

«مشق»

بحث اصلی در این مقام، درباره آن است که:

الف) اگر لفظ مشتق به کار برد شد و مراد «ما متبس به فی الاستقبال» بود. این استعمال مجاز است. مثلاً 

اگر گفتیم مجتهد و مردمان زید بود که ۵ سال دیگر مجتهد می شود، استعمال مجازی است.

ب) اگر لفظ مشتق به کار برد شد و مراد «ما تلبس بالمباء فی الحال» بود قطعاً این استعمال، حقیقت است. مثلاً کسی که آن ملکه اجتهاد را دارد، حقیقته مجتهد است. 

است. مثلاً کسی که قبل مجتهد بوده و آن فراموشی گرفته است و دیگر مجتهد نیست.

ج) اگر لفظ مشتق به کار برد شد و مراد «ما انقضی عنہ المباء» بود، اختلاف است که آیا این استعمال

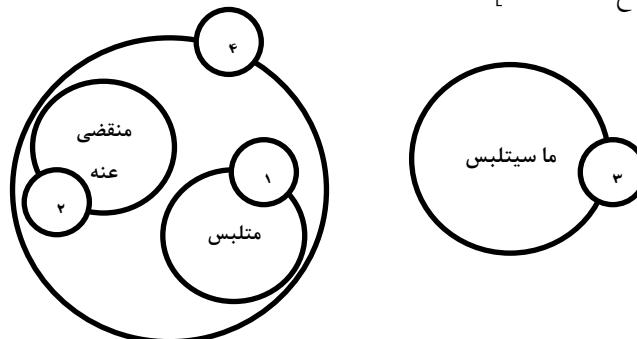
حقیقی است یا مجازی؟ مثلاً کسی که قبل مجتهد بوده و آن فراموشی گرفته است و دیگر مجتهد نیست.

❖ پس اختلاف در میان علما در این است که: آیا لفظ مشتق وضع شده است برای «متلبس به مباء» و یا برای

«مفهومی اعم از متلبس و ما انقضی عنہ المباء».

[باید توجه داشت که هیچ کس قائل به این نیست که لفظ مشتق به نحو اشتراک لفظی برای متلبس و ما

انقضی عنہ المباء وضع شده است.]



به عبارت دیگر:

۱. استعمال مشتق در ۳ قطعاً مجاز است.

۲. استعمال مشتق در ۱ قطعاً حقیقت است.

۳. سؤال آن است که آیا برای ۱ وضع شده یا برای ۴ (یعنی قدر جامع بین ۱ و ۲) و به عبارت دیگر

مشترک معنوی بین ۱ و ۲ است)

۴. اما کسی به اشتراک لفظی بین ۱ و ۲ قائل نیست.



۵. اشتراک لفظی بین ۱ و ۴ هم قابل تصور است.

۶. اشتراک معنوی بین ۱ و ۴ قابل تصور نیست.

مرحوم آخوند در این باره می نویسد:

«أنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبيس بالمبدا في الحال أو فيما يعمه وما انقضى عنه على

أقوال بعد الاتفاق على كونه مجازا فيما يتلبيس به في الاستقبال.»^۱

توجه شود که مراد از حال، زمان حال نیست بلکه مراد «حال نسبت و تلبس» است، یعنی در زمان نسبت جمله، مثلا در «زید کان قائماً أمس» حال نسبت دیروز است. در این باره سخن خواهیم گفت.

قبل از ورود به بحث لازم است نکاتی به عنوان مقدمه مطرح نمائیم:

- مقدمه (اول)

مرحوم مروج مدعی است که تنها کسانی می توانند قائل به وضع برای اعم شوند که مشتق را مرکب بدانند و نه اینکه آن را مفهومی بسیط بدانند.

ایشان می نویسد:

«لا يخفى: أنَّ دعوى الاشتراك سواءً أكان لفظياً أمَّ معنوياً مبنية على تركب المشتق من الذاتِ والمبدأ حتى يتصور

الجامع بين حالي التلبس والانقضاض، وأمّا بناءً على بساطته فلا وجه لها أصلاً، لعدم جامع بين الوجود والعدم.»^۲

توضیح :

۱) ادعای اینکه لفظ مشتق مشترک است (چه اشتراک لفظی و چه اشتراک معنوی) بین متلبس و ما انقضی، مبتنی است بر اینکه بگوییم مشتق مرکب است از ذات و مبدء. چراکه:

۲) اگر مشتق مرکب باشد می توانیم بگوییم بین متلبس و منقضی عنه قدر جامعی هست. در حالیکه اگر مشتق بسیط باشد، نمی توانیم بین چیزی که دارای مبدء است و چیزی که فاقد مبدء است، قدر جامع پیدا کنیم.

ما می گوییم :

۱. اولاً: چنانکه گفته‌یم کسی قائل به وضع به صورت اشتراک لفظی، برای متلبس و برای منقضی عنه نیست بلکه اگر هم کسانی به اشتراک لفظی قائل باشند، به اشتراک لفظی بین متلبس و اعم قائلند.

۲. امّا اینکه مشتق برای اشتراک معنوی بین متلبس و منقضی عنه وضع شده باشد محتاج آن نیست که بگوییم

۱. کفایة الاصول، ص ۳۸

۲. منتهی الدرایه، ج ۱ ص ۱۹۵ (پاورقی شماره ۲)

«مشتق مرکب است چراکه اگر مشتق بسیط باشد، قدر جامع بین متلبس و منقضی عنه موجود نمی باشد.»

چراکه:

۳. اگر گفته‌یم برای مفهوم اعم (مشترک معنوی) وضع شده است، در حقیقت می‌گوییم برای مفهوم بسیط «متلبس به مبدء آن‌ما» وضع شده است و اینکه می‌توانیم آن را به ذات + تلبس تحلیل کنیم، صرفاً تحلیل عقلی یک مفهوم بسیط است.

۴. اما اساساً اگر هم بگوییم قول به بساطت مانع از اشتراک معنوی است، نمی‌توانیم بگوییم این قول، مانع از اشتراک لفظی است چراکه لفظ می‌تواند برای واحد و فاقد که هیچ جامعی هم ندارند به صورت اشتراک لفظی وضع شده باشد. چنانکه مثلاً لفظ طهر برای ضدین وضع شده است.

- مقدمه دوم)

حضرت امام در مناهج الوصول می‌نویسد:

«لا إشكال في أنَّ النزاع في المشتق إنْما هو في أمر لغوئي أى في أنَّ لفظ المشتق هل وضع للمتلبس الفعلى أو الأعمّ منه؟ لا في أمر عقلي ضرورة عدم احتمال أحد أنَّ من كان عالماً في زمان و انقضى عنه المبدأ يكون بحكم العقل صادقاً عليه عنوان العالم ولو لم يكن وضع لم يتحمل أحد تحقق حقيقة في ظرف عدمها»^۱

توضیح :

۱. بی تردید بحث از مشتق، بحثی لغوی است. به این معنی که وضع مشتق برای چه معنایی است؟ آیا موضوع له مشتق، متلبس است و یا اعم از متلبس و ما انقضی عنه المبدأ؟
۲. و بی تردید بحث از مشتق، بحثی عقلي نیست. چراکه قطعاً عقل، درباره کسی که سابقاً عالم بوده و الآن عالم نیست، حکمی ندارد. (احدى احتمال نمی دهد که درباره چنین کسی، عقل حکم کند که عالم است).
۳. پس اگر وضع لغوی برای اعم نباشد، هیچ کس احتمال نمی داد که استعمال مشتق در ما انقضی عنه المبدأ، حقیقت باشد.

این کلام امام، در حقیقت پاسخی است به مرحوم نائینی. ایشان می‌نویسد:

«و السر في اتفاقهم على المجازية في المستقبل، و الاختلاف فيما انقضى، هو انَّ المشتق لئا كان عنواناً متولداً من قيام العرض بموضوعه، من دون ان يكون الزَّمان مأخوذاً في حقيته، بل لم يؤخذ الزَّمان في الأفعال - كما سيأتي - فضلاً عن المشتق، وقع الاختلاف بالنسبة إلى ما انقضى عنه المبدأ، حيث أنه قد تولد عنوان المشتق لمكان قيام العرض بمحله في

۱. مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۱۸۸

الزَّمَانِ الْمَاضِيِّ، وَهُذَا بِخَلْفِ مَنْ يَتَبَلَّسُ بَعْدَهُ، فَإِنَّهُ لَمْ يَتَوَلَّ عَنْوَانَ الْمَشْتَقِ لِعدَمِ قِيامِ الْعَرْضِ بِمَحْلِهِ، فَكَانَ لِلنَّزَاعِ فِي ذَلِكَ مَجَالٌ، دُونَ هَذَا، إِذَا مُمْكِنٌ أَنْ يُقالُ فِيمَا تَوَلَّ عَنْوَانَ الْمَشْتَقِ: أَنَّ حَدَوثَ التَّوْلِيدِ فِي الْجَمْلَةِ وَلَوْ فِيمَا مَضِيَ يَكْفِي فِي صَدَقِ الْعَنْوَانِ عَلَى وَجْهِ الْحَقِيقَةِ وَلَوْ انتَصَرَ عَنْهُ الْمُبْدَأُ، كَمَا أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يُقالَ: أَنَّهُ يَعْتَبَرُ فِي صَدَقِ الْعَنْوَانِ عَلَى وَجْهِ الْحَقِيقَةِ بَقَاءً التَّوْلِيدِ فِي الْحَالِ، وَلَا يَكْفِي حَدَوثُهُ مَعَ انْقَضَائِهِ. هَذَا فِيمَا إِذَا تَوَلَّ عَنْوَانَ الْمَشْتَقِ فِي الْجَمْلَةِ. وَإِمَّا فِيمَا لَمْ يَتَوَلَّ فِي الْمَجَالِ لِلنَّزَاعِ فِي أَنَّهُ عَلَى نَحْوِ الْحَقِيقَةِ، لِعدَمِ قِيامِ الْعَرْضِ بِمَحْلِهِ، فَكَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ يَتَوَهَّمَ صَدَقُ الْعَنْوَانِ عَلَى وَجْهِ الْحَقِيقَةِ، مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَتَحَقَّقْ عَنْوَانُ بَعْدِهِ، فَلَا بدَّ أَنْ يَكُونَ عَلَى وَجْهِ الْمَجَازِ بِعَلَاقَةِ الْأُولَى وَالْمَشَارِفَةِ.»^۱

توضیح :

۱. مشتق عنوانی است که از قیام عرض به معروض حاصل می شود در حالیکه زمان در این قیام لحاظ نشده است
(عالی عنوانی است برای قیام علم بر زید بدون احتساب زمان)
۲. حال در مورد کسی که قبل این عرض را داشته و اکنون ندارد، ممکن است ادعا شود که «قیام عرض فی الجمله - ولو اینکه الان نباشد -» کافی است برای اینکه مشتق صدق کند. اما در جایی که هنوز عرض قیام نکرده
(مستقبل)، قطعاً مشتق صدق نمی کند و اطلاق آن مجازی است.

ما می گوییم :

- ۱) فرمایش امام، کاملاً صحیح است به این بیان که:
اصلًا دایره مفاهیم و رابطه بین آنها و الفاظ از محدوده عقل خارج است اینکه کسی که علم ندارد آیا عالم است یا نه؟ بستگی به حکم عقل ندارد بلکه اگر لفظ عالم برای آن وضع شده بود، صدق می کند و الا فلا. پس هرگونه تحلیل عقلی در این زمینه، وارد کردن عقل به حوزه ای است که اصلًا امکان فهم آن را ندارد. [مثل اینکه ما اگر هزار سال هم فکر کنیم معنای یک لفظ را نمی توانیم جز از طریق علم به وضع دریابیم].
- ۲) کلام مرحوم نائینی به نوبه خود باطل است چراکه ایشان فرض را گرفته اند که مشتق برای «معروض فی الجمله یا بالجمله عرض بر معروض» وضع شده و بعد می گویند در مستقبل قطعاً این عرض نیست و لذا مجاز است.
در حالیکه این گونه وضع شدنی، اوّل مدعاست.

- ۳) امّا سخن امام نمی تواند اشکال بر مرحوم نائینی باشد چراکه سخن امام وقتی کامل است که عقل بخواهد مستقل از وضع، حکم به حقیقت یا مجاز بودن کند. در حالیکه مرحوم نائینی، پایه سخن خویش را بر امری وضعی نهاده است یعنی ابتدا می گوید «مشتق عنوانی برای متولد» است (بالوضع) و پس از این وضع، نتیجه می گیرد که

مستقبل، نمی تواند فرد حقیقی برای مشتق باشد.

- مقدمه سوم) مراد از مشتق چیست؟

مرحوم آخوند در این باره می نویسد:

«أن المراد بالمشتق ها هنا ليس مطلق المشتقات بل خصوص ما يجري منها على الذوات مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات بلاحظة اتصافها بالمبدأ و اتحادها معه بنحو الاتصال أو الانتزاع أو الصدور والإيجاد كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات بل و صيغ المبالغة وأسماء الأذمة والأمكنة والآلات كما هو ظاهر العناوين و صريح بعض المحققين مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض إلا التمثيل به و هو غير صالح كما هو واضح. فلا وجه لما (زعمه بعض الأجلة من الاختصاص باسم الفاعل و ما معناه من الصفات المشبهة و ما يلحق بها و خروجسائر الصفات) و لعل منشأه توهם كون ما ذكره لكل منها من المعنى مما اتفق عليه الكل و هو كما ترى.»^۱

توضیح :

۱. در اصول، مراد از مشتق، همه مشتق‌ها، نیست بلکه درباره آن دسته از مشتقانی است که بر ذات حمل می شوند در حالیکه مفهوم آن مشتق، از ذات منتزع می شود چون ذات به مبدء اشتقاد متصف است: [زید عالم: مفهوم عالم از ذات زید منتزع می شود در جایی که زید متصف به علم است].
۲. [پس فعل و مصدر محل بحث نیستند چراکه بر ذات حمل نمی شوند – نمی توان گفت زید قتل – و ذاتیات هم محل بحث نیست چراکه در زید انسان، انسان از اتصاف زید به مبدئی انتزاع نمی شود]
۳. و اتحاد ذات با مبدء اشتقاد، گاه به نحو حلول است [بیاض در زید حلول می کند = زید ایض] و گاه به نحو انتزاع است [سبقت از زید منتزع می شود = زید سابق] و گاه به نحو صدور است [ضرب از زید صادر می شود = زید ضارب] و گاه به نحو ایجاد است [تكلم را زید ایجاد می کند = زید متکلم]
۴. پس اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبه، صیغه مبالغه، اسم زمان، اسم مکان و اسم آلت داخل در محل نزاع است. چنانکه صريح کلام بعضی از محققین بر این است.
۵. اما دلیلی بر اینکه نزاع را مخصوص به برخی از این موارد بدانیم، نداریم جز اینکه برخی از این موارد مثل اسم فاعل - را به عنوان مثال ذکر کرده اند.
۶. پس اینکه برخی [مرحوم صاحب الفصول]، بحث را به اسم فاعل و صفات مشبه ای که هم معنای با اسم فاعل هستند و آنچه به آن ملحق است [مثل زید شیرازی است و مثل مصدرهای به معنای فاعل است مثل: «زید عدل»]، مختص دانسته اند و بقیه مشتقان را از محل نزاع خارج دانسته اند، سخن بی دلیلی است.

۱. کفايةالأصول، صفحه ۳۹

۷. و ظاهراً منشاء سخن [صاحب فصول]، آن است که توهمندی که ذکر شده است، محل اتفاق است و تنها درباره اسم فاعل و مشابهاتش، نزاع وجود دارد، در حالیکه این توهمندی غلط است و نزاع در همه صفات است.

توضیح :

۱. درباره فرمایش مرحوم آخوند نکاتی را باید تشریح کرد:

یک) در برخی از نسخه های کفایه، می خوانیم:

«و اتحادهم معاً بنحو من الاتحاد كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور و الإيجاد»

ولی در برخی از نسخه های دیگر، این عبارت چنین نوشته شده است: «كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور أو الإيجاد».

مرحوم حکیم در فرق بین صدور و ایجاد می نویسد:

«المراد به ظاهراً ما كان المبدأ فيه قائماً بغير الفاعل و ان كان صادراً منه مثل الكسر و القتل، و المراد بالإيجاد ما

كان المبدأ فيه قائماً بالفاعل مثل الجلوس والأكل»^۱

دو) در عبارت کفایه آمده است:

«وا لصفات المشبهات بل و صيغ المبالغة»

مرحوم مروج در تبیین کلمه بل می نویسد:

«لم يظهر وجه لتغيير الأسلوب والإitan بكلمة - بل - بعد كون شمول البحث لصيغ المبالغة وما بعدها مما ذكره في المتن لأجل إطلاق المشتق في عناوين كثير منهم كالحاجبي وغيره، إذ لا فرق حينئذٍ في ذلك بين جميع المشتقات الجارية على الذوات لاتصالها بما هو خارج عنها، فلا وجه لتغيير الأسلوب. إلا أن يقال: إن غرضه التغيير بالنسبة إلى خصوص صيغ المبالغة، لاحتمال اختصاص نزاع المشتق بما يتکفل مجرد التلبس بالعرض دون كثرة التلبس به كما هو شأن صيغ المبالغة، حيث إنّها وُضعت للدلالة على وقوع الفعل عن الفاعل كثيراً كما لا يخفى.»^۲

توضیح:

۱. معلوم نیست چرا مرحوم آخوند از کلمه بل استفاده کرده و اسلوب نوشتارش را تغییر داده است چراکه در کلمات بسیاری از اصولیین مثل حاجبی، صیغه مبالغه و اسماء امکنه و ازمه و آلات در عنوان بحث مطرح شده است. مخصوصاً آنکه این ها هم مشتقانی هستند که به ذات حمل می شوند به جهت آنکه ذات به مبدء است تقاضی که خارج از ذات است متصف شده است.

۲. مگر اینکه بگوییم: لفظ بل مربوط به صیغه مبالغه است (و نه اسم زمان و مکان و آلت) و علت تغییر نگارش هم

۱. حقائق الاصول، ج ۱ ص ۹۶

۲. منتهی الدراسة، ج ۱ ص ۱۹۸

آن است که کسی توهمند نکند نزاع مربوط به آن دسته از مشتقاتی است که در آنها مجرد تلبیس وجود دارد ولی اگر کثرت تلبیس بود، نزاع وجود ندارد.

— سه) در کفایه خواندیم:

«کما هو ظاهر العنوانات و صريح بعض المحققين»

مرحوم مروج «ظاهر عنوانات» را چنین توضیح می دهد که:

«چون آنها که لفظ مشتق را، عنوان بحث قرار داده اند، ظاهراً مرادشان همه مشتقات مطرح شده است ولی

تصریحی ندارند»^۱

و صریح المحققین را کلام مرحوم محقق رشتی در بداعی الأفکار^۲ بر می شمارد. مرحوم رشتی شمول نزاع را صریح مرحوم میرزا قمی هم به حساب می آورد.

— چهار) بعض الاجله در کلام مرحوم آخوند، اشاره به مرحوم صاحب فصول است.

ایشان در الفصول الغروية می نویسد:

«فهل المراد به ما يعم بقية المشتقات من اسمى الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها وأسماء الزمان والمكان والآلة و صيغ المبالغة كما يدل عليه إطلاق عناوين كثير منهم كال حاجبي وغيره أو يختص باسم الفاعل وما بمعناه كما يدل عليه تمثيلهم به و احتجاج بعضهم بإطلاق اسم الفاعل عليه دون إطلاق بقية الأسماء على الباقي مع إمكان التمسك به أيضا وجهان أظهرهما الثاني لعدم ملائمة جميع ما أوردوه في المقام على الأول.»^۳

(توضیح)

۱. آیا مراد از مشتق، چیزی است که شامل همه بشود چنانکه عنوان بحث در کلام بسیاری از جمله حاجبی، چنین دلالتی دارد.

