را اراده نکنم نمی شود نسبت داد.

در جواب محقق خراسانی می گوئیم اولاً: این مطلب چیزی جدیدی نیست که خواجه می گوید. دنیا می داند که دلالت تصدیقی تابع اراده متکلم است. و لذا در محکمه شخصی در خواب اقرار کند، هیچگاه قاضی به اقرار او، ترتیب اثر نمی دهد؛ چون او راده ندارد و ثانیاً: تازه به مجرد اینکه الفاظ بر معانی مراده وضع شده باشد، این سبب نمی شود که به متکلم نسبت بدهیم. بلکه مرحله دیگر هم باید طی شود. یک مرحله اینکه الفاظ بر معانی مراده وضع شود. مرحله دیگر هم باید طی شود و آن عبارت است از: اصاله تطابق الاراده الاستعمالیه مع الاراده الجدییه. عالم خواب اراده استعمالیه ندارد. آدمی که شوخی می کند، اراده استعمالیه دارد ولی اراده جدیه ندارد. بنابراین به مجرد اینکه الفاظ بر معانی واقعیه وضع شود، باید یک چیزی دیگری هم بیاید که عبارت است از: اصاله تطابق الاراده الاستعمالیه پس این توجیه محقق خراسانی که می خواهد خواجه را با ما همراه کند می گوید: نظر خواجه دلالت تصدیقی است نه دلالت تصویری و وضعی، اولاً این یک مطلبی نیست که مخصوص خواجه باشد. بلکه همه دنیا معتقد است. ثانیاً تنها وضع بر معانی مراده کافی در نسبت دادن نیست. بلکه علاوه بر آن باید مرحله دوم هم طی شود.

بنابراین ظاهراً خواجه همان حرف شاذ را می خواهد بگوید. که دلالت وضعیه تابع اراده متکلم است. اگر متکلم اراده نکرد، اصلاً دلالت نیست. اگر خواب آلود بگوید: زید قائم دلالت نیست. نه دلالت تصدیقی و نه دلالت وضعی. اگر از کوبیده شدن دو تا سنگ یک کلمه تولید شود، خواجه می گوید: نه دلالت تصدیقی است و نه دلالت

تصوری و وضعی. چون اراده در کار نیست. دلیل بر این مطلب عبارت محاکمات رازی است.^۱ عبارت او صریح در این است که: خواجه می خواهد بگوید: دلالت وضعی تابع اراده متکلم است. اگر متکلم اراده نکرد اصلا دلالت نیست. عبارت محاکمات: ان دلالة اللفظ على المعنى موقوفة على ارادة المتلفظ ذلك المعنى ارادة جارية على قانون الوضع. الامر الثالث: كل من فسر الوضع بالتعهد فهو قائل بان الالفاظ موضوعه للمعاني المرادة. مرحوم نهاوندی، مرحوم خوئی و کسانی که وضع را مثل ما تعریف نکردند، «تعهد تفسیر کردند». می گویند: وضع عبارت است از: تعهد الواضع بانه متى اراد افهام المعنى الفلانی، تکلم بلفظ کذا. قبلا گفتیم که در وضع دو نظریه است:

^۱ جناب شیخ الرئيس کتابی دارد: به نام اشارات، دو نفر آن را شرح کرده: یکی فخر رازی دیگری هم خواجه. فخر رازی غالبا انتقاد کرده از شیخ الرئيس. خواجه انتقادهای را رد کرده. القطب الرازی که شاگرد علامه حلی است، کتابی نوشته به نام المحاکمات بین الشارحین. (بین فخر رازی و خواجه قضاوت کرده؛) گاهی حق را به او داده و گاهی حق را به این.

انجمن گفتگوی دروس حوزه علمیّه قم

<http://\zokr.com>

Copyright ©\Zokr.Com

تمام حقوق محفوظ است، نقل تمام یا بخشی از مطالب حتا با ذکر نام منبع، ممنوع و محدود است.