۲. و یا بحث مختص به اسم فاعل و هم معناهای آن است چنانکه مثال های اصولیون – که همه بحث را در اسم فاعل جاری دانسته اند – بر این مسئله دلالت دارد.

۳. دو احتمال مطرح است ولی احتمال دوم اظهر است چراکه ادله ای که در کلمات اصولیون اقامه شده است با احتمال اوّل سازگار نیست.

۱. منتهی الدرایة، ج ۱ ص ۱۹۸

۲. بداعی الأفکار، ص ۱۷۶

۳. الفصول الغروية، ص ۶۰

ما می گوییم)

۱) چنانکه معلوم است، دلیل صاحب فصول «عدم ملائمت ادله اصولیون با احتمال اول» است، اگرچه مثالهای اصولیون را هم در ضمن بیان احتمال دوم مطرح می کند.

۲) مرحوم صاحب فصول استدلال دیگری هم بر اینکه نزاع تنها مربوط به اسم فاعل و مشابهاتش باشد دارد. مرحوم مشکینی کلام ایشان را چنین جمع بندی کرده است:

«محل الخلاف بيننا و بين «الفصول» صفات خمس: اسم المفعول، و صيغة المبالغة، و اسم الزمان، و اسم المكان، و اسم الآلة.

قال في تقرير خروجها عن محل النزاع قبل الدليلين المذكورين: إنّ من اسم المفعول ما يطلق على الأعمّ كقولك: «هذا مقتول زيد» أو «مصنوعه» أو «مكتوبة». و منه ما يطلق على خصوص المتلبس نحو: «هذا مملوك زيد» أو «مسكونه» أو «مدوره». و لم نقف فيه على ضابطة كلية، و المرجع فيه إلى العرف، و يعرف بعض الكلام هنا بالمقاييسة على ما سيأتي في اسم الفاعل. و اسم الزمان حقيقة في الأعمّ، و كذلك اسم المكان. و اسم الآلة حقيقة فيما أعد لآلية أو اختص بها، حصل المبدأ، أو لم يحصل بعد. و صيغة المبالغة فيما كثر اتصافه بالمبدأ عرفا.»^۱

(توضیح)

۱. ما همه مشتقات را داخل محل نزاع می دانیم ولی صاحب فصول ۵ دسته صفات را از بحث خارج می داند.

۲. اسم مفعول خارج است چراکه درباره آن، ضابطه نداریم. برخی از آنها بر اعم اطلاق می شود مثل اینکه می گوییم مقتول، و بر چیزی حمل می شود که آن به قتل نرسیده و برخی از آنها بر متلبس اطلاق می شود. مانند مملوک که تنها بر کسی حمل می شود که بالفعل مملوک است.

۳. اسم زمان و مکان حقیقت در اعم است.

۴. اسم آلت هم وضع شده برای آلت آماده شده است (و لو اینکه هنوز مبدء در آن موجود نباشد) مثل مراض که برای قیچی وضع شده و لو هنوز چیزی را نبریده باشد.

۵. صیغه مبالغه هم برای چیزی وضع شده که اتصاف کثیر به مبدء دارد.

۶. [پس در اینجا نزاعی نیست.]

۱. حواشی المشکینی، ج ۱، صفحه ۲۲۰

مرحوم مشکینی در دفاع از مرحوم آخوند می نویسد:

«ولكن يرد عليه: أن النزاع في المقام في مفad الهيئة، لا في مفad المبدأ، وفيما ذكره من الأمثلة - من المقتول، والمصنوع، والمكتوب - لم يؤخذ المبادئ فعلية، بل في الأولأخذ القتل بمعنى عدم الروح، لا بمعنى إزهاقها، كما هو مفad المصدر، وفي الثاني بمعنى أثر الصنع، لا التأثير الفعلي.»^۱

توضیح:

۱. نزاع در نحوه وضع هیأت است و نه در مفad ماده:
۲. در مثال های ایشان (مقتول، مصنوع، مكتوب) مبادی، بالفعل اخذ نشده اند بلکه قتل در مقتول به معنای عدم روح (ناشی از ازهاق روح) است و نه ازهاق روح، و صنع به معنای اثر صنع است و نه ایجاد صنع.

همین مطلب در کلام مرحوم آخوند مورد اشاره قرار گرفته است:

«و اختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادى المشتقات بحسب الفعلية و الشأنية و الصناعة و الملكة حسب ما نشير إليه لا يوجب تفاوتا فى المهم من محل النزاع هاهنا كما لا يخفى.»^۲

ما می گوییم:

- (۱) به جهت آنکه هر مبدء اشتراقی به نوعی با ذات رابطه بر قرار می کند، انحصار مختلفی از تلبس ذات به مبدء اشتراق حاصل می شود.

(۲) گاه تلبس به نحو فعلیت است [مثل آنکه ذات بالفعل متلبس به ضرب می شود یعنی ضارب کسی است که بالفعل متلبس به ضرب باشد]. و گاه تلبس به نحو شأنیت است [مثل آنکه درخت اگر شأنیت ثمره دادن داشته باشد، ثمر خوانده می شود. پس تلبس به شأنیت ثمره دادن است] و گاه تلبس به نحو صناعت است [مثل آنکه زید اگر شغلش بقالی باشد، متلبس به این مبدء شده است پس تلبس به صنعت بقالی است] و گاه تلبس به نحو ملکه است [مثل آنکه فرد اگر ملکه اجتهاد را داشته باشد، متلبس به مبدء اجتهاد شده است. پس تلبس به ملکه است].

- (۳) [به عبارت دیگر: ضارب کسی است که بین او و فعلیت ضرب نسبت برقرار است و ثمر درختی است که بین او و شأنیت ثمر دار بودن نسبت برقرار است و مجتهد کسی است که بین او و ملکه اجتهاد نسبت برقرار است]

۱. حواشی المشکینی، ج ۱، صفحه ۲۲۰

۲. کفایة الأصول، ص ۳۹

مرحوم آخوند سپس می فرماید:

«ثم إنه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع مطلق ما كان مفهومه و معناه جاريا على الذات و متزعا عنها بلاحظة اتصافها بعرض أو عرضي و لو كان جامدا كالزوج و الزوجة و الرق و الحر و إن أبيب إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه فهذا القسم من الجوامد أيضا محل النزاع.»^۱

توضیح:

۱. مراد از مشتق در بحث ما، هر لفظی است که مفهوم آن بر ذات حمل می شود و از ذات انتزاع می شود به جهت آنکه ذات به عرض یا عرضی متصف شده است. [ما می گوییم: ذات در اینجا اعم است از جوهر و عرض و لذا مشتقاتی که بر اعراض حمل می شوند (حرکت سریع، سرعت شدید) هم داخل در بحث هستند البته توجه شود که اگر گفتیم حرکت، عرض نیست. در این صورت ذات شامل جوهر و عرض و مقولات ثانی هم می شود.]

۲. [پس عالم و حرّ و زوج دارای مفاهیمی هستند که بر زید حمل می شوند و هم چنین از زید انتزاع می شوند.
علت انتزاع هم آن است که زید متصف به حرّیت و زوجیت و علم شده است]
۳. پس بحث ما در برخی از جامد ها مثل رقّ و حر هم جاری می شود [و لذا مشتق اصولی با مشتق لغوی عام و خاص من وجه می شوند: عالم: مشتق لغوی و اصولی، حر: مشتق اصولی جامد لغوی، يضرب: مشتق لغوی غیر مشتق اصولی]

۴. و اگر کسی بر لفظ مشتق جمود کند و بگوید جامدات، مشتق اصولی نیستند، می گوییم اگر هم موضوعاً مشتق نیستند، ولی داخل در محل نزاع هستند.

ما می گوییم:

(۱) مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه درباره عرض و عرضی می نویسد:
«مراده من الأول: المبادئ المتأصلة كالبياض، و من الثاني: المبادئ الاعتبارية كالزوجية، و هذا خلاف اصطلاح المنطقين حيث إنهم يطلقون الأول على نفس المبدأ، و الثاني على المشتق.»^۲

توضیح)

۱. کفایة الأصول، ص ۳۹

۲. حواشی المشكيني، ج ۱، صفحه ۲۲۱

در اصطلاح منطق عرض بر نفس مبدء (بیاض) و عرضی بر مشتق (ایض) اطلاق می شود ولی در اینجا هر دو به مبدء اشاره کرده اند ولی یکی به مبدء اصیل و حقیقی (عرض) و دیگری به مبدء اعتباری (عرضی) اشاره دارد.

حضرت امام خمینی، همین بحث را چنین بررسی می نمایند:
«إن العناوين الجارية على الذوات لا تخلو:

إما أن تكون متترعة من نفسها من غير دخالة شيء مطلقاً كالذاتيات المنتزعة منها ومنها عنوان الوجود والموجود بالنسبة إلى نفس الوجودات الخارجية وبالجملة: كلّ عنوان بالقياس إلى مصداقه الذاتي أو كمصادقه الذاتي. وإنما أن تكون متترعة باعتبار شيء وجودي كالعالم والأبيض أو اعتباري كالمكان فإنه غير متترع من نفس الذات بما هي بل باعتبار تساوى نسبتي الوجود والعدم إليها و كالملكية والزوجية والرقبة وأمثالها أو باعتبار أمر عدمي كالمكان لو قلنا بأنه سلب الضرورتين عن الذات سلباً تحصيلياً وكالأعمى والأممي. ثم إن العنوان قد يكون ملازماً للذات خارجاً أو خارجاً و ذهناً وقد لا يكون كذلك كالمفارقات من الأعراض. وأيضاً قد تكون العناوين من المستقىات كالناطق والممکن والموجود وقد لا تكون كالإنسان والماء والنار والزوج

الرق.^۱

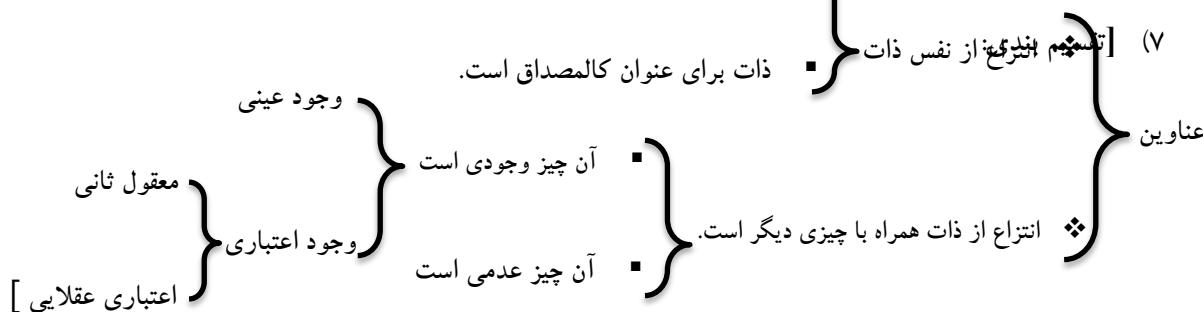
توضییح:

- ۱) عنوان هایی که بر ذات حمل می شوند چند دسته اند:
 - ۲) اوّل: آن عناوینی که از نفس ذات منترع می شوند بدون اینکه چیزی غیر از ذات در این انتزاع دخیل باشد. مثل ذاتیات (حیوان، ناطق نسبت به انسان) که از ذات انسان انتزاع می شوند و هم چنین عنوان وجود و موجود که از ذات زید انتزاع می شوند. پس قسم اوّل آن دسته از عناوینی هستند که بر مصادفان (مصدق ذاتی در مقابل مصدق عرضی مثل زید نسبت به قائم که مصدق عرضی است) و همانند مصادفان حمل می شوند. (زید برای عنوان «موجود» مصدق ذاتی نیست بلکه کالمصدق است).
 - ما می گوییم: مراد ایشان از مصدق، فرد است. در این صورت وجود زید برای مفهوم وجود فرد نیست چراکه فرد درباره ماهیات و افرادشان به کار برده می شود. در حالیکه مصدق برای مفهوم به کار برده می شود و لذا وجود زید برای مفهوم وجود، مصدق ذاتی می باشد.]
 - ۳) دوم: آن عناوینی که از ذات انتزاع می شوند به اعتبار [لحاظ] شیئی دیگر همراه با ذات.

(۴) حال این شیء لحاظ شده بر ذات گاه امری وجودی و عینی است مثل علم و بیاض؛ پس عالم از ذات زید انتزاع می شود به جهت اینکه زید را همراه علم لحاظ کرده ایم.

(۵) و گاه این شیء لحاظ شده، امری اعتباری است مثل امکان (تساوی نسبت شیء با وجود و عدم) و ملکیت. پس مالک و ممکن از ذات زید انتفاع می‌شوند به جهت اینکه زید را همراه با ملکیت و امکان لحاظ کرده ایم:

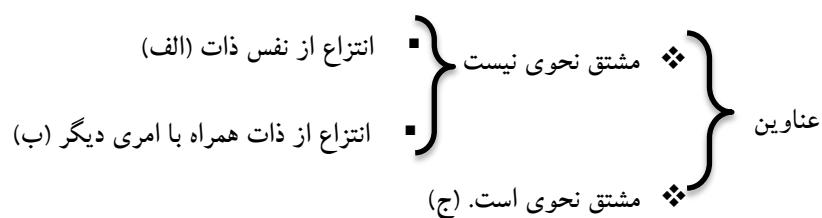
۶) سوّم: آن عنوانی که از ذات زید انتزاع می شوند به اعتبار لحاظ امری عدمی همراه با ذات مثل امکان (اگر آن را به معنای سلب ضرورت وجود و ضرورت عدم دانستیم) و کوری. پس ممکن و اعمی از ذات زید انتزاع می شوند، به جهت آنکه ذات زید ذات همراه با کوری و امکان لحاظ کرده ایم.



(۸) تقسیم بندی دیگر آنکه: عنوان ها گاه همیشه در خارج و در ذهن با ذات ملازم هستند مثل زوجیت برای اربعه و امکان برای انسان. و گاه همیشه در خارج با ذات ملازم است اگرچه در ذهن می تواند ملازم با ذات نباشد مثل ضحک برای انسان و گاه نه در خارج و نه در ذهن، ملازمه دائمی بین عنوان با ذات بر قرار نیست مثل سفیدی برای سبب (که گاه هست و گاه نیست)

۹) تقسیم بندی دیگر آنکه: عنوان ها گاه مشتق ادبی است مثل ناطق و گاه مشتق ادبی نیست مثل ماء، زوج، انسان و ...

۱۰) [می توانیم تقسیم بندی را چنین جمع بندی کنیم:



حضرت امام سپس می نویسد:

«لا إشكال في عدم جريان النزاع في العناوين الغير الاشتقاقية الصادقة على الذوات بذاتها كالماء والنار والإنسان والحيوان لا لما ذكره بعض الأعاظم رحمه الله: من أن شيئاً شئ بصورته لا بمادته فإذا تبدل الإنسان بالتراب لم يبق ملوك الإنسانية والمادة الباقية ليست متصفه بالإنسانية في وقت لأن ذلك منقوص بمثل الخل والخمر والماء والجهد مما يرى العرف بقاء الذات وتغييرها في الصفات. مع أن البحث ليس عقلياً حتى يأتي فيه ما ذكر و إلا فمع انقضاء المبدأ لم يبق ملوك الاتصال بالضرورة و مجرد الاتصال في وقت لا يصح الملوك و مع لغوية النزاع فلم لا يجوز أن يوضع لفظ الكلب - مثلاً - للهيولى الثانية المتلبسة بصورة الكلب في زمان وإن زال عنوانه وبقيت الهيولى مع صورة أخرى؟ ألا ترى أن العرف و العقل متتفقان على أن الملح المنقلب إليه كان كلباً و صار ملحًا. فعدم الجريان فيها ليس لما ذكره بل لتسالم العُرف و أهل اللغة على كونها موضوعة لنفس تلك العناوين لا للذات المتلبسة بها ولو في وقت بخلاف المشتقات فإنها محل بحث و كلام.

و لا ينبغي الإشكال في جريان النزاع في المشتقات - سواء كانت منتزعه من نفس الذات كالموجود من الوجود أو لا و سواء كان المبدأ لازم الذات بحيث تنفي باتفاقه كالممكن أو مقوماً للموضوع كالموجود بالنسبة إلى الماهية أو لا - لأن محل النزاع في المشتق هو الهيئات و وضعها نوعي من غير لحاظ كل مادة مادة معها فزنة الفاعل وضفت نوعياً للاتصال الخاص - مثلاً - من غير نظر إلى المواد كل برأسها و من غير أن تكون في كل مادة موضوعة على حدة و من غير نظر إلى خصوصيات المصادر.

فالقول بأن مثل الناطق و الضاحك و الممکن و الموجود خارج عن محل البحث لأن تلك العناوين ليس لها معنون باق بعد انقضاء المبدأ عنه - بعيد عن الصواب لأن محل النزاع زنة الفاعل و المفعول و غيرهما من المشتقات. وأما العناوين العرضية التي تنتزع من الذات باعتبار أمر وجودي أو اعتباري أو عدمي مما ليست اشتقاقية فميزان جريان البحث فيها هو جواز بقاء الذات مع انقضاء المبدأ.^۱

توضيح:

- (۱) نزاع در قسم (الف) از عناوین، جريان ندارد، مثل انسان، ماء و
- (۲) دليل عدم جريان آن نیست که مرحوم نائینی فرموده است (قول مرحوم نائینی: شيئاً شئ به صورت است و نه به ماده و لذا اگر انسانیت در انسان تبدیل به ترابیت شود، ملکی برای صدق انسانیت باقی نمی ماند و آن ماده ای که بعد از تبدیل باقی مانده است، هیچ وقت متصف به انسانیت نبوده است)

چراکه اولاً: [اگر عرف برای آن ماده باقی مانده نوعی هذویت و بقاء قائل باشد، می گوید که این ماده بیش از این انسان بوده است و لذا کلام مرحوم نائینی در] مثل سرکه و خمر یا آب و یخ که تغییر صورت در آنها

پدید می آید نقض می شود [چراکه صورت خمریه تمام شده است ولی ماده خمر در نظر عرف همان ماده سرکه است و لذا می گویند این شیء خمر بوده است]

و ثانیاً: بحث عقلی نیست تا این بحث ها مطرح شود و الا اگر بخواهید بحث را عقلی تصور کنید وقتی مبدء اشتقاق رفت، بالوجдан ذات دیگر دارای این مبدء نیست و ملاک اتصف را از دست داده است و اینکه در روزی مبدء را دارا بود، عقلاً سبب نمی شود که بگوییم ملاک اتصف را دارد.

در حالیکه اگر بحث لغوی باشد، می توان گفت لفظ کلب وضع شده برای ماده (هیولی) که صورت کلبيه را در وقتی از اوقات دارا باشد؛ اگرچه آن صورت زائل شده باشد و هیولا با صورت دیگری باقی مانده باشد، (کما اینکه هم عقلا و هم عرفا به سگی که تبدیل به نمک شده است می گویند: این ماده سگ بود و نمک شد).

(۳) بلکه : عدم جریان نزاع در این قسم به این جهت است که:

اهل عرفت و لغت تسامم کرده اند که این دسته از عناوین وضع شده اند برای خود این عناوین و نه برای ذاتی که در وقتی از اوقات به این عناوین متلبس بوده است. [ما می گوییم: مراد از نفس تلک العناوین، ظاهراً آن است که این عناوین وضع شده اند برای ذات در جایی که قابلیت انتزاع این عناوین را داشته باشد]

(۴) اما نزاع در همه مشتقات نحوی (قسم ج) جاری است چه:

جایی که عنوان از نفس ذات اخذ شده باشد [و مشتق نحوی هم هست] مثل موجود برای وجود زید و چه جایی که عنوان [مبدأ اشتقاق] لازمه ذات باشد مثل ممکن برای زید و چه جایی که مبدء مقوم موضوع باشد مثل موجود برای ماهیت (که مبدء آن یعنی وجود مقوم ماهیت است) و چه جایی که چنین نباشد.

(۵) علت جریان نزاع در همه مشتقات آن است که:

محل نزاع، وضع نوعی هیأت است و اصلاً توجهی به ماده های مورد نظر ندارند.

(۶) پس اینکه مرحوم نائینی می گوید ناطق، ممکن، موجود و ضاحک از دایره بحث خارج هستند [آنها بی که از نفس ذات انتزاع می شوند و آنها که خارجاً و ذهناً ملازم با ذات هستند] چراکه وقتی این عناوین از بین رفته باشند، معنونی هم باقی نمانده است [یعنی دیگر زیدی نیست تا ناطق باشد بلکه بعد از انقضاء نطق از زید، دیگر زید ، زید نیست بلکه یک تکه گوشت است]؛ حرف غلطی است.

(۷) اما عنوانی عرضی که به اعتبار امری دیگر (وجودی یا اعتباری یا عدمی) انتزاع می شوند، در حالیکه عنوان ها مشتق نحوی نیستند (قسم ب): در این قسم هم نزاع جریان دارد چراکه ممکن است ذات باشد ولی مبدء منقضی شود.

حضرت امام خمینی سپس به یکی از ادله ای اشاره می کنند که بر «جريان نزاع در قسم ب» اقامه شده است: «والدلیل علی جریان النزاع فی مثل تلک العناوین الغیر المشتقة: ما حکی عن فخر المحققین و الشهید فی مسألة من كانت له زوجتان کبیرتان أرضعتا زوجته الصغیرة من ابتناء تحريم المرضعة الثانية علی النزاع فی المشتق.»^۱

توضیح:

۱) از فخر المحققین و شهید ثانی حکایت شده است^۲ که در مسئله: «اگر کسی ۲ همسر بزرگسال دارد که همسر سوم او را که شیر خوار است، شیر داده اند. آیا هر دو همسر بزرگسال بر مرد حرام می شوند یا تنها آن همسر بزرگسالی که اوّل شیر داده است حرام می شود؟» گفته اند این بحث بر بحث مشتق مبنی است.

۲) [پس معلوم می شود که در لفظ «زوجه» هم این بحث جریان دارد].

ما می گوییم:

۱) مرحوم فخر المحققین در ایضاح الفوائد بحث را چنین تقریر کرده است.
«تحرم المرضعة الاولی و الصغیرة مع الدخول بیحدی الكبیرتين بالإجماع و اما المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف، و اختار والدی المصنف، و ابن ادريس تحريمها لأن هذه يصدق عليها أنها أم زوجته لانه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه فكذا هنا.»^۳

توضیح:

۱. اگر با هر دو کبیره هم بستر شده است و بعد هر دو کبیره، صغیره را شیر داده اند:
۲. مرضعه اول و صغیره بر مرد حرام می شوند (چراکه مرضعه اولی می شود مادر زن و صغیره هم می شود دختر زن. توجه شود که اگر زن کبیره مدخله نباشد، دختر زنی که مدخله نیست، حرام نمی شود)
۳. اما آیا مرضعه دوم هم حرام می شود؟ این بحث مبنی بر آن است که آیا بر صغیره - که بعد از شیر خوردن از زن اول دیگر زوجه نبوده است - صدق می کند که زوجه است تا کبیره دوم «ام زوجه» باشد؟
۴. مرحوم علامه و ابن ادريس گفته اند هر دو کبیره حرام می شوند چراکه در مشتق لازم نیست که مشق

۱. مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۱۹۰

۲. مسالک الافهام، ج ۱ ص ۳۷۹ / ایضاح الفوائد، ج ۳ ص ۵۲

۳. ایضاح الفوائد، ج ۳ ص ۵۲

منه (مبدء) باقی باشد.

۵. همین طور است در زوجه (ها هنا) که مشتق نیست.

۲) حضرت امام پس از بحث طولانی از این مسئله می نویسنده:

«ثُمَّ إِنَّ الظَّاهِرَ عَدْمُ وُجُودِ عَنْوَانَ «أُمُّ الْزَوْجَةِ» فِي النَّصْوَصِ، بَلْ الْمَوْجُودُ «أُمَّهَاتُ النِّسَاءِ»، وَ لَا إِشْكَالٌ فِي عَدْمِ

جَرِيَانِ نِزَاعِ الْمُشْتَقَّ فِيهِ، فَالْكَلَامُ سَاقِطٌ مِنْ أَصْلِهِ.»^۱

توضیح:

۱. اصلاً در نصوص فقهی عنوان ام الزوجه نیست تا درباره آن بحث شود. بلکه «امهات النساء» در روایات وارد شده است و لذا بحث اصلاً در آنجا جاری نمی شود.

ما می گوییم:

علوم نیست چرا بحث مشتق در نساء جاری نمی شود ولی در زوجه جاری می شود. اگر نساء را از قسم الف می دانند، زوجه هم به همان ملاک از همان قسم است.

۳) بحث مذکور اگرچه در میان اصولیون مطرح است ولی دارای شمره نیست.

- مقدمه چهارم) آیا بحث در اسماء زمان جاری است.

مرحوم آخوند می نویسد:

«أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان لأن الذات فيه وهي الزمان بنفسه ينتقض وينصرم فكيف يمكن أن يقع النزاع في أن الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعم المتلبس به في الماضي. ويمكن حل الإشكال بأن انحصر مفهوم عام بفرد كما في المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام وإنما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجاللة مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصره فيه تبارك وتعالى.»^۲

توضیح :

۱. اشکال شده است که بحث درباره موضوع له مشتق، در اسم زمان جاری نمی شود [یعنی ممکن نیست بگویید که اسم زمان برای اعم از متلبس و منقضی عنه وضع شده است] چراکه :

۲. در بقیه مشتقات، یک ذات وجود دارد و یک مبدء (زید و علم) که در فرض انقضاء، مبدء زائل می شود ولی ذات باقی است (زید هست ولی عالم نیست) و جای این سؤال است که بگوییم آیا زیدی که علم ندارد بالفعل،

۱. مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۱۹۶

۲. کفاية الاصول، ص ۴۰

حقیقته عالم است یا نه؟

۳. ولی در اسم زمان، ذات عبارت است از زمان و مبدء هم ماده مورد نظر است (در مضرب، ذات، ساعت ۶ عصر است و مبدء غروب آفتاب) و روشن است که با انقضاء مبدء، ذات هم باقی نمی ماند (یعنی ساعت ۶:۳۰ نه ذات ساعت ۶ را داراست و نه غروب آفتاب را) پس اصلاً جای سؤال نمی ماند که آیا ساعت ۶:۳۰ حقیقته مغرب است یا نه؟ (چراکه ۶:۳۰ هیچگاه مغرب نبوده است و به عبارت دیگر ۶:۳۰ «منقضی عنہ المبدء» نیست)

۴. اما ممکن است مشکله را چنین حل کنیم که بگوییم: اسم زمان هم برای اعم از متلبس و منقضی عنہ وضع شده است ولی در اینجا، اصلاً منقضی عنہ مصدق ندارد.

پس از حیث مفهومی، مفهوم اسم زمان اعم است ولی این مفهوم، مصداقی جز متلبس ندارد. [به عبارت دیگر اگر گفتیم اسم زمان برای «المتلبس آنَا مَا» وضع شده است، این مفهوم تنها یک مصدق دارد و آن «المتلبس بالفعل» است.]

۵. چنانکه لفظ «واجب» برای مفهوم واجب الوجود وضع شده است در حالیکه این مفهوم یک مصدق بیشتر ندارد و چنانکه در میان علماً اختلاف است که الله برای ذات ربوبی وضع شده است یا برای مفهومی عام که ذات ربوبی مصدق آن است.

حضرت امام خمینی به این راه حل آخوند پاسخ داده اند:

«وفيه: أنَّ الوضع إنْتَما هو للاحتياج إلى إِفَهَامَ الْمَعْنَى، وَلَيْسَ لَهُ مَوْضِعَةٌ، فَالْوَضْعُ لِعْنَى غَيْرِ مَحْتَاجٍ إِلَيْهِ رَأْسًا لِغُوْ، وَالْوَاجِبُ مَفْهُومُ عَامٍ لَهُ مَصَادِيقٌ كَثِيرَةٌ لَا يَنْحَصِرُ فِيهِ تَعَالَى، بَلْ مَا يَنْحَصِرُ فِيهِ تَعَالَى هُوَ الْوَاجِبُ بِالذَّاتِ، وَهُوَ غَيْرُ مَوْضِعٍ، بَلْ الْمَوْضِعُ هُوَ الْمَفْرَدَاتُ، وَلَفْظُ الْجَلَالَةِ عَلَى لِذَاهِنِهِ تَعَالَى، مَعَ أَنَّهُ عَلَى فَرْضِ وَضْعِهِ لِلذَّاتِ الْجَامِعَةِ لِلْكَمَالَاتِ لَعَلَّهُ للاحتياج إلى الاستعمال أحياناً، وَكَذَا فِي مَثَلِ لَفْظِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ عَلَى فَرْضِ عَدَمِ كُوْنَهُمَا عَلَمَيْنِ. وَأَمَّا الذَّاتُ الْبَاقِيَةُ فِي الزَّمَانِ مَعَ انْقَضَاءِ الْمَبْدُأِ عَنْهَا فَلَا يَكُونُ لَهَا مَصَدَّاقٌ خَارِجٌ، وَلَا يَتَصَوَّرُ لَهُ مَصَدَّاقٌ عَقْلِيٌّ مَعَ حَفْظِ ذَاهِنِهِ، فَإِنَّهُ مَتَصَرِّمٌ مُتَقْضٌ بِالذَّاتِ، فَلَا احْتِاجَ إِلَى افْهَامٍ مَا لَا يَتَصَوَّرُ لَهُ وَجْهٌ وَلَا يَتَعَقَّلُ لَهُ مَصَدَّاقٌ. وَبِالْجَمِلَةِ: مَاهِيَّةُ الزَّمَانِ آبِيَّةٌ عَنِ الْبَقاءِ مَعَ انْقَضَاءِ الْمَبْدُأِ، فَلَا تُقَاسُ بِمَفْهُومِ الذَّاتِ الْجَامِعَةِ لِلصَّفَاتِ، أَوِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ، إِنَّ مَفَاهِيمَهَا بِمَا هِيَ لَا تَأْبِي عَنِ الْكَثِيرِينِ». ^۱

توضیح :

۱. وضع کاری است عقلایی و لذا حتماً با غرضی انجام می پذیرد. و لذا اگر غرض یعنی افهام معنی موجود نباشد، عقلایی را وضع نمی کنند. (پس وضع موضوعیت ندارد بلکه به خاطر افهام معنی واقع می شود) و لذا اگر

معنایی مورد احتیاج عقلاً نیست، برای آن لفظی را وضع نمی‌کنند.

۲. [إن قلت: پس چرا لفظ «واجب» را برای مفهومی عام وضع کرده اند که یک مصدق بیشتر ندارد.]
۳. [قلت: أولاً: «واجب» مصاديق بسیار زیاد دارد. آنچه خدای سبحان تنها مصدق آن است «واجب بالذات» است [به عبارت دیگر همه موجودات واجب الوجود هستند اماً بالعرض، چراکه الشیء ما لم يجب لم يوجد]
۴. [إن قلت: همین سؤال را درباره واجب بالذات مطرح می‌کنیم؟ آیا این لفظ حاکی از یک مفهوم عام نیست که تنها یک مصدق دارد؟]
۵. [قلت:] واجب بالذات وضع مستقل ندارد بلکه لفظ واجب برای مفهوم خودش وضع شده و لفظ بالذات هم برای مفهوم خودش، و بعداً از ترکیب آنها مفهوم دیگری پدید آمده است. [ما می‌گوییم: أولاً همین جواب را می‌توان درباره «واجب الوجود» هم مطرح کرد چراکه آنچه درباره خداوند محل بحث است لفظ واجب الوجود است و نه «واجب» (اگرچه مرحوم آخوند از لفظ واجب استفاده کرده و لذا حضرت امام به همان واژه اشاره کرده اند). ثانیاً اگر وضع امری عقلایی است که به غرض افهام محقق می‌شود. «ترکیب بین الفاظ» هم امری عقلایی است که به غرض افهام صورت می‌پذیرد. و لذا اشکال را می‌توان مطرح کرد که: چرا عقلاً مفهوم را از ترکیب دو لفظ پدید می‌آورند که تنها یک مصدق بیشتر ندارد؟ ظاهراً با توجه به این نکته امام پاسخ دوم را مطرح می‌کنند.]
۶. [ثانیاً: اگر هم بگوییم «واجب» برای ذات دارای کمالات تامه الهیه (مفهوم کلی) وضع شده است، به آن سبب است که این مفهوم مورد احتیاج است (حتی اگر یک مصدق بیشتر نداشته باشد) [به عبارت دیگر: ملاک برای وضع، احتیاج به مفهوم است و نه تعدد خارجی مصدق چراکه چه بسا ما در افق ذهن در صدد مفاهeme پیرامون امری معدهم هستیم و یا مثلاً با شنوه در حال مذاکره می‌باشیم].]
۷. چنین است لفظ شمس و قمر که برای مفاهیم کلی وضع شده اند در حالیکه یک مصدق بیشتر ندارند (اگر چنین باشد)
۸. اماً درباره اسم زمان: ذات زمان چون در حال حرکت است، تنها زمان متلبس بر مبدء مصدق اسم زمان است [به همان دلیلی که در کلام آخوند توضیح دادیم] و حتی در افق ذهن هم تنها همان، مصدق اسم زمان است و لذا مصدق مغرب (ساعت ۶ یعنی ذات + غروب آفتاب، یعنی مبدء) تنها ذات متلبس است و بس و مصاديق دیگر هم برای آن قابل تصور نیست تا بخواهیم لفظ را برای مفهوم اعم که شامل آن مصاديق شود، وضع کنیم.
۹. پس: ماهیت زمان از اینکه باقی بماند در حالیکه مبدء از آن سلب شده است، ابا دارد در حالیکه در واجب الوجود و... چنین ابایی مطرح نیست بلکه هرچه هست عدم تحقق مصدق خارجی است.

ما می‌گوییم :

- ۱) اینکه حضرت امام می‌فرمایند «و لا یتصور له مصدق عقلی مع حفظ ذاته» قابل مناقشه است چراکه ذهن می-

تواند ساعت ۶ را لحظه کند در حالیکه غروب آفتاب در آن واقع نشده است [چراکه می توانیم حتی در ذهن، انصرام از زمان حذف کنیم و مثلاً سفر در زمان به سوی عقب داشته باشیم. یا مثلاً در برخی از فروض زمان را ساکن قرار دهیم – وقتی به سرعت نور برسیم] پس چون قابل تصور ذهنی است، وضع برای مفهومی اعم که هم شامل مصدق خارجی و هم شامل مصدق ذهنی شود، ثمره دارد.

راه حل دوم:

مرحوم نائینی برای حل مشکله مطرح شده در اسم زمان می نویسد:

«لکن یمکن ان یقال: ان المقتول عبارة عن الزَّمَانَ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الْقَتْلُ، وَ هُوَ الْيَوْمُ الْعَاشُرُ مِنَ الْمُحْرَمِ، وَ الْيَوْمُ الْعَاشُرُ لَمْ يُوْضَعْ بِإِزَاءِ خَصُوصِ ذَلِكَ الْيَوْمِ الْمُنْحُوسِ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الْقَتْلُ، بَلْ وَضَعَ لِمَعْنَى كُلِّي مُتَكَرِّرٍ فِي كُلِّ سَنَةٍ، وَ كَانَ ذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الْقَتْلُ فَرِدًا مِنْ أَفْرَادِ ذَلِكَ الْمَعْنَى الْعَامِ الْمُتَجَدِّدِ فِي كُلِّ سَنَةٍ، فَالذَّاتُ فِي اسْمِ الزَّمَانِ أَنَّهَا هُوَ ذَلِكَ الْمَعْنَى الْعَامِ، وَ هُوَ بَاقٍ حَسْبَ بَقَاءِ الْحَرْكَةِ الْفَلَكِيَّةِ، وَ قَدْ انْتَصَرَ عَنْهُ الْمُبْدَأُ الَّذِي هُوَ عَبَارَةٌ عَنِ الْمَقْتُولِ، إِذَا كَمَا أَنَّ الذَّاتَ فِي مُثَلِّ الصَّارَبِ بَاقِيَّةٌ وَ قَدْ انْتَصَرَ عَنْهَا الضَّرَبُ، فَكَذَا الذَّاتُ فِي مُثَلِّ الْمَقْتُولِ الَّذِي هُوَ عَبَارَةٌ عَنِ الْيَوْمِ الْعَاشِرِ مِنَ الْمُحْرَمِ بَاقِيَّةٌ لِتَجَدَّدِ ذَلِكَ الْيَوْمِ فِي كُلِّ سَنَةٍ وَ قَدْ انْتَصَرَ عَنْهَا الْقَتْلُ، تَعْمَلُ كَانَ الزَّمَانَ فِي اسْمِ الزَّمَانِ مُوْضِعًا لِخَصُوصِ تَلْكَ الْقَطْعَةِ الْخَاصَّةِ مِنَ الْحَرْكَةِ الْفَلَكِيَّةِ الَّتِي وَقَعَ فِيهَا الْقَتْلُ، لِكَانَتِ الذَّاتُ فِي هِيَ مُتَصَرِّمَةً، كَتَصْرِيمَ نَفْسِ الْمُبْدَأِ، إِلَّا أَنَّهَا لَا مُوجِبٌ لِلْحَاظَةِ الزَّمَانِ كَذَلِكَ». ^۱

توضیح :

۱. مقتل عبارت است از زمانی که قتل در آن واقع می شود. این زمان روز دهم محرم است [پس عبارت است از زمان (ذات) + مبدء (قتل)]
۲. اما مقتل برای روز دهم سال ۶۱ هجری قمری وضع نشده است. بلکه برای روز دهم محرم هر سال وضع شده است. [پس مقتل = روز دهم محرم + مبدء و روشن است که هر سال این روز دهم محرم تکرار می شود]
۳. پس ذات اگر چه منصرم است ولی تکرار می شود.

حضرت امام بر محقق نائینی اشکال کرده اند:

«وَ هُوَ لَا يَخْلُو مِنْ غَرَابَةِ لَأَنَّ اسْمَ الزَّمَانِ مُوْضِعًا لِكُلِّ زَمَانٍ يَكُونُ وَعَاءَ الْحَدِيثِ، لَا لِكُلِّ زَمَانٍ مَطْلَقًا، وَ مَعْلُومٌ أَنَّ وَعَاءَهُ هُوَ الزَّمَانُ الْخَارِجِيُّ، وَ هُوَ غَيْرُ بَاقٍ، وَ الْمَوْجُودُ فِي عَامٍ آخَرٍ مُصَدَّقٌ لِعَنْوَانِ آخَرٍ مِثْلِ عَامِيَّهُ الْمُحْرَمِ، وَ هُوَ

۱. فوائد الأصول للنائيني، ج ۱، صفحه ۹۰

موجود آخر و لو اعتباراً فالكلّي القابل للصدق على الكثرين ليس وعاءً للحدث، و ما هو وعاؤه هو الموجود

الخارجي، و هو غير باق.»^۱

توضیح :

۱. از آنجا که اسم زمان وضع شده است برای زمانی که ظرف مبدء است و نه برای هر زمانی [یعنی مقتل وضع شده

برای دهم محرم سال ۶۱ و نه هر دهم محرمی]

۲. ظرف حصول مبدء (مقتل) یک زمان واحد است و تکرار نمی شود. و آنچه تکرار می شود، دهم محرم است (و

نه مقتل) پس دهم محرم ۶۱ با دهم محرم امسال، وجوداً با هم تفاوت دارند. اگرچه هر دو مصدق دهم محرم

هستند ولی تنها اوّلی مصدق مقتل است.

۳. «و هو موجود آخر و لو اعتباراً» یعنی دهم محرم امسال، موجودی دیگر (غیر از دهم محرم سال ۶۱) است اما

باید توجه داشت که زمان یک موجود واحد است و لذا اگر می گوییم «موجودی دیگر»، با توجه به اعتبارات

بشر است. [حضرت امام این نکته را در حاشیه اشاره کرده اند:

«و إنما قلنا: «اعتباراً لأنَّ الزمان هوية متصلة إلى الأبد، و تقسيماته إلى الأيام و الشهور اعتبارية حسب احتياج

البشر. منه عُفى عنه.»^۲

۴. پس آنچه کلی است و تکرار می شود «يوم العاشر من المحرم» است ولی این اسم زمان نیست و آنچه اسم زمان

است، ظرف موجود خارجی منصرم (مقتل = زمان دهم محرم +۶۱ مبدء) است و قابل تکرار نیست.

ما می گوییم :

۱) تمام اختلاف مرحوم نائینی و حضرت امام در این است که:

مرحوم نائینی می فرماید موضوع له اسم زمان (مقتل، عاشورا) «دهم محرم + مبدء» است و لذا می فرماید دهم

محرم تکرار می شود. در حالیکه حضرت امام می فرماید موضوع له اسم زمان (مقتل، عاشورا) «دهم محرم ۶۱

(ذات زمان) + مبدء» است. و دهم محرم ۶۱ قابل تکرار نیست.

راه حل سوم:

مرحوم آیت الله بروجردی به ۲ راه حل اشاره دارند که در بی می خوانیم. ایشان راه حل اول را چنین مطرح می کنند:

۱. مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۱۹۸

۲. مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۱۹۸ / حاشیه

«أقول: أولاً: يمكن أن يقال: إن الألفاظ الدالة على زمن صدور الفعل، كالقاتل والمضرب، و نحوهما لم توضع لخصوص ظرف الزمان مستقلاً، حتى تكون مشتركة لظنياً بين الزمان والمكان، بل وضع هذه الألفاظ للدلالة على ظرف صدور الفعل زماناً كان أو مكاناً، فتكون مشتركة معنويًا بينهما، فيمكن النزاع فيها باعتبار كون بعض الأفراد من معانيها – وهو المكان – قارباً بالذات، وبالجملة فليس الموضوع له في هذه الألفاظ أمراً سيراً بل الموضوع له فيها طبيعة لها أفراد بعضها سيرًا وبعضها غير سيرًا، فافهم».١

توضيح :

١. مقتل به صورت اشتراك لفظي برای اسم زمان و رسم مكان وضع نشده است بلکه موضوع له مقتل – مثلاً – ظرف صدور قتل (اعم از اینکه ظرف زمانی مدّ نظر باشد یا ظرف مکانی) است. پس مشترک معنی بین اسم زمان و اسم مكان است.
٢. پس موضوع له در مقتل طبیعت ظرف صدور قتل است که برخی از افرادش سیراً هستند و برخی غیر سیراً. و در نتیجه نزاع معروف (هل المشتق وضع للمتبس أو للاعم) در مقتل جاری است به اعتبار افراد غیر سیراً (اسم مکان)

این جواب در کلام مرحوم اصفهانی هم وارد شده است. ایشان می نویسد:

«نعم لو قلنا بأنَّ المقتل و نحوه موضوع لوعاء القتل مثلاً، دون ملاحظة خصوصية الزمان أو المكان، فعدم صدق على ما انقضى عنه في خصوص الزمان لا يوجب لغوية النزاع، بخلاف ما إذا كان موضوعاً للزمان الأعمّ من المتتبّس و ما انقضى عنه فأنَّ البحث عن وضعه للأعمّ مع عدم المطابق إلّا للأخص لغو. فتدبر.»٢

ایشان به عنوان مؤید می فرماید:

«و يؤيده أنَّ المقتل و المضرب و غيرهما من الألفاظ المشتركة بين اسمي الزمان و المكان لها مفهوم واحد، وهو ما كان وعاء القتل أو الغروب مثلاً، زماناً كان أو مكاناً، و لا إباء لمفهوم من حيث هو مفهوم للشمول و العموم المتتبّس و المنقضى عنه، و ان لم يكن له في خصوص الزمان إلّا مصداق واحد.»٣

مرحوم امام بر این راه حل اشکال کرده اند:

«و فيه: أَنَّه لا جامع ذاتيٌّ بين الزمان و المكان، و كذا بين وعائِتَهُما للمبِدإِ، فإنَّ الواقع في كُلٍّ على نحوٍ يبيان

١. نهاية الاصول، ج ١ ص ٧٢

٢. نهاية الدرایة، ج ١، صفحه ١١٨

٣. نهاية الدرایة، ج ١، صفحه ١١٨

الآخر، فلا بد من انتزاع جامع عرضي بينهما، كمفهوم الوعاء أو الظرف مثلاً، والالتزام بوضعه له، مع أنه خلاف المبادر من أسماء الزمان و المكان ضرورة أنه لا يفهم من لغظ المقتل مفهوم وعاء الحدث أو مفهوم ظرفه، بل لو كان الوعاء جاماً ذاتياً بينهما - أيضاً - لم يوضع اسمهما له لما ذكر.

فالظاهر أنَّ أسماء الزمان و المكان مشتركة لفظاً، بل يختلف في الذهن أنَّ الوعائية و الظرفية بالنسبة إلى الزمان ليست على نحو الحقيقة، بل أطلقت عليه بدعوى كون الزمان كالمكان محيطاً بالزمان إحاطة المكان بالتمكّن.^۱

توضيح :

۱. بين زمان و مكان و هم چنین بين ظرفیت زمان و ظرفیت مکان، قدر جامع ذاتی نداریم. بلکه صرفاً می توانیم یک جامعی را از آنها انتزاع کنیم مثل «مفهوم ظرف» و لذا اگر بخواهیم موضوع له را جامع بین ظرفیت زمان و ظرفیت مکان در نظر بگیریم. باید موضوع له را همین مفهوم عرضی بدانیم.

۲. در حالیکه این مفهوم انتزاعی خلاف مبادر از اسم زمان و اسم مکان است چراکه مبادر از مقتل، مفهوم «ظرف قتل» نیست.

۳. و با توجه به همین تبادر می گوییم اگر که جامع ذاتی هم بین ظرفیت زمان و ظرفیت مکان یافت می شد، آن جامع، موضوع له نبود.

۴. پس اسم زمان و اسم مکان در مقتل، مشترک لفظی هستند.

۵. بلکه می توان گفت اصلاً ظرفیت زمان امری حقيقی نیست به این بیان که ذهن برای زمان یک نوع احاطه نسبت به شیء - همانند احاطه مکان - تصور کرده است و لذا برای زمان هم ظرفیت قرار داده است.

ما می گوییم :

۱) ما حصل فرمایش امام آن است که: گاه دو شیء با هم قدر جامع ذاتی دارند مثل زید و عمرو در انسانیت، یا زید و شجر در جسم نامی بودن که تمام ماهیت یا جزء ماهیت آنهاست.

ولی گاه دو شیء با هم قدر جامع ذاتی ندارند یعنی به تمام ذات با هم تفاوت دارند لکن به سبب عرضی قدر جامع پیدا می کنند مثل رنگ قرمز (کیف) و صد کیلو (کم) که در عرض بودن با هم شراکت دارند ولی چنانکه می دانیم عرضیت برای اعراض عرضی است. در قدر جامع های عرضی، نحوه وجود (و نه ماهیت) در دو شیء

قدر جامع را پدید می آورد. در این صورت این نحوه وجود منشاء انتزاع مفهومی جامع می شود.

اما این مفهوم جامع بین زمان قتل و مکان قتل چیست؟ اگر «ظرفیت برای قتل» مدّ نظر است - که مفهومی

۱. مناهج الاصول، ج ۱ ص ۲۰۰

اتزاعی از نحوه وجود زمان قتل و نحوه وجود مکان قتل است - می گوییم این ظرفیت موضوع له نیست چراکه متبار از مقتل، ظرف زمان قتل یا ظرف مکان قتل نیست.

أضف إلى ذلك:

اساساً «نحوه وجود زمان قتل»، ظرفیتی نسبت به قتل ندارد و اگر گاهی «ظرف زمان» گفته می شود، مجازاً اطلاق می شود.

پس: اشتراك در اسم زمان و اسم مكان، اشتراك لفظي است.

(۲) اما در اين باره گفتنی است اطلاق ظرفیت بر زمان، مجازی نیست هر چند شاید به دقت عقلی غلط باشد، چراکه تسمیه های عرفی فرع فهم های عرفی است. ممکن است عرف به غلط چیزی را ظرف چیزی به حساب آورد ولی وقتی آن را ظرف به حساب آورد، می تواند همان را موضوع له قرار دهد.
اما نکته مهم در پاسخ امام توجه به تبار است:

به این معنی که امام مدعی می شوند تبار از مقتل «ظرف زمانی قتل» است و نه «ظرف قتل»، (چراکه قطعاً ظرفیت در معنای مقتل مستتر است چون مقتل اگر به معنای «زمان قتل» است اضافه زمان به قتل، اضافیه ظرفیه است و لذا این مفهوم در این اضافه مستتر است)

(۳) به نظر می رسد آنچه امام از مقتل، متبار می دانند، با متفاهم عرفی سازگار است.

راه حل چهارم: راه حل دوم مرحوم بروجردی و راه حل مرحوم تهرانی:

ایشان می نویسد:

«وثانياً: إن الزمان و إن كان من الأمور غير القارة، و لكنه أمر متصل، و إلا لزم تتالي الآيات، وقد ثبت في محله بطلانه، والاتصال يساوق الوحدة والشخص، فهو مع امتداده و تدرجاته موجود وحداني، يمكن أن يتلمس بالمبเดأ ثم يزول عنه فيصير من مصاديق المسألة.»^۱

توضیح :

۱. زمان اگر چه غیر قار است ولی یک شیء متصل است (و الا تتالي آنات، بی در بی بودن لحظه ها مطرح می شود که در جای خود ابطال شده است) و اتصال مساوی با وحدت و تشخّص است.
۲. پس زمان یک شیء واحد است که گاه متلبس به مبدء است و گاه متلبس نیست (پس ذات ثابت است)

ما می گوییم :

۱) مرحوم صدر المتألهین ادله متعددی را بر بطلان تالي آنات اقامه می کند.^۱

همین جواب را حضرت امام از قول مرحوم بروجردی نقل می کنند:

«ما قاله بعض آخر: و هو أنَّ الزمان هوية متصلة باقية بالوحدة الوجودية، و إلَّا لزم تالي الآنات و هو مستحيل كاستحالة الجزء، و عليه يكون الزمان بهويته و وحدته باقياً و انقضى عنه المبدأ، و لو لا كون الألفاظ موضوعة للمعنى العرفيّة لقلنا بصدق اسم الزمان على الهوهوية الزمانية إلى آخر الأبد، فكان مقتل يحيى و الحسين عليهمما السلام صادقاً على الزمان إلى الأبد، لكن العرف بعد حكمه بأنَّ للزمان بقاءً و وحدة قسمه إلى أقسام حسب احتياجاته أو العوارض الخارجية كالنهار و الليل و الفصول، فحينئذٍ إذا وقع قتل في حدّ من حدود اليوم يرى العرف اليوم باقياً إلى الليل و متلبساً بالمبدأ و منقضياً عنه مع بقائه، فيطلق المقتل على اليوم بعد انقضاء التلبيس، كإطلاقه «العالم» على «زيد» بعد انقضاء العلم.»^۲

توضیح :

۱. زمان یک شیء واحد است.
۲. اگر الفاظ برای معانی عرفی وضع نشده بود می گفتیم مقتل برای «هویت زمانی تا ابد» وضع شده است. ولی عرف زمان را تقسیم کرده است.
۳. شاهد [برای اینکه زمان واحد است و تنها با تقسیمات عرفی، قسمت می شود و اگر این تقسیم بندی نبود، تا ابد می شد به زمان گفت مقتل يحيى] اینکه لحظه وقوع قتل ساعت ۷ صبح است - مثلاً - ولی کل روز را می گویند مقتل.
۴. [حضرت امام در حاشیه «کاستحالة الجزء» می نویستند: «الظاهر أنه قدس سره يريid التنظير باستحالة الجزء الذي لا يتجزى» اشاره ایشان به آن است که همان طور که جزء لا يتجزى در جواهر و اجسام باطل است، تالي آنات در زمان باطل است]

ما می گوییم :

۱) گویا اصل این جواب متعلق به مرحوم شیخ هادی تهرانی است، مرحوم اصفهانی از قول ایشان چنین می نویسد:

۱. اسفار، ج ۵ ص ۲۹

۲. مناجات الوصول، ج ۱، صفحه ۱۹۹

«فما عن بعض المدققين من المعاصرین جواباً عن الإشكال من أنَّ للزمان استمراراً وبقاء عرفاً وبقاء فرع الوحدة، فإذا وقع في أول هذا الواحد حدث وانقضى صَحَّ لِكَ أنْ تقول أنَّ هذا الأمر الوحداني تلبَّس بعنوان الظرفية لشيءٍ، وانقضى، فبقي بلا تلبَّس وإنَّ لزم الإشكال على الأوصاف الجارية على الزمان بل على مطلق الأمور التدريجية الغير القارة، فإنَّ ما صدق عليه في هذه الموارد ليس له بقاء فلا وجه لتخصيص الإشكال باسم الزمان.»^۱

توضیح اضافی:

اگر این راه حل را نبذرید، اشکال به اسم زمان اختصاص ندارد بلکه در همه امور تدریجیه غیر قاره [مثل حرکت] جاری است، [یعنی اگر می‌گوییم این حرکت سریع است، حرکت را با توجه به هیأت اتصالیه اش واحد لحاظ می‌کنیم و آن را سریع به حساب می‌آوریم و لذا می‌توانیم بگوییم «این حرکت سریع بود» و الا حرکت بدون توجه به اتصال، منصرم است.]

مرحوم اصفهانی این کلام مرحوم تهرانی اشکال کرده است:

«وَأَمَّا مَا ذُكِرَ مِنِ الْأَوْصَافِ مُشَتَّرَكَةَ بَيْنَ الْأَمْرِ التَّدْرِيجِيِّ وَغَيْرِهَا، فَلَا وَجْهٌ لِإِخْرَاجِهَا لِأَجْلِ عَدَمِ بَقَاءٍ مَا تَسْدِيقُهُ عَلَيْهِ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ وَالْأَحْيَانِ، مِنْ دُونِ فَرْقٍ بَيْنِ مُثَلِّ السَّيَّالِ وَالْمُتَصْرِّمِ وَنَحْوَهُمَا، وَغَيْرِهَا، فَإِنَّ السَّيَّالَ وَالْمُتَصْرِّمَ لَا يَخْتَصُ بِالْتَّدْرِيجِيَّاتِ كَمَا لَا يَخْفِي، بِخَلَافِ اسْمِ الزَّمَانِ الْمَأْخُوذِ فِيهِ الزَّمَانُ. فَافْهَمُوهُ وَاسْتَقِمُوهُ.»^۲

توضیح :

۱. اوصاف دیگر - غیر اسم زمان - مشترک است بین امور تدریجی و امور قاره مثلاً اسم فاعل و يا فعلی هم در قاره جریان دارد مثل قاتل و قتیل و هم در غیر قاره مثل سریع و لذا بحث (وضع برای اعم يا متلبس) در وضع هیأت اسم فاعل و فعلی جاری می شود چراکه بحث در هیأت این دسته از مشتقات نسبت به امور قاره قبل تصور است. در حالیکه اسم زمان فقط برای امور قاره است.

حضرت امام هم به این راه حل اشکال کرده اند:

«وَفِيهِ: أَنَّ الْعُرْفَ كَالْعُقْلِ كَمَا يَحْكُمُ بِالْوَحْدَةِ الْاتِّصَالِيَّةِ لِلزَّمَانِ يَرِي تَجَدَّدَهُ وَتَصْرِّمَهُ وَعَدَمِ اجْتِمَاعِ لَاحِقَةِ بِسَابِقِهِ، فَلِلزَّمَانِ هُوَيَّةُ الْاتِّصَالِيَّةِ لِكُلِّهِ مَتَصَرِّمَةٌ مَتَقْضِيَّةٌ، فَالْيَوْمُ لَدِيِ الْعُرْفِ عِبَارَةٌ عَنْ هُوَيَّةِ باقِيَّةٍ لَكِنَّ عَلَيْهِ نَحْوُ التَّصْرِّمِ، لَا بِمَعْنَى كَوْنِ حَدَّهُ الْأَوَّلُ بَاقِيًّا إِلَى آخِرِهِ، فَيَرِي أَوَّلَهُ غَيْرَ وَسْطَهُ وَآخِرَهُ، فَإِذَا حَدَثَتْ فِي أَوَّلِ الْيَوْمِ حادِثَةٌ لَا يَرِي زَمَانُ الْوَقْعِ بَاقِيًّا وَقَدْ زَالَ عَنْهُ الْمُبْدَأُ، بَلْ يَرِي الْيَوْمَ بَاقِيًّا وَزَمَانُ الْوَقْعِ مَنْقُصِيًّا.»^۳

۱. نهاية الدراسة، ج ۱ ص ۱۱۷

۲. نهاية الدراسة، ج ۱ ص ۱۱۷

۳. مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۱۹۹

توضیح :

۱. همانطور که عرف - همانند عقل - زمان را یک شیء واحد می داند، برای آن به نوعی تصرم و عدم اجتماع بین سابق و لاحق قائل است.
۲. ولذا اگر ابتدای امروز حادثه ای واقع شود، عرف زمان وقوع حادثه را تمام شده می دارد اگرچه می گوید امروز باقی است.
۳. در حالیکه در مشتق، آنچه لازم است بقاء زمان وقوع (شخص) است و بقاء تجدید مشکل را حل نمی کند.
۴. پس اگر زمان مثل زمانی ها باقی می ماند، اشکال رفع می شد ولی چون مثل زمانی ها نیست، اشکال مرتفع نمی شود.
۵. [به عبارت دیگر: اگرچه زمان متصل است ولی چون عرف سابق و لاحق آن را مجتمع نمی یابد، برای هر قطعه از آن یک نام خاص می گذارد - مثل یوم، شهر - و مدامی که آن قطعه در حال طی شدن است، آن نام باقی است، حال از آنجا که مقتل نام لحظه وقوع است، فقط نام آن لحظه مقتل است و اینکه روز باقی است به سبب آن است که قطعه ای از زمان باقی است.]

[مشابه این جواب - با تفاوتی اندک - در فرمایش مرحوم اصفهانی هم مطرح است ایشان می نویسد:

«أنَّ اتصال الهويات المتغيرة لا يصحَّ بقاء تلك الهوية التي رفع فيها الحَدَثَ حقيقة، وَ إِلَّا لصَحَّ أَنْ يقال «كُلَّ يوم مقتل الحسين عليه السلام» للوحدة المزبورة، معَ أَنَّهُ لا شبَهَةَ في عدم صحة إطلاق المقتل إِلَّا على العاشر من محرم وَ ما يماثله. نعم ربما يطلق المقتل وَ يراد الساعة التي وقع فيها القتل، وَ ربما يطلق وَ يراد به اليوم الواقع فيه، وَ ربما يراد الشهر، وَ ربما يراد العام، وهذا كله أجنبي عن الوحدة المزبورة إذ على هذا الإطلاق لا انقضاء ما دامت السَّاعة أو اليوم أو الشهر أو العام باقية، وَ بعد مضي أحدها لا بقاء لما أطلق المقتل بالإضافة إليه كى ينazu فـ الوضع له أو للأعمّ.»^۱

توضیح :

۱. عرف برای هر قطعه از زمان، نام به خصوصی می گذارد.
۲. اگر مراد از مقتل، لحظه وقوع قتل است، پس از پایان لحظه، دیگر مبدء منقضی شده است و لذا لحظه بعد مقتل نیست. و اگر مراد روز وقوع قتل است، پس از پایان روز، دیگر مبدء منقضی شده است.

ما می گوییم :

- ۱) تفاوت بیان امام و مرحوم اصفهانی در این است که امام به صراحة موضوع له مقتل را لحظه وقوع قتل می داند و

لذا می گویند در لحظات بعد دیگر مقتل - الا مجازا - صدق نمی کند. ولی مرحوم اصفهانی به احتمال فروض مختلفی را بیان می کنند که مثلا ممکن است مقتل عبارت باشد از «روزی که در آن قتل واقع می شود» (یعنی ظرف یومیه وقوع قتل) ولذا پس از آن روز، مبدء منقضی می شود. به عبارت دیگر مرحوم اصفهانی می گوید یوم همانند یک شیء واحد است که قتل را احاطه کرده است و لذا ظرف آن است مدامی که ذات یوم باقی است، ظرفیت زمانی هم باقی است و وقتی یوم تمام شد ظرفیت هم تمام شده است.

جمع بندی:

هیچ کدام از راه حل ها کامل نیست و جواب های امام و دیگر بزرگان کامل است.

- مقدمه پنجم)

قبل از ورود به بحث لازم است اشاره کنیم که در میان نحوی ها این بحث مطرح است که آیا اصل در کلام مصادر ثلاثی مجرد است و یا فعل ماضی. بصری ها به قول اول و کوفی ها به قول دوم گرایش دارند. طبیعی است که در نظر هر کدام از این دو گروه اصل کلام مورد نظر مشتق نیست بلکه مشتق از آن ساخته می شود.^۱ ظاهرا مرحوم آخوند، مطابق با نظر بصری ها، مصادر ثلاثی مجرد را اصل کلام می داند و لذا آن را از دایره بحث مشتق خارج می داند. و در نتیجه تنها از خروج مصادر ثلاثی مزید و افعال - اعم از ثلاثی مجرد و ثلاثی مزید - بحث می نماید:

مرحوم آخوند پس از آنکه مدعی شدند که در مصادر مجرده نزاع جاری نیست می نویسنده:

«أنه من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزید فيها عن حريم النزاع لكونها غير جارية على الذوات ضرورة أن المصادر

المزيد فيها كال مجردة في الدلالة على ما يتصف به الذوات و يقوم بها كما لا يخفى و أن الأفعال إنما تدل على قيام

المبادئ بها قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها على اختلافها». ^۲

توضیح :

۱. روشن است که افعال و مصادر مزید فیه هم نزاع جاری نیست چراکه:

۲. این دو بر ذات جاری نمی شوند [در حالیکه ما گفتیم مردمان از مشتق آن مفهومی است که بر ذات به سبب اتصاف آن به مبدء، حمل می شوند].

۳. چراکه مصادرهای مزید فیه مثل مصادرهای مجرد هستند و هر دو حکایت گر آن چیزی یعنی مبدئی هستند که ذات به آن متصف است (مثل حُسْن زید که حکایت گر از اتصاف مبدئی است که زید به آن متصف است) و یا حکایت گر آن

۱. التحو الوافي، عباس حسن، ج ۳ ص ۱۸۲

۲. کفايةالأصول، ص ۴۰

چیزی هستند که قیام در ذات یافته است (مثل ضرب زید که حکایت گر قیام ضرب در زید است)

۴. و افعال مزید فیه هم [مثل افعال مجرد] حکایت گر آن هستند که مبادی در ذات تحقق یافته اند. که گاه این قیام

صدوری است [ضرب زید] و گاه حلولی است [حسن زید].

۵. و افعال امر و نهی هم حکایت گر آن هستند که انجام یا ترک مبدء خواسته شده است.

ما می گوییم :

۱) [سخن مرحوم آخوند آن است که مشتق حکایت گر ذاتی است که متصف به مبدء است. در حالیکه مصادر حکایت گر آن مبدء هستند و افعال حکایت گر اتصاف ذات به مبدء.

پس: وقتی ما ذاتی داریم و مبدئی و نسبتی:



اگر بخواهیم برای ذات متصف شده به مبدء مفهوم بسازیم، مشتق است و اگر بخواهیم برای نسبت ذات با مبدء مفهوم بسازیم، فعل است. و اگر بخواهیم برای مبدئی که ذات به آن متصف شده، مفهوم بسازیم، مصدر است.



(ذات متصف شده) (اتصاف ذات به مبدء) (مبدء اتصافی)

روشن است که در هر سه (فعل، مصدر، مشتق) ذات، اتصاف و مبدء دخیل هستند ولی اینکه کدام اصل و دو دیگر صفت برای آن لحاظ شده اند تفاوت است.]

۲) مرحوم اصفهانی درباره مصدر و فعل تحقیقی را ارائه می دهند که در حقیقت به نوعی نفی فرمایش آخوند خراسانی است. ایشان می نویسند:

«و التحقيق: أنَّ الصادر مطلقاً لم توضع لنفس المعانى الحالية من جميع أنحاء النسب بل المصدر من جملة المشتقات لا شتماله على نسبة ناقصة و مبدأ، من دون فرق بين المجرَّد و المزيَّد فيه بتخييل أنَّ المزيَّد فيه مشتق من المجرَّد، ولذا خصَّ الإخراج عن عناوين النزاع هنا بالالمزيد فيه و دون المجرَّد، و الفرق بين المبدأ و المصدر كالفرق بين ملاحظة ذات العروض و ملاحظة بما هو عرض.»^۱

توضیح :

۱. مصدر - چه مجرد و چه مزید فیه - برای نفس معانی (خالی از هر گونه نسبت) وضع نشده است بلکه

مصدر هم از جمله مشتقات نحوی است.

۲. چراکه مصدر مفهومی است تشکیل شده از مبدء و نسبت ناقصه (چه مصادر مجرده و چه مزید فیه).

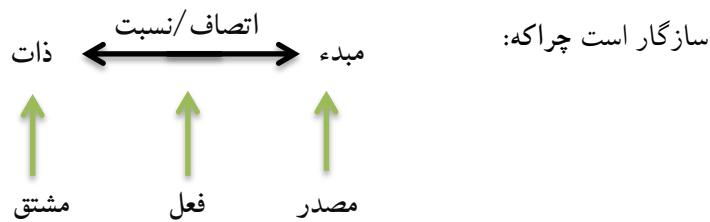
۳. و اینکه مرحوم آخوند مصادر مجرده را ذکر نکرده، به آن جهت است که پنداشته مصدر مجرد اصلاً مشتق نیست و تنها مصادر مزید فیه مشتق نحوی است و لذا دلیل آورده اند که مصادر مزید فیه هم محل بحث نیست.

۴. پس مبدء همانند ذات عرض است و مصدر همانند عرض [یعنی سفیدی را اگر بما هو هو نگاه کنیم، ذات عرض است ولی اگر آن را روی دیوار و با ملاحظه اتصاف دیوار به آن مدّ نظر قرار گیرد، عرض است.]

۵. [پس در اینکه مصادر - مطلقاً - داخل در بحث مشتق اصولی نیستند، سخنی نداریم، بلکه سخن در این است که پنداشته اند مصادر مجرده اصلاً مشتق نحوی هم نیستند، که این غلط است چراکه مبدء و مصدر اگرچه هر دو به ظاهر «ضرب» هستند ولی در «ضرب به عنوان مبدء» هیچ نسبتی اخذ نشده وی در «ضرب به عنوان مصدر» نسبت اخذ شده است]

ما می‌گوییم :

۱) این مطلب - که مرحوم اصفهانی اشاره کردند - با آنچه در ما در ذیل تقریر کلام مرحوم آخوند گفتیم



و چنانکه گفتیم در مصدر، «نسبت با ذات» هم نهفته است در حالیکه در مبدء نسبتی موجود نیست پس تفاوت مصدر و مبدء تفاوت قائم و زید است.

۲) اما لازم است توجه کنیم که این فرمایش مرحوم اصفهانی، جعل اصطلاحی جدید در مقابل نحاة است.

۳) اشکال اصلی بر مرحوم آخوند آن است که:

بحث ما در مشتق اصولی است و نه مشتق نحوی. و لذا ایشان جوامدی از قبیل حُر و زوج را هم داخل در محل نزاع می‌دانستند.

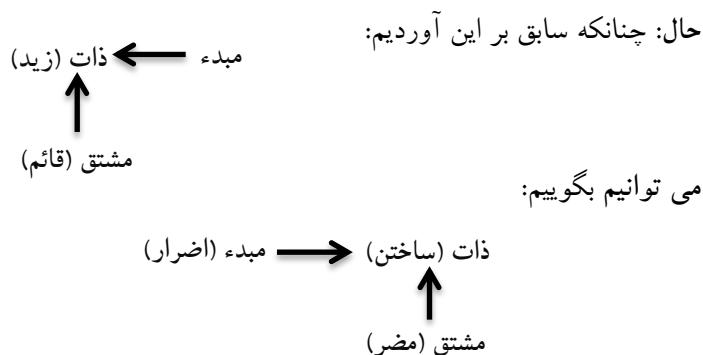
حال ایشان در صدد آن است که چیزهایی که در مشتق اصولی خارج است را بیان کند. لذا باید خروج

مصدر ثالثی مجرد - حتی اگر مشتق نحوی نباشد - را هم در تیتر مطرح کند چراکه شاید کسی تصور کند

این مصدر مشتق نحوی نبوده ولی مشتق اصولی هست.

(۴) اما نکته مهم: مصادر - چه ثلثی مجرد و چه ثلثی مزید - داخل در نزاع هستند چراکه:

تصور کنید زید در حال ساختن منزل خود است ولی این ساختن، باعث ضرر همسایه شده است. پس از مدتی - به هر علت - ضرری بودن ساختن مرتفع می شود ولی «کار خارجی فاعل» ادامه دارد.



تا اینجا معلوم شد که ذات، می تواند از اعیان باشد و می تواند مصدر باشد. و بر هر دو عنوان «مضر» جری شود. اما مصدر یک خاصیت دیگر هم دارد که در اعیان نیست.

در اعیان، نمی توانیم بگوییم «زید قیام» (جری بر ذات) و تنها می توانیم بگوییم «زید قائم». ولی در مصادر هم می توانیم بگوییم «ساختن مضر است» و هم می توانیم بگوییم «ساختن اضطرار است». (به این جهت که یک فعل خارجی می تواند هم مصدق ساختن باشد و هم مصدق اضطرار؛ پس وحدت مصدقی و تغایر مفهومی که ملاک حمل است، حاصل است) پس در مصادر هم می توانیم عین مبدء را جری بر ذات (ساختن) دهیم و هم می توانیم اسم فاعل را بر ذات (ساختن) جری دهیم.

پس می توان پرسید که:

بعد از اینکه عمل کرد فاعل، دیگر ضرری نیست [در حالیکه از نظر عرف آنچه انجام می شود ادامه همان کار قبلی است مثلاً ادامه ساختن است]. آیا می توان گفت «ساختن اضطرار است» چراکه مشتق برای اعم از متلبس و ما انقضی عنده است.

اللهم إلا أن يقال:

مشتق در ما نحن فيه عبارت است از:

«مفهومی که بر ذات جری می شود در حالیکه از ذات + مبدء انتزاع شده است» و لذا اضطرار اگرچه بر ذات (ساختن) جری می شود ولی نه از آن جهت که «ساختن + اضطرار» ملاحظه شده است. پس مصدر نمی تواند مطابق مشتق اصولی باشد.

لکن می گوییم:

اگرچه مصدر مشتق اصولی - مطابق تعریف - نیست ولی ملاک آن بحث در مصدر هم جاری است. چراکه: مصدر بر مصدر جری می شود بدون اینکه ذات به مبدء متصرف شده باشد. (چراکه یک کار خارجی هم مصدق ساختن است و هم مصدق اضرار است) ولی بحث از اینکه آیا اضرار فعلی است که بالفعل مُضر است یا فعلی است که در حال یا در سابق مُضر بوده باشد، می تواند در مصدر هم جاری شود.

پس می توان گفت - با توجه به سخن مرحوم اصفهانی - مصدر مفهومی است که انتزاع می شود از فعلی (ذات) به ملاحظه اتحاد آن فعل با مبدء.

ولذا اگر عنوان بحث را چنین بگیریم: «مشتق مفهومی است که انتزاع می شود از ذاتی (اعم از اعیان و افعال) به ملاحظه اتحاد با مبدء و یا اتصاف به مبدء.» می توان مصدر را هم داخل در عنوان بحث قرار داد.

(۵) به همین بیان می توان بحث را در فعل هم جاری کرد. در همان مثال سابق ابتدا می توانیم بگوییم زید ساخت و زید ضرر زد ولی وقتی ساختن ضرری نیست: آیا می توانیم بگوییم: «زید ساخت و زید ضرر زد.»

در اینجا «ضرر زد» را نمی توان حمل بر «زید ساخت» کرد و لذا این مشتق (فعل) جری بر ذات نمی شود - و لذا با تعریف نخستین مشتق، فعل از بحث خارج است - ولی ملاک در فعل هم جاری است.

پس در افعال، تعریف ابتدایی مطرح شده درباره مشتق صدق نمی کند ولی همان ملاک در افعال هم جاری است.

(۶) اما در مورد اسم مصدر و حاصل مصدر (مثل غسل که برای اغتسال، اسم است) ظاهراً نزاع جاری نمی باشد.

چراکه: برای جریان نزاع ما احتیاج داریم که یک ذات (عین یا فعل) موجود باشد که ابتدا با یک مبدء متعدد بوده و یا به آن مبدء متصرف شده باشد و بعد آن مبدء زائل شده ولی آن ذات باقی مانده باشد.

در حالیکه در اسم مصدر (غسل) نام یک فعل است و لذا اگر فعل دیگری آغاز شد آن فعل دوم غسل دیگری است و لذا بقاء ذات در اسم مصدر قابل تصور نیست. (نظیر اشکالی که مرحوم آخوند در اسم زمان مطرح فرموده بود)

- مقدمه ششم) مراد از حال چیست؟

قبل از بحث لازم است توجه کنیم که در مورد قضیه «جائی زید الضارب»^۴ حال قابل تصویر است:

۱. حال نطق: یعنی لحظه‌ای که متکلم به این جمله تکلم می‌کند.

۲. حال نسبت جمله: یعنی زمان ماضی به سبب فعل جائی.

۳. حال نسبت درونی مشتق (حال جری): یعنی زمانی که ما زید را ضارب خطاب می‌کنیم، یعنی زمان نسبت بین الضارب و هو مستتر در آن.

۴. حال تلپس: یعنی زمانی که زید مشغول ضرب است.

در جمله مذکور حال نطق و حال تلپس موجود نیست ولی دو زمان دیگر موجود است.

حال: مدعای آخوند آن است که: او^{لا}: مشتق حقیقت است اگر زمان نسبت درونی مشتق یعنی زمان جری، با زمان تلپس مطابق باشد. و اگر زمان تلپس مقدم باشد بر زمان جری محتمل الحقيقة است و اگر زمان جری مقدم باشد، مشتق مجاز است. ثانیا: نزاع در تطابق حال نطق و حال جری نیست.

مرحوم آخوند می‌نویسد:

«أن المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلپس لا حال النطق ضرورة أن مثل كان زيد ضارباً أمس أو سيكون غداً ضارباً حقيقة إذا كان متلبساً بالضرب في الأمس في المثال الأول و متلبساً به في الغد في الثاني فجري المشتق حيث كان بلحاظ حال التلپس وإن مضى زمانه في أحدهما ولم يأت بعد في آخر كان حقيقة بلا خلاف ولا ينافي الاتفاق على أن مثل زيد ضارب غداً مجاز فإن الظاهر أنه فيما إذا كان الجري في الحال كما هو قضية الإطلاق والغد إنما يكون لبيان زمان التلپس فيكون الجري والاتصال في الحال والتلپس في الاستقبال.»^۱

توضیح:

۱. مراد از حال در عنوان مسئله (هل المشتق يوضع لخصوص المتلبس بالمبدء في الحال؟) حال تلپس است و نه حال نطق.

۲. [توجه شود که در کان زید ضارباً أمس، حال نطق الان است ولی حال نسبت و حال تلپس ماضی است، و در مثال زید سیکون ضارباً غداً، حال نطق الان است ولی حال تلپس و حال نسبت آینده است] لذا در این دو مثال به شرطی مشتق حقیقت است که در مثال اوّل تلپس در گذشته بوده باشد و در مثال دوم تلپس فردا

۱. کفاية الأصول، صفحه ۴۴

واقع شود.

۳. اما اینکه همه قبول دارند «زید ضارب غدا» مجاز است، در جایی است که «الآن می گوییم که الآن زید ضارب است به لحاظ اینکه فردا تلبس به ضرب پیدا می کند» پس حال تکلم و حال نسبت الآن است ولی حال تلبس فرد است.

ما می گوییم:

۱) در بحث ۳ حال وجود دارد که باید از هم تفکیک شود: حال تکلم ، حال نسبت و حال تلبس.
حال تلبس یعنی لحظه ای که فرد، متلبس می شود [امیر المؤمنین در ۱۴۰۰ سال قبل متلبس به تهجد بود]
حال نسبت یعنی لحظه ای که ما فرد را به این صفت متصف می کنیم. [ما می گوییم که مدرس در سال ۱۳۰۰ مجتهد بود] حال تکلم یعنی لحظه ای که ما تکلم می کنیم: [ما الآن سخن می گوییم].

۲) حال تکلم ملاک بحث نیست. اما:

✓ اگر حال نسبت و حال تلبس، هم زمان بود: **مشتق قطعاً حقیقت است**: «امیر المؤمنین در سال ۲۳ متهد بود و ما هم می گوییم امیر المؤمنین در سال ۲۳ متهد بود»؛
✓ اگر حال نسبت از حال تلبس مقدم است: **مشتق قطعاً مجاز است**: «مدرس در سال ۱۳۰۰ مجتهد بود (ظرف تلبس) ولی می گوییم در سال ۱۲۷۰ مجتهد بود (نسبت)» یا: «زید فردا قائم است (تلبس) ولی ما امروز می گوییم زید قائم (نسبت)»

✓ ولی اگر حال تلبس مقدم از حال نسبت بود: **محل اختلاف است**: «زید دیروز قائم بود (تلبس) ولی ما امروز می گوییم زید قائم (نسبت)»

۳) درباره مثال «زید ضارب غدا» باید نکته ای را مورد نظر قرار داد: در مثال «زید "ضارب فردا" است» جمله دارای دو نسبت است یکی نسبت بین زید و ضارب در فردا که مطابق با ظرف تلبس است (نسبتی که داخل در محمول است) و یکی نسبت بین «ضارب فردا» و زید (نسبت جمله حملیه) و لذا چون نسبت بین ضارب و زید (نسبت در محمول) با تلبس زید به ضرب هم زمان است، مشتق در معنای حقیقی استعمال شده است.

ولی اگر گفتیم: «زید ضارب امروزی است» در حالیکه فردا متلبس است، در این صورت ضارب در معنای مجازی به کار رفته است.

مرحوم آخوند سپس به یک مؤید - برای اینکه حال به معنای حال تلبس است - اشاره می کند:

«و يؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان و منه الصفات الجارية على الذوات و لا ينافيه اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال ضرورة أن المراد الدلالة على أحدهما بقرينة كيف لا وقد اتفقا على كونه مجازا في الاستقبال.»^۱

توضيح:

۱. متخصصین ادبیات عرب بر این قول متفق هستند که اسم دلالت بر زمان ندارد و از جمله اسماء، اسمائی است که بر ذات جاری می شود. یعنی مشتقات اصولی هم اسم هستند.

۲. در حالیکه اگر گفتم مشتق حقیقت در متبس به حال نطق است، باید بگوییم این گونه اسماء بر زمان دلالت دارند.

و اگر گفتم مشتق حقیقت در اعم از متبس به حال نطق و ما انقضی عنہ فی حال النطق است، بالآخره دلالت بر اعم از زمان حال و ماضی دارد.

۳. إن قلت: ادباً گفته اند بعضی از مشتقات (مثل اسم فاعل) تنها در صورتی عمل می کنند (مفهول می گیرند) که به معنای حال و یا استقبال باشند پس معلوم می شود که زمان در مشتقات دخیل است.

۴. قلت: خود مشتق دلالت بر زمان ندارد بلکه بوسیله قرینه خارجیه، زمان معلوم می شود.
۵. دلیل ما بر اینکه دلالت بر زمان ناشی از قرینه است آنکه:

قطعاً اگر مشتق بخواهد به معنای مستقبل باشد مجاز است. (پس اگر زمان استقبال ناشی از قرینه نبود و ناشی از نفس مشتق بود، باید استعمال در استقبال حقیقت می بود. [به عبارت دیگر: اگر زمان داخل در مشتق بود، هر جا استعمال در استقبال بود، لفظ در موضوع له به کار رفته بود در حالیکه بالاتفاق استعمال در استقبال مجاز است].)

ما می گوییم:

(۱) به نظر خلطی در بحث واقع شده است:
مراد نحاة از عمل کردن مشتق در فرض استقبال و مضارع (حال) و عمل نکردن در فرض ماضی، آن است که زمان نسبت مضارع یا مستقبل باشد.

مثلاً اگر گفتم زیدُ ضاربُ عمروأ و مرادمان آن است که زید امروز ضارب است و یا فردا ضارب است، اسم فاعل عمل می کند و الا اگر مرادمان آن است که دیروز ضارب بود اسم فاعل عمل نمی کند.

۱. کفايةالأصول، صفحه ۴۴

این در حالی است که:

در هر سه فرض، ضارب متلبس است به ضرب. در حالیکه بحث در اصول عبارت است از اینکه: زید امروز

ضارب است (در حالیکه فردا متلبس به ضرب است)

به عبارت دیگر ما در فرض استقبال دو فرض داریم:

اصوليون	نهاة	واقعاً <u>فردا</u> می زند	*
استعمال مجازی است	در این باره سخن نگفته اند	زید امروز ضارب است	امروز می گوییم:
استعمال حقیقی است	مشتق عمل می کند	زید فردا ضارب است	امروز می گوییم:

پس آنچه مدّ نظر نهاة است فرض دوم است، در حالیکه بحث اصوليون فرض اول است.

حال: اینکه مرحوم آخوند اتفاق اصوليون در فرض دوم را دلیل بر این می گیرد که آنچه مدّ نظر نهاة در فرض اول

است، استفاده از قرینه است، قابل قبول نیست.



مرحوم آخوند سپس به اشکال و جواب دیگری اشاره می فرماید:

«لا يقال يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه كما هو الظاهر منه عند إطلاقه و ادعى أنه الظاهر في

المشتقات إما لدعوى الانسياق من الإطلاق أو بمعونة قرينة الحكمة.

لأننا نقول هذا الانسياق وإن كان مما لا ينكر إلا أنهم في هذا العنوان بصدق تعين ما وضع له المشتق لا تعين ما

يراد بالقرينة منه.»^۱

توضیح:

۱. إن قلت: مراد از حال در عنوان مسئله، زمان حال است چراکه ظهور این لفظ عند الاطلاق زمان حال است.

۲. و مشتقات هم ظهورشان در زمان حال است (و نه در اعم) چراکه اگر مشتق استعمال شد، معنای زمان حال

از آن متبادر است [اگر شنیدیم زید ضارب، آنچه به ذهن متبادر می شود آن است که زید در زمان حال

ضارب است]

۳. یا بگوییم مقدمات حکمت زمان حال را می رساند چراکه اگر مراد غیر از زمان حال بود، متكلم باید می گفت.

۴. [پس مستشکل دو مدعی مطرح می کند:

الف) لفظ حال – در عنوان – ظهور در زمان حال و زمان نطق دارد.

ب) تمام مشتقات، ظهور در زمان حال دارند.

مرحوم آخوند به مدعای دوم پاسخ می گویند و می فرماید:]

۵. قلت: اینکه از مشتقات، معنای حال متبادر می شود، قابل پذیرش است، ولی این تبادر، تبادر من حق اللفظ نیست چراکه با کمک مقدمات حکمت فهمیده شد. پس این تبادر مراد از مشتق را معلوم می کند و نه موضوع له مشتق را.

کلام امام خمینی:

حضرت امام درباره معنای حال می نویسنده:

«بعد ما أشرنا إلى أنَّ الكلام في المشتقَّ إنَّما هو في المفهوم اللغوي التصوُّري يتَّضح أنَّ المراد بالحال في العنوان ليس زمان الجرى والإطلاق، ولا زمان النطق، ولا النسبة الحكمية، لأنَّ كلَّ ذلك متأخرٌ عن محل البحث، ودخلاتها في الوضع غير ممكن، وبما أنَّ الزمان خارج عن مفهوم المشتقَّ لا يكون المراد زمان التلبّس، بل المراد

۱. كفاية الأصول، صفحه ۴۴

أنَّ المُشتقَّ هُل وَضْع لِمَفْهُوم لَا ينْطِقُ إِلَّا عَلَى الْمُتَصَّف بِالْمُبْدَأ أَو لِمَفْهُوم أَعْمَّ مِنْهُ؟»^۱

توضیح:

۱. چون گفتیم که بحث ما درباره مشتق پیرامون معنای لغوی و مفهوم تصوری است [در مقابل تصدیقی: به معنای آن چه از لفظ به ذهن می رسد و نه آنچه در خارج موجود است به عبارت دیگر بحث پیرامون معنای مفهوم است و نه پیرامون مفهوم ثابت در خارج] معلوم می شود که:
۲. مراد از حال، نمی تواند زمان نسبت داده شدن مشتق به فاعلش (زمان اطلاق شدن بر فاعل) و هم چنین زمان نطق کردن و هم چنین زمان نسبت در قضیه حملیه باشد. [در «جائی زید الضارب» زمان نطق وقتی است که شما تکلم می کنید، زمان نسبت قضیه حملیه، گذشته است (به خاطر جائی) و زمان نسبت مشتق، زمانی است که بین الضارب و هو مستتر در آن برقرار است پس اگر مراد آن است که «آمد زیدی که امروز ضارب است»، زمان نسبت حملیه گذشته است و زمان نسبت مشتق، امروز است]
۳. چراکه: هر سه زمان مذکور بعد از زمان وضع لفظ و هیأت، پدید می آیند و نمی توانند در وضع اخذ شده باشند.
۴. ضمن اینکه مراد از حال نمی تواند «زمان تلبس» هم باشد چراکه هیأت مشتق برای «زمان» وضع نشده است [چنانکه در فرمایش آخوند دیدیم]
۵. پس مراد از حال در عنوان بحث عبارت است از اینکه: «آیا مشتق وضع شده برای مفهومی که مصادیقش تنها آن هایی هستند که متصف به مبدء هستند بالفعل و یا برای اعم از آن وضع شده است.»
۶. به عبارت دیگر: از آنجا که عقل افرادی از مفهوم مشتق (ضارب) را متلبس بالفعل به مبدء می یابد، بین آنها جامعی را انتزاع می کند، حال آیا همین جامع موضوع له مشتق است و یا اعم از آن؟
ما می گوییم:
 - ۱) اولًاً: سابقاً بر این در ضمن مباحث وضع گفتیم - و حضرت امام خود نیز تصريح داشتند - که تأخیر زمانی یک شیء، مانع از آن نیست که مفهوم آن را در موضوع له اخذ کنیم. پس می توان گفت که هیأت مشتق وضع شده است برای مفهوم «زننده در حالی که در زمان تکلم زننده باشد»
 - ۲) ثانیاً: اگر بگوییم مشتق برای حال تلبس وضع شده است به این معنی نیست که برای زمان تلبس وضع شده

است. چراکه زمان تلبیس ممکن است حال، آینده و یا گذشته باشد ولی حال تلبیس عبارت است از حالتی که در آن حالت ذات به مبدء متصف است به عبارت دیگر اگر گفتیم خواهیدن برای حالت خاصی از زندگی انسان وضع شده است. به این معنی نیست که این واژه برای مفهوم «زمان عروض حالت خاص» وضع شده است.

امام سپس به اشکال مرحوم تهرانی اشاره کرده و می‌نویسد:

«وَمَا ذَكَرْنَا - مِنْ أَنَّ مُحْطَّ الْبَحْثُ هُوَ الْمَفْهُومُ التَّصوُّرِيُّ - يُدْفِعُ مَا رَبَّما يَتَوَهَّمُ: أَنَّ الْوَضْعَ لِلْمُتَلَبِّسِ بِالْمُبْدِئِيِّ
يُنَافِي عَدَمِ التَّلَبِّسِ بِهِ فِي الْخَارِجِ، خَصْوَصًا إِذَا كَانَ التَّلَبِّسُ مُمْتَنِعًا كَالْمَعْدُومِ وَالْمُمْتَنَعِ، لِلزُّومِ انْقَلَابِ الْعَدَمِ وَ
الِامْتِنَاعِ إِلَى الْوُجُودِ وَالْإِمْكَانِ.

وَذَلِكَ لِأَنَّ التَّالِيَ إِنَّمَا يَلْزَمُ - عَلَى إِشْكَالِ فِيهِ - لَوْ كَانَ الْمَعْدُومُ - مَثَلًاً - وَضْعَ لِمَعْنَى تَصْدِيقِيٍّ هُوَ كَوْنُ الشَّيْءِ
ثَابِتًاً لِلْعَدَمِ، وَمَعَهُ يَلْزَمُ الإِشْكَالُ وَلَوْ مَعَ الْوَضْعِ لِلْأَعْمَمِ أَيْضًا، وَسَيَأْتِي أَنَّ مَفَاهِيمِ الْمُشَتَّقَاتِ لَيْسَ بِمَعْنَى
«شَيْءٌ ثَبِّتْ لَهُ كَذَّا»، حَتَّى يَقَالُ: إِنَّ ثَبَوتَ شَيْءٍ لِشَيْءٍ فَرعُ ثَبَوتِ المُثَبَّتِ لَهُ.^۱

توضیح:

۱. چون گفتیم که بحث در مفهوم تصویری مشتق است، معلوم می‌شود که سخن مرحوم تهرانی باطل است

چراکه:

۲. ایشان می‌گوید: اگر وضع مشتق برای متلبس باشد، در مورد مشتقانی مثل معصوم و ممتنع (که هیچ ذاتی به مبدء آنها متصف نمی‌شود، یعنی ذات + عدم یا ذات + امتناع، حاصل نخواهد بود) قابل جریان نیست.

۳. چراکه اگر مراد از معصوم، «ذات متلبس به عدم» است، از طرفی آن ذات معصوم است و از طرفی اثبات شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له پس ذات موجود است. و یا: ذات ممتنع است و از طرفی موضوع اتصاف است پس ممکن است.

۴. در حالیکه سخن مرحوم تهرانی باطل است چون: تنها در صورتی اشکال مرحوم تهرانی وارد است (اگر از اشکالات دیگر آن چشم بپوشیم) که مراد از وضع برای متلبس، وضع برای معنای تصدیقی باشد یعنی وضع برای «ذات ثابت در خارج + عدم» چراکه در این صورت است که اشکال می‌شود که ذات اگر معصوم است چگونه می‌گویند ثابت است.

۵. ضمن اینکه اگر معنا را تصدیقی گرفتیم، اشکال بر فرضی که مشتق برای اعم وضع شده باشد هم جاری می‌باشد.

شود [چراکه آنجا هم نمی شود گفت معدوم یعنی «ذات ثابت در خارج + تلبیس به عدم در لحظه ای از لحظات» چون یکی از آن لحظات، حال تلبیس فعلی است.]

- مقدمه هفتم) اختلاف مبادی

مرحوم آخوند می نویستند:

«آن اختلاف المشتقفات فى المبادئ و كون المبدأ فى بعضها حرفة و صناعة و فى بعضها قوة و ملحة و فى بعضها فعليا لا يوجب اختلافا فى دلالتها بحسب الهيئة أصلا و لا تفاوتا فى الجهة المبحوث عنها كما لا يخفى غاية الأمر أنه يختلف التلبیس به فى المضى أو الحال فيكون التلبیس به فعلا لو أخذ حرفة أو ملحة و لو لم يتلبس به إلى الحال أو انقضى عنه و يكون مما مضى أو يأتي لو أخذ فعليا فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبیسات و أنواع

^۱ العلاقات كما أشرنا إليه.»^۱

توضیح:

۱. هیأت - که محل بحث در مشتق است - به نحو واحدی وضع شده است. ولی در برخی مبدء، فعلیت ضرب است (ضارب) و در برخی شأنیت اثمار است (منمر) و در برخی ملکه اجتهاد است (مجتهد) و در برخی حرفة نجاری است (نجار).
۲. طبیعی است که در این صورت تلبیس به مبدء نحوه خاص خودش را دارد یعنی تلبیس به حرفة آن است که فرد این شغل را انتخاب کرده باشد و تلبیس به شأنیت آن است که دارای این شأنیت باشد.
۳. و لذا اگر مبدء فعلیت تجارت باشد، کسی متلبیس است که بالفعل تجارت می کند ولی اگر مبدء، حرفة تجارت باشد، کسی که شغلش این باشد (و لو بالفعل تجارت نمی کند و اصلًا هم تا کنون تجارت نکرده است). متلبیس است.

۱. کفایةالأصول، ص ۴۳

کلام امام خمینی: حضرت امام، با رد نظریه آخوند، بر این باورند که مبدء ضرب معنای فعلیت ضرب را دارد – مثلاً – و نمی تواند هم معنای فعلیت و هم معنای شائینت و ... را دارا باشد مگر اینکه قائل به تعدد وضع شویم – و هو کما ترى – و لذا می فرمایند:

«أنَّ تلک المشتقات مع قطع النَّظر عن الجرٰى و الحمل تفيد معانٰي غير معانٰي المشتقات المتعارفة، فالمساجد بمفهومه التصوّري يدلُّ على المكان التهئيٰ للعبادة، و كذا المفتاح، و لفظ التاجر و الحائِك بمفهومهما التصوّري يدلّان على الحرفة، و إنكار ذلك مكابرة، فدلالة هذه على تلك المعانٰي غير مرتبطة بالجرٰى و الحمل.

فلا محيض بعد عدم الالتزام بتعديّ الأوضاع أن يقال:

أمّا في مثل التاجر و الخياط – مما تدلُّ على الحرفة و الصنعة – فإنّها استعملت في تلك المعانٰي أولاً بنحو المجاز فصارت حقيقة إما باستعمال الموارد في الصنعة و الحرفة، أو استعمال مجموع المادة و الهيئة مجازاً، باعتبار أنَّ المشتقات كأنّها كلمة واحدة مادة و هيئة كسائر العناوين البسيطة. و هذا – أيضاً – لا يخلو من بُعد، و حيث إنَّ المبادر منها الحرفة و الصنعة لوحظت المناسبة بينها و بين المعنى الحقيقي، و لم تكن العناية المصححة فرض الفترات كالاعدام و رؤية المبدأ الفعلى حاصلاً، لكون ذلك خلاف المبادر، فإنّا لا نفهم من التاجر و مثله إلّا من كان حرفته كذلك، لا المستغل بفعل التجارة دائمًا كما هو واضح.

و مما ذكرنا يتّضح الحال في أسماء المكان و الآلات، مع إمكان أن يقال: إنَّ في مثل المسجد و المنبر و المحراب و أمثالها، انقلبت الوصفية إلى الاسمية، فكأنّها أسماء أجناس لا يفهم العرف منها إلّا ذات تلك الحقائق، و لا ينسق إلى الذهن المبادئ رأساً، و كذا في أسماء الآلات.

بل يمكن أن يقال: إنَّ المفهوم العرفي من مكان السجدة و آلة الفتح ليس إلّا ما يعدُّ لهما، لا المكان الحقيقي الذي اختلفت فيه آراء الحكماء و المتكلمين، و لا الآلة الفعلية للفتح، فحينئذ يمكن أن يلتزم بأنَّ هيئة اسم الآلة وضعت لها، و تكون هي في نظر العرف بمعنى ما يعدُّ لكتها، و هيئة اسم المكان لمكان الحدث، و المكان لدى العرف ما يعدُّ لتحقّق الشيء فيه، لكنه لا يطرد ذلك بالنسبة إلى الثاني، و إن لا يبعد بالنسبة إلى الأول.»^۱

توضیح:

۱. معلوم است که مشتقاتی از قبیل مسجد، مفتاح، تاجر و حائک (پارچه باف)، بدون اینکه به وضع هیأت های آنها توجه کنیم، دارای معنایی غیر از معنای سایر مشتقات هستند.

۲. مثلاً مسجد برای مکانی که برای عبادات مهیّا شده است، وضع شده و مفتاح برای وسیله ای که برای فتح باب مهیّا شده است، وضع شده و تاجر و حائک برای معنای کسیکه دارای حرفة تجارت و پارچه بافی است

وضع شده اند.

۳. دلالت این گونه مشتقات بر این گونه معانی - به دلالت تصوری یعنی بدون توجه به اینکه در خارج چه مصداقی دارد - مربوط به ماده است و مربوط به هیأت آنها نیست.

۴. [به عبارت دیگر: فرق تاجر و ضارب در هیأت آنها نیست بلکه در ماده آنهاست]

۵. پس مجبوریم بگوییم - بعد از اینکه می دانیم ماده تجارت دارای دو وضع نیست یکی به معنای حرفه تجارت و یکی به معنای اصل تجارت -

۶. مشتقاتی مثل تاجر و خیاط - که دلالت بر حرفه می کنند - ابتدا در معنای حرفه به صورت مجازی استعمال شده اند. این استعمال مجازی یا تنها در ماده بوده (به این معنا که ماده تجارت در معنای غیر موضوع له حرفه تجارت استعمال شده است) و یا در مجموع ماده و هیأت بوده (به این معنا که تاجر که معنای آن تجارت کننده بوده در معنای شاغل به تجارت استعمال شده است)

و سپس [در اثر کثرت استعمال] استعمال در معنای مذکور استعمال حقیقی شده است [به اینکه وضع تعیینی یافته اند]

۷. توجه شود که عنایت و مناسبتی که باعث پدید آمدن مجاز ابتدایی شده، همان است که گذشت (یعنی مناسبت بین تجارت بالفعل و حرفه تجارت) و نه اینکه مناسبت عبارت باشد از اینکه:

استعمال کننده، کسی که حرفه اش تجارت است (با اینکه در لحظات از روز به این کار اشتغال ندارد) را به عنوان کسی که دائمً مشغول تجارت است اعتبار می کند، و لحظات تجارت نکردن را عدم فرض کرده و اصلاً لحاظ نمی کند. به عبارت دیگر استعمال کننده ادعا می کند که در کسیکه حرفه اش تجارت است، مبدء - تجارت بالفعل - دائمً موجود است. (یعنی در کسیکه شغلش تجارت است ولی الان خواب است، عدم المبدء را وجود المبدء لحاظ می کند)

۸. مناسبت مجازی چنین نیست چراکه خلاف متبار است و آنچه از لفظ تاجر می فهمیم «مشغول بالفعل به تجارت» نیست بلکه «دارای شغل تجارت» است.

۹. اما در اسماء مکان و آلات، ممکن است به همان نحوه مجاز قائل شویم [الف. مبدء یعنی فتح در اثر کثرت استعمال به شأنیت فتح تبدیل شده، ب. مفتاح - مبدء و هیأت توأمً - از معنای اولیه بازکننده بالفعل به معنای جدید بازکننده شأنی منتقل شده.]

توجه شود که در این دو فرض معنای جدید، باز هم معنایی وصفی است یعنی مفتاح وصف چیزی است که

شائینیت فتح دارد، در این صورت وصف «باز کنندگی» در معنای جدید اخذ شده است ولی به نحو شائینیت]

۱۰. ولی ممکن است در برخی از اسماء مکان و آلات، مجاز به نحوه سومی باشد. به این صورت که اصلاً مبدء و معنای وصفی آن مدان نظر نباشد. بلکه اساساً نام گذاری جدیدی برای یک جنس خاص صورت پذیرفته باشد. مثلاً محراب که برای جایگاه خاص در مسجد وضع شده، اصلاً معنای «حرب» را به ذهن متیادر نمی کند تا بگوییم دارای معنای وصفی است، بلکه تبدیل به اسم جنس شده است.

۱۱. و ممکن است اصلاً در برخی از اسم مکان ها و اسم آلت ها راه حل چهارمی را ارائه دهیم: آلت به معنای ما یعد لاله است و مکان به معنای ما یعد للمکان است. و نه اینکه مکان به معنای فلسفی اش (محل بالفعل شیء) باشد و آلت به معنای آنچه بالفعل آیت دارد.

[به عبارت دیگر تا کنون می گفتیم اسم مکان یعنی اسم محل حقیقی ای که مبدء به صورت بالفعل در آن واقع است و لذا بالفعل بودن مبدء را تغییر می دادیم (به یکی از سه راه گذشته) ولی اکنون می گوییم «محل حقیقی» را تغییر می دهیم. اصلاً اسم مکان در نظر عرف اسم جایی است که برای این مبدء آماده شده است و نه جای حقیقی آن]

۱۲. این راه حل در اسم آلت همیشه قابل پذیرش است ولی در مورد اسم مکان نمی توان به طور کلی آن را پذیرفت چراکه در برخی از اسم مکان ها، مکان به معنای محل فلسفی است.

- مقدمه هشتم) لزوم فرض جامع

حضرت امام به عنوان مقدمه بحث مشتق به لزوم فرض جامع اشاره کرده و می نویسند:

«فی لزوم فرض الجامع علی القولین، و امتناع علی الأعم: لا بد للقائل بالوضع للأعم من فرض جامع بين المتباين به و المتفضي عنه، و مع عدم تصويره تسقط دعواه من غير احتياج إلى إقامة البرهان، لأن مدعاوى الأعمى هو الوضع لمعنى عام بنحو الاشتراك المعنوي، دون اللفظي و دون عموم الوضع و خصوص الموضوع له، فلا بد من جامع يكون هو الموضوع له.»^۱

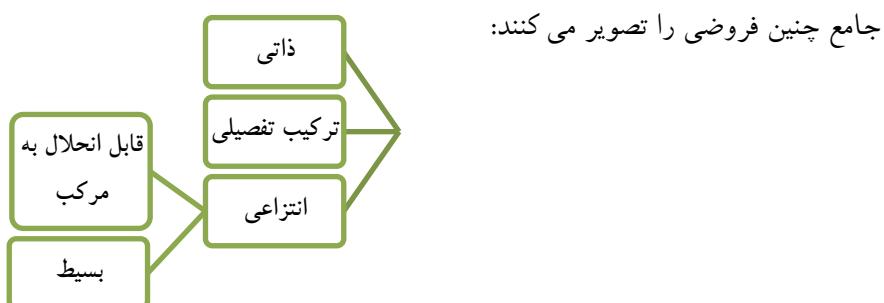
توضیح:

۱. هم قائلین به وضع برای متلبس و هم قائلین به وضع برای اعم از متلبس و ما انقضی باید بتوانند معنایی را به عنوان موضوع له تصور کنند که آن معنی جامع بین افراد باشد.

۲. اعمی‌ها نمی‌توانند چنین جامعی را بیابند و لذا اصلاً ادعای آنها باطل می‌شود بدون اینکه رد حرف آنها احتیاجی به برهان داشته باشد.

۳. اینکه اعمی‌ها باید جامعی را تصور کنند به این جهت است که آنها مدعی اشتراک معنوی بین متلبس و ما انقضی هستند و نه اشتراک لفظی.

حضرت امام سپس با تقسیم بندی جامع به ذاتی و انتزاعی به رد همه فروض تصویر جامع می‌پردازند. ایشان برای



برای تشریح این موارد لازم است توجه کنیم که در فرض «وضع برای اعم» باید:

۱) لفظ واحد باشد

۲) معنایی که موضوع له لفظ است، دارای مصاديق باشد که عبارتند از «ذات + مبدء = متلبس» و «ذات بدون مبدء (در حالیکه قبل از متلبس بوده) = ما انقضی» و در عین حال «ما سیتبس» از مصاديق آن معنی نباشد.

۳) لفظ باید بر مصاديق مذکور به نحو حقیقت صدق کند.

۴) لفظ بر ما سیتبس به نحو مجاز صدق کند.

حال:

ظاهر مراد امام از جامع ذاتی و جامع انتزاعی و جامع ترکیبی آن است که:

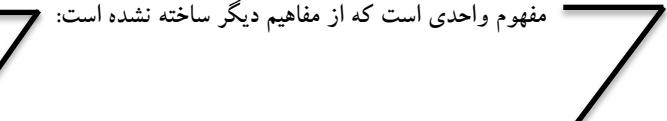
اگر مفهومی که موضوع له لفظ قرار می‌گیرد، برای مصاديق خود، ذاتی باشد، آن را جامع ذاتی به حساب می‌آوریم مثل انسان برای زید و عمرو و علم برای فقه و فیزیک اما اگر آن مفهوم برای مصاديق، ذاتی نباشد (چه عرضی باشد: مثل: قرمز برای خون و گل رز و چه اعتباری باشد مثل: ماشین برای پیکان و پژو و چه از زمرة معقول ثانی باشد مثل: علّت برای آتش و ...) آن را جامع انتزاعی می‌نامیم.

اما اگر در حال وضع: دو مفهوم و یک لفظ را در نظر بگیریم، مثلاً دو نوزاد را در نظر می‌گیریم و در نامگذاری واحد، هر دو را «زید» می‌نامیم، در اینجا ما با جامع ترکیبی مواجه شده‌ایم، یعنی لفظ واحد است ولی در حقیقت دو نام گذاری است و صرفاً اشتراک لفظی پیدید آمده است.

اما جامع‌های انتزاعی: گاه مفهوم مورد نظر، یک معنی را در خود دارد مثلاً قرمز برای خون و گل رز، جامع انتزاعی

است و یک مفهوم واحد است. ولی گاه مفهوم (که جامع قرار گرفته است) مرکب از چند خصوصیت است مثلاً آبشار که مفهوم بسیط و واحدی است ولی آن مفهوم عبارت است از «آب + ریختن از بالا». در اینجا برای پیدایش این مفهوم، ابتدا چند مفهوم دیگر تصور شده اند و بعد از آنها مفهوم واحدی ساخته شده و لفظ واحدی برای آن مفهوم وضع شده است.

پس:

مفهوم تصویر شده:  مفهوم واحدی است که از مفاهیم دیگر ساخته نشده است: **جامع بسیط انتزاعی**

جامع ذاتی

مفهوم واحدی است که از مفاهیم دیگر ساخته شده است: **جامع انتزاعی قابل انحلال**
حال: حضرت امام می فرماید:

❖ «عالی» نمی تواند برای مفهومی وضع شده باشد که جامع ذاتی بین متلبس و مانقضی است، چراکه:

اوّلاً: متلبس عبارت است از «زید = ذات + مبدء» و عالم ذاتی زید نیست.

ثانیاً: جامع بین زید (که بالفعل متلبس است) و عمرو (که «ما انقضی عنہ المبدء» است)، اگرچه انسانیت است ولی انسانیت موضوع له لفظ عالم نیست. پس باید جامع، مفهومی باشد که واجد مبدء و فاقد مبدء را به نحوی که معنای مبدء هم در آن دخیل باشد، در ضمن داشته باشد و جامعی بین وجود و عدم، قابل تصور نیست.

ثالثاً: جامع بین زید و عمرو باید به گونه ای تصویر شود که بکر (آنچه بعداً متلبس می شود) را شامل نشود. در حالیکه اگر جامع، ذاتی عمرو و زید است، ذاتی بکر هم هست.

❖ اما عالم برای زید و عمرو جامع انتزاعی بسیط هم نیست:

• چراکه هر معنایی برای عالم به نحو بسیط در نظر بگیرید شامل بکر هم می شود.

❖ و جامع انحصاری هم نیست:

• چراکه جامع انتزاعی انحصاری در جایی تصویر می شود که در واقع هم انحلال صورت پذیرد مثلاً مفهوم آبشار اگر جامع انحصاری تمام آبشارهای دنیاست، و قابل انحلال به آب + ریختن از بالا است، در واقع هم در آبشارها، آب + ریختن از بالا محقق است. در حالیکه در ما انقضی نمی توان گفت «ذات + عدم تلبس» در خارج موجود است.

پس لاجرم جامع ترکیبی قابل تصویر است که آن هم سر از اشتراک لفظی در می آورد.

«مع أنَّ الجامِع الذاتيَّ بينهما غير ممكِن، لأنَّ المُدعِي أنَّ الفاقِد يصُدق عليه المشتقُ في حال فقدانه لأجل التلبِس الساِبِق لا الجرِي عليه بِلَحْاظ حَال التلبِس، فإنه لا نزاع في أنه حقيقة حتَّى فيما سيأتي، و معلوم أنَّ الجامِع بين الواِجَد و الفاقِد ممَّا لا يعقل. و الجامِع الانتزاعيُّ البسيط - أيضاً - غير متصور، بحيث يدخل فيه الواِجَد و الفاقِد الذي كان متلبِساً، و يخرج منه ما سبق. و الجامِع البسيط الذي ينحلُّ إلى المركَب - أيضاً - غير معقول، لأنَّ مثله إنما يتصور فيما إذا كان الواقع كذلك، فإنه مأخوذ منه. فلا بد من الالتزام بالتركيب التفصيلي، و هو يرجع إلى الاشتراك اللفظيٍّ و لو بوضع واحد، و ذلك من غير فرق بين القول بأخذ الذات في المشتق و عدمه، أو الزمان فيه و عدمه، لأنَّ الذات بما هي ليست موضوعاً لها، و كذا الزمان، فلا بد من تقييدهما بالتلبس و عدمه مع انتقامه خارجاً، و يعود محذور عدم الجامِع مطلقاً، و التركيب التفصيليُّ الراجع إلى الاشتراك اللفظي.»^۱

و سپس نتیجه می گیرند:

«فليس للقاتل بالأعمَّ وجه معقول يعتمد عليه، و ظنَّى أنَّ القاتل به لِمَا توهَّم صحة إطلاق بعض المشتقات على المنقضى عنه المبدأ التزم بالأعمَّ من غير توجُّه إلى أن لا جامِع بينهما.»^۲

ما می گوییم:

- (۱) عالم برای زید (متلبس) و عمره (ما انتقام) جامِع ذاتی نیست.
- (۲) ضمن اینکه، جامِع انتزاعی بسيط هم نیست، چراکه این مفهوم - مطابق تعریفی که کردیم - انحالی است و از چند مفهوم «ذات + تلبس + ...» تشکیل شده است.

۳) اما چرا اعمی نتواند جامِع انتزاعی انحالی تصویر کند:

مفهوم «ذاتی که متلبس به مبدء شد» مفهومی است که مطابق تعریف انتزاعی و انحالی است و در عین حال شامل متلبس و ما انتقضی هم می شود. چراکه «ذاتی که متلبس به مبدء شد» اعم است از اینکه این تلبس باقی است یا دیگر باقی نیست و در عین حال شامل ما سبق هم نمی شود.

۴) نکته مهم آن است که چراکه باید این مصاديق مفهوم در واقع هم قابل انحال باشند (چنانکه امام می فرمودند). آنچه برای پیدایش مفهوم انحالی لازم است، آن است که مفاهیم دیگری (حتی اگر در خارج وجود نداشته باشند) در تشکیل آن دخیل باشند.

۱. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۲۱۳

۲. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۲۱۳

- مقدمه نهم) اصل در مسئله

مرحوم آخوند ابتدا می فرمایند که در مسئله اصل لفظی نداریم و اصول عملیه هم در هر مورد دیگر متفاوت است، ایشان می نویسد:

«أنه لا أصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك وأصالة عدم ملاحظة الخصوصية مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم لا دليل على اعتبارها في تعين الموضوع له وأما ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبة فممنوع لمنع الغلبة أولاً ومنع نهوض حجة على الترجيح بها ثانياً. وأما الأصل العملي فيختلف في الموارد فأصالة البراءة في مثل أكرم كل عالم يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب كما أن قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء.»^۱

توضیح:

۱. اصل لفظی نداریم تا در صورت شک به آن اتکا کنیم. چراکه:
۲. اصل عدم ملاحظه خصوص متبیس، اولاً دلیلی بر حجیت آن نیست [چراکه این گونه اصول جاری می شوند برای فهم مراد و نه برای تعیین موضوع له] و ثانیاً با اصل عدم ملاحظه عموم (اعم از متبیس و منقضی عنده) معارض است.
۳. اما اگر بگویند: جایی که امر دائر مدار اشتراك معنوی و حقیقت و مجاز است، اصل ترجیح اشتراك معنوی (وضع برای اعم) بر حقیقت و مجاز (وضع برای متبیس) است چراکه مشترک معنوی بیشتر است، می گوییم:
۴. اولاً چنین غلبه ای نداریم و ثانیاً دلیلی نداریم که اگر غلبه ای هم موجود بود، به سبب آن می توان جانب مشترک معنوی را ترجیح داد.
۵. اما اصل عملی: درجایی مثل اینکه زید شنبه عالم بود و یکشنبه علمش را از دست داد و دوشنبه شارع فرمود: «اکرم العالم»، چون در اصل وجوب اکرام ما انقضی عنده العلم شک داریم، اصل، برائت است. ولی اگر قبل زید عالم بود و لازم الاقرام بود، حال شک داریم که آیا لازم الاقرام است یا نه؟، اصل عملی، استصحاب است.

اشکال مرحوم خویی:

مرحوم خویی درباره آنچه مرحوم آخوند مورد استصحاب بر می شمارد می نویسنده:
«و أما في موارد الشك في البقاء على ما سلكناه في باب الاستصحاب من عدم جريانه في الشبهات

۱. کفايةالأصول، ص ۴۵

الحكمية خلافاً للمشهور فالأمر أيضاً واضح، فان الاستصحاب فيها دائماً معارض باستصحاب عدم سعة المجعل، و بالتعارض يتسلط الاستصحابان لا محالة.

و أما على المسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فالاستصحاب لا يجري في المقام أيضاً، وذلك: لاختصاص جريانه بما إذا كان المفهوم فيه متعيناً و معلوماً من حيث السعة و الضيق، و كان الشك متتحققأً في سعة الحكم المجعل و ضيقه، كما لو شككتنا في بقاء حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال فالمرجع فيه هو استصحاب بقاء الحرمة إلى أن تغسل، أو لو شككتنا في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره، أو في بقاء نجاسة الماء المتمم كرآً بناء على نجاسة الماء القليل بالملaqueة فالمرجع في جميع ذلك هو استصحاب بقاء الحكم، و به يثبت سنته.

واما فيما لا يتعين مفهوم اللفظ و معناه، و هو المعبر عنه بالشبهة المفهومية فلا يجري الاستصحاب فيه، لا حكماً، و لا موضوعاً. أما الأول فلما ذكرناه في بحث الاستصحاب من اعتبار وحدة القضية المتيقنة مع المشكوك فيها موضوعاً و محمولاً في جريان الاستصحاب، ضرورة انه لا يصدق نقض اليقين بالشك مع اختلاف القضيتين موضوعاً أو محمولاً، و حيث أن في موارد الشبهات المفهومية لم يحرز الاتحاد بين القضيتين لا يمكن التمسك بالاستصحاب الحكمي، فإذا شك في بقاء وجوب صلاة العصر، أو الصوم بعد استئثار القرص و قبل ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس من جهة الشك في مفهوم المغرب و ان المراد به هو الاستئثار أو ذهاب الحمرة؟ فعلى الأول كان الموضوع وهو (جزء النهار) متنفياً، و على الثاني هو كان باقياً، و بما انا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الاتحاد بين القضيتين، و بدونه لا يمكن جريان الاستصحاب.

و أما الثاني و هو استصحاب بقاء الموضوع فلعدم الشك في انقلاب حادث زمانى ليحكم ببقاء المتيقن إذ مع قطع النظر عن وضع اللفظ و تردد مفهومه بين السعة و الضيق ليس لنا شك في أمر خارجي، فان استئثار القرص عن الأفق حسى معلوم لنا بالعيان، و ذهاب الحمرة غير متحقق كذلك، فما ذا يكون هو المستصحب.»^١

توضیح:

۱. استصحاب (در جایی که قبلًاً می‌دانستیم عالم بود چراکه علم داشت ولی الان نمی‌دانیم عالم است چون می-

دانیم علم ندارد) جاری نمی‌شود چراکه:

۲. اولًاً: ما گفته ایم استصحاب در شباهات حکمیه جاری نمی‌شود چراکه استصحاب همواره با

استصحاب عدم مجعل معارض است (از طرفی می‌دانم حکم برای عالم وضع شد ولی نمی‌دانم در

غیر متلبس باقی است یا نه؟ استصحاب می‌کنم بقاء حکم را. و از طرفی می‌دانم در ازل حکمی

برای غیر متلبس نبود، شک دارم حکمی جعل شد یا نه؟ استصحاب می‌کنم عدم جعل به نحو وسیع

(را).

۳. ثانیاً: (بنابر مشرب مشهور که استصحاب را در شباهات حکمیه جاری می‌دانند) استصحاب مربوط به

جایی است که مفهوم شیء (مثلاً عالم) متعین باشد و شک صرفاً به نحوه جعل شارع بر گردد. (مثلاً

می‌دانیم حائض یعنی چه ولی نمی‌دانیم آیا حرمت همبستری مربوط به قبل از غسل است یا بعد از

غسل را هم شامل می‌شود. در این صورت استصحاب بقاء حرمت می‌کنیم) پس در جایی که معنای

عالی را نمی‌دانیم، نمی‌توانیم استصحاب کنیم، نه استصحاب حکمی و نه استصحاب موضوعی:

۴. استصحاب حکمی نمی‌توان کرد چراکه: در استصحاب باید موضوع و محمول قضیه متبینه و قضیه مشکوکه

واحد باشند در حالیکه در مانحن فیه چنین نیست. یعنی دو قضیه «اکرام العالم المتلبس بالعلم واجب یقیناً» و

«اکرام العالم الذى انقضى عنه العلم واجب مشکوكاً» دارای موضوع واحدی نیستند.

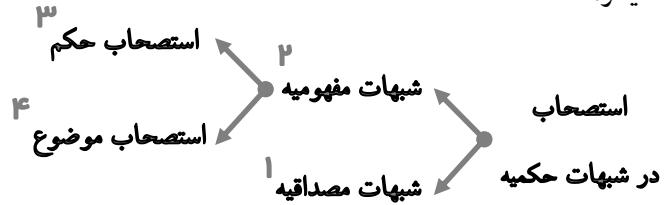
۵. استصحاب موضوعی هم جاری نیست چراکه: می‌دانیم زید بود و الان هم زید هست، آنچه نمی‌دانیم میزان

صدق مفهوم است (که آیا به اندازه ای وسیع است که امروز - که زید علم ندارد - هم شامل زید بشود و یا

وسیع نیست) پس در موضوع شک نداریم تا آن را استصحاب کنیم و در مفهوم، شک داریم و نمی‌توانیم آن

را استصحاب کنیم.

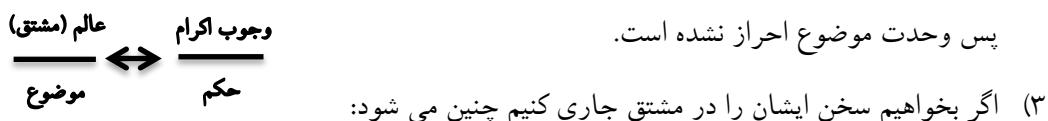
۶. به عبارت دیگر:



مرحوم خویی می فرماید:

- ۱ | مثل جایی که مفهوم، معلوم است (می دانیم حیض به چه معنی است / می دانیم تغییر به چه معنی است) ولی نمی دانیم حکم در چه میزانی باقی است؟ (آیا قبل از غسل هم حرمت هم بستری باقی است؟ آیا بعد از زوال تغییر هم نجاست باقی است؟) در اینجا، استصحاب بقاء حکم جاری است.
- ۲ | مثل جایی که مفهوم نامعلوم است (نمی دانیم مغرب به چه معنی است: آیا به معنی استتار قرص است و یا به معنی ذهاب الحمرة المشرقية؛ در اینجا نه می توان استصحاب بقاء حکم کرد و نه استصحاب بقاء موضوع چراکه:
- ۳ | استصحاب بقاء حکم نمی توان کرد؛ چراکه: حکم عبارت است از «وجوب صلاة در روز (از ظهر تا مغرب)» و موضوع عبارت است از روز. حال در این صورت اگر معنای مغرب، «استتار قرص» است، حکم باقی نیست چراکه موضوع باقی نیست و اگر معنای مغرب – بعد از استتار و قبل از ذهاب حمره –، «ذهاب حمره» است، حکم باقی است؛ چراکه موضوع باقی است. به عبارت دیگر قضیه متینه آن است: نماز در ساعت «۶» (روز بود) واجب بود و قضیه مشکوکه آن است: آیا نماز در ساعت «۷» (نمی دانم روز است یا نه؟) واجب است؟ پس نمی توانیم بگوییم این دو قضیه دارای موضوع واحد هستند. چراکه نمی دانیم روز به چه معنی است و لذا نمی دانیم آیا ساعت ۶ و ساعت ۷ هر دو مصدق روز هستند.
- ۴ | استصحاب بقاء موضوع جاری نیست؛ چراکه ما در موضوع یعنی ساعت «۷» شک نداریم تا آن را استصحاب کنیم.
- ما می گوییم:
- ۱) توجه شود که مراد مرحوم خویی از استصحاب بقاء موضوع (شماره ۴) چیست؟
ایشان می گویند : در « $\frac{\text{حکم}}{\text{وجوب صلاة}} \leftrightarrow \frac{\text{موضوع}}{\text{روز}}$ » موضوع قابل انحلال است به ذات لحظات (ساعت ۶ و ۷ و ...) و صفت روز بودن.
- اصلی که بتواند صفت روز بودن را ثابت کند وجود ندارد چراکه این اصل در حقیقت می خواهد معنای «روز» را مشخص کندو گفتیم – چنانکه مرحوم آخوند هم اشاره کردند – که اصلی که معنای مشتق را بخواهد معلوم کند وجود ندارد. و اصلی که بخواهد ذات لحظات را معلوم کند، به کار نمی آید چراکه ذات لحظات، مشکوک فیه نیست.
- ۲) اما استصحاب بقاء حکم جاری نیست چراکه: آنچه سابقاً واجب بود «وجوب صلاة در ساعت شش بود به وصف

روز بودن» و آنچه الان مشکوک است «وجود صلوٰۃ در ساعت ۷ است که وصف روز بودن آن معلوم نیست»



در حالیکه نمی دانیم آیا عالم به معنای متلبس است و یا اعم است، پس نمی دانیم آیا زید که تا دیروز علم داشت، امروز هم عالم است یا نه؟

استصحاب حکم جاری نیست: چراکه آنچه متین است وجود اکرام زیدی است که متبیس است و آنچه مشکوک است وجوب اکرام زیدی است که متبیس نیست. پس موضوع واحد نیست.

استصحاب موضوع جاری نیست: چراکه در بقاء عالم نمی توانیم اصل جاری کنیم چون جریان اصل در تعیین معنی جاری نیست و هم چنین در بقاء زید هم شک نداریم تا آن را استصحاب کنیم.

۴) برحی بزرگان به مرحوم خویی جواب داده اند:

«المستحب هو الحكم الجزئي الذي هو نتيجة انحلال حكم العام أو المطلق إلى أحكام متعددة بعد الأفراد، فـ«زيد» المتليس بالعلم يجب إكرامه، وإذا زال علمه يتحمل بقاء وجوب إكرامه، والاستصحاب يقتضي بقاءه ومن الواضح أن زوال العلم عنه لا يوجب إنفاء الموضوع، وقد حقق في باب الاستصحاب أن المرجع في بقاء الموضوع ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة هو العرف، وعليه فلا مجال للابيراد المذكور. هذا».¹

توضیح:

۱. استصحاب نه در حکم کلی است و نه در موضوع؛ بلکه استصحاب در حکم جزئی است. [اگر استصحاب در حکم کلی بود، موضوع عالم بود ولی اگر استصحاب در حکم جزئی باشد موضوع زید است، یعنی وجوب اکرام زید هم حکمی است که ما به آن یقین داریم چراکه حکم کلی منحل می شود]
 ۲. یعنی درباره «زید» می گوییم این فرد سابقاً واجب الاقرام بود و الان کما کان ...
 ۳. ملاک در بقاء موضوع هم فهم عرفی است و چون عرف، زید را باقی می داند و تغییر را در حالات و عوارض، به شمار می آورد، مشکلی، برای چریان استصحاب نیست.

ما می گوییم :

در این باره باید به یک نکته توجه داشت: اینکه گفته شده است که:

حکم کلی — وجوب اکرام / حکم جزئی — وجوب اکرام

موضوع حکم کلی — عالم / موضوع حکم جزئی — زید

«ولذا در جریان استصحاب حکم جزئی، احتیاجی به بحث از توسعه و ضيق معنای عالم نداریم»، در صورتی کامل است که موضوع حکم جزئی، زید باشد. در حالیکه موضوع حکم جزئی «هذا العالم» است. یعنی به نوعی معنای عالم — به نحو حیثیت تقيیدیه — در موضوع حکم جزئی دخیل است. (به عبارت دیگر موضوع حکم جزئی، زید نیست بلکه هذا العالم است)

(۵) برخی دیگر از بزرگان خواسته اند استصحاب بقاء موضوع را در ما نحن فیه جاری بدانند. استصحاب بقاء

موضوع در بیان اصل عملی در تبیین معنی است. ایشان می نویسند:

«بل هناك شق ثالث، وهو جريان استصحاب انطباق المفهوم على الموجود الخارجي. بل هو الذى يقصد استصحابه، فإن المقصود استصحاب عالمية هذا الشخص، فإنها كانت ثابتة له قبل الانقضاض، فمع الشك فيها بعد الانقضاض تستصحب. وبعبارة أوضح: يستصحب كون هذا الشخص عالماً و اتصفه بالعالمية لليقين السابق و الشك اللاحق، ولا محظوظ فيه مما ذكر أصلاً كما لا يخفى، فيثبت له الحكم ل تمامية الموضوع تعبداً»^۱

توضیح :

می گوییم زید عالم بود، شک داریم الان هم عالم هست یا نه؟ استصحاب می کنیم و می گوییم کما کان زید، عالم است. [به عبارت دیگر: اینکه مرحوم خویی - مرحوم آخوند - می گویند برای شناخت معنی نمی توان اصل جاری کرد، در مورد اصل لفظی است. اما جریان اصل عملی در حوزه موضوع امکان دارد. تفاوت این دو اصل در این است که اصل لفظی اگر جاری می گردید در شناخت معنی عالم - به طور کلی - جاری می شد. ولی اصل عملی در شناخت معنی عالم جاری نمی شود بلکه در «عالیمت زید» جاری می شود.]

(۶) اما این استصحاب موضوع، با مشکل موواجه است چراکه:

«نعم، هذا غير تمام من جهة أخرى، وهي ان خصوصية التلبس لو كانت مأخوذة في الموضوع له كانت مقومة للصدق والانطباق و دخلة في موضوعه، بحيث إذا انتفت ينتفي الانطباق و الاتصال لانتفاء موضوعه، فمع الشك في دخالة هذه الخصوصية في الموضوع له لفظ المشق، يحصل الشك عند انتفائه في بقاء معرض الانطباق، فلا يصح استصحاب الانطباق لعدم العلم ببقاء موضوعه، فلا يحرز انه إبقاء للحالة السابقة، بل يمكن ان يكون إسراء للمستصحب من موضوع إلى آخر»^۲

۱. منتظر الاصول، ج ۱ ص ۲۴۵

۲. همان

توضیح :

۱. جایی می توانیم بگوییم «زید عالم بود و الان زید عالم هست» که موضوع هر دو قضیه صرفاً «زید» باشد در حالیکه اگر گفتیم «زید متلبس به مبدأ» موضوع است نمی توانیم دو قضیه را دارای موضوع واحد بدانیم؛ چراکه «زید متلبس به مبدأ عالم بود» و «زید منقضی عنه المبدأ عالم است»، موضوع واحدی ندارند.

۲. حتی اگر شک کنیم که آیا «تبلس» داخل در موضوع اخذ شده است یا نه؟ شک داریم که آیا «معروض الانطباق» یعنی موضوع، باقی است یا نه؟

(۷) ما حصل اشکال آن است که:

مدعی: استصحاب بقاء عالمیت زید
اشکال: «زید متلبس به علم عالم بود»، «زید غیر متلبس به علم آیا عالم است؟»
إن قلت: ما که نمی دانیم آیا مشتق حقیقت در متلبس است یا اعم؟ پس از کجا به قاطعیت می گویید: «تعیید به تلبس» داخل در موضوع است؟

قلت: قطعاً حين تلبس، زید عالم بود ولی همینکه شک داشته باشیم که آیا تلبس قید است برای موضوع (در صورتی که وضع برای متلبس باشد) و یا قید نیست (در صورتی که وضع برای اعم باشد)، باعث می شود که شک داشته باشیم که آیا موضوع باقی است یا نه؟

(۸) اما این اشکال باطل است چراکه: «تردید در قید بودن یک چیز در موضوع» در همه استصحاب ها موجود است. و اگر چنین تردیدی در کار نباشد، اصلاً شکی در بقاء حکم پدید نمی آید. و لذا تغییر حالات موضوع (که احتمال دارد قید موضوع باشند)، اگر به گونه ای نباشد که وحدت عرفی موضوع را زائل کنند، مانع جریان استصحاب نمی شود. پس:

(۹) استصحاب - به عنوان اصل عملی - در فهم معنای موضوع حکم جزئی، قابل جریان است.
حکم کلی — وجوب اکرام / حکم جزئی — وجوب اکرام } استصحاب: کان زید عالماً و الان کما کان
موضوع حکم کلی — عالم / موضوع حکم جزئی — هذا العالم } حکم: عالمیت / موضوع: زید
اما این استصحاب معنای واژه عالم را معلوم نمی کند. بلکه به سبب آنکه دارای اثر شرعی است، صرفاً اکرام زید - بعد از انقضاء مبدء - واجب می کند.

اشکال دیگر :

بر قسمت اول کلام مرحوم آخوند اشکال شده است که :

گاهی عموم و اطلاق، «لحاظی» هستند یعنی واضح در مقام وضع معنای عام را با قید عمومیت لحاظ کرده است و یا در مقام تکلم اطلاق را لحاظ کرده است (مثلاً گفته اعتق رقبه مطلق) و گاهی «لا لحاظی» هستند. در نوع دوم، عموم و اطلاق از مقدمات حکمت فهمیده می‌شوند (مثلاً می‌گوییم شارع گفت اکرم العالم و قیدی نیاورد. پس همه عالم‌ها بدون هیچ قیدی، مدد نظر هستند).

در نوع اول، لازم است که متكلّم، عموم را لحاظ کند. و لذا «اصل عدم لحاظ عموم» قابل فرض است ولی در نوع دوم، لازم نیست، عموم لحاظ شود تا با «اصل عدم لحاظ عموم» بخواهیم آن را نفی کنیم.

پس «اصل عدم لحاظ خصوص» و «اصل عدم لحاظ عموم»، خصوص و عموم لحاظی را نفی می‌کنند ولی عموم لا لحاظی به قوت خود باقی است و «عدم تلبیس به مبدء» به وسیله مقدمات حکمت قابل اثبات است به عبارت دیگر: در جایی که عموم لا لحاظی است، اصل عدم لحاظ خصوص، لحاظ خصوص را نفی می‌کند ولی عموم دارای لحاظ نیست تا بخواهیم در آن اصل جاری کنیم. پس عموم ثابت می‌شود. [تقریرات سیدنا الاستاذ آیت الله محقق داماد].

إن قلت: اصل عدم لحاظ خصوص، أَكْرَبُ بخواهد عموم لا لحاظي را ثابت كند، مثبت است.

قلت: اصل مذكور، اصل عقلي است و لذا مثبتات آنها حجت است.

سیدنا الاستاذ - پس از اینکه بیان مرحوم آخوند در تعارض اصل‌ها را رد کرده - خود جریان «اصل عدم لحاظ خصوص» را به بیان دیگری باطل می‌کند. بیان ایشان با بیان منتقی الاصول هم سان است.

«فِي نَفِي أَصَالَةِ عَدْمِ مَلَاحَظَةِ الْخَصُوصِيَّةِ يَقَالُ: إِنَّ جَرِيَانَ الْأَصْلِ يَتَوقَّفُ عَلَى... أَوْلًا: عَلَى كُونِ الْحُكْمِ الْمَرْدُدِ مَوْضِعَهِ انْحِلَالِيَا بِلَحَاظِ قِيدِ الْمُشْكُوكِ، كَالْوُجُوبِ الْمُتَعَلِّقِ بِالْمَرْكَبِ، إِمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ انْحِلَالِيَا كِإِمْضَاءِ الْمُعَالَمَةِ الْمَرْدُدَةِ بَيْنَ كُوْنِهَا مَطْلُقَ الْبَيْعِ أَوْ الْبَيْعِ الْخَاصِّ، فَإِنْ إِمْضَاءَ الْبَيْعِ الْخَاصِّ لَا يَنْحُلُ إِلَى إِمْضَاءِ ذَاتِ الْبَيْعِ وَ إِمْضَاءِ الْخَصُوصِيَّةِ كَمَا يَكُونُ هَنَاكَ قَدْرٌ مُتَيَّقِّنٌ.

و ثانیاً: عَلَى كُونِ التَّرَدُّدِ بِالْإِطْلَاقِ وَ التَّقْيِيدِ كَالتَّرَدُّدِ بَيْنِ الْعَالَمِ وَ الْعَالَمِ الْعَادِلِ. إِمَّا إِذَا كَانَ التَّرَدُّدُ بِالتَّبَيِّنِ نَظِيرٌ زِيدٌ وَ الإِنْسَانُ، لَأَنَّ زِيدَ لَيْسَ عَبَارَةً عَنْ كُلِّيٍّ وَ إِضَافَةً، فَلَا يَجْرِي الْأَصْلُ أَيْضًا لِعَدْمِ الْقَدْرِ الْمُتَيَّقِّنِ. وَ الْوَضْعُ لِلْمُتَلَبِّسِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مَا يَقْبِلُ الْانْحِلَالَ أَوْلًا فَهُوَ كَإِمْضَاءِ، وَ الْأَعْمَ وَ الْمُتَلَبِّسِ مُتَبَاينَ مَفْهُومًا وَ لَيْسَ النَّسْبَةُ هِيَ الْأَقْلُ وَ الْأَكْثَرُ فَلَاحِظُ.»^۱

۱. منتقی الاصول ج ۱ ص ۳۴۶

توضیح :

۱. برای اینکه در جایی اصل جاری شود ۲ ویژگی باید موجود باشد:
 ۲. اول آنکه: حکم موضوع مقید، باید منحل شود به دو حکم: حکم موضوع + حکم قید؛ مثلاً حرمت بیع ربوی در مکیل قابل انحلال است به حرمت بیع ربوی مطلقاً + حرمت بیع ربوی در مکیل و لذا اگر در موضوعیت «بیع ربوی مکیل» برای حکم (حرمت) شک کردیم، اصل عدم قید، (مکیل بودن) را نفی می‌کند.

ولی اگر موضوع قابل انحلال نیست مثلاً اگر شک کردیم که آیا «بیع وقت نداء» منهی عنه است یا مطلق بیع، نمی توانیم بگوییم دو حکم داریم: حرمت بیع مطلقاً + حرمت بیع وقت نداء، چراکه حرمت بیع مطلق قطعاً باطل است و لذا در اینجا «اصل عدم ملاحظه وقت نداء» قابل جریان نیست. به عبارت دیگر در جایی که حکم قابل انحلال نیست، در حقیقت ما در «وجود قید» شک نداریم بلکه شک داریم که یا حکم در مجموع مقید هست و یا اصلاً نه در مطلق و نه در مقید نیست (یا بیع وقت نداء حرام است یا اصلاً حرام نیست).

۳. دومین شرط آنکه: لفظی که موضوع مقید را بیان می‌کند، مرکب باشد.
 ۴. مثلاً گفته شده باشد «حرمت بیع ربوی در مکیل» که «بیع ربوی در مکیل» مرکب از «ربوی + مکیل» است ولی اگر موضوع (اگرچه فی الواقع مرکب است) واحد باشد، (مثلاً شک داریم مطلق انسان‌ها لازم الکرام هستند یا زید - انسان مقید به زیدیت -) در این صورت اگرچه فی الواقع حکم می‌تواند به اکرام زیدیت + اکرام انسان، منحل شود ولی لفظی که در لسان شارع به کار رفته است مرکب نیست و لذا جریان «اصل عدم لحاظ خصوص زید» معنی ندارد.

۴. [در مانحن فيه اوّلاً لفظی که مورد شک است، واحد است (مشتق) و ثانياً حکم آن (وضع) قابل انحلال نیست
[وضع ذات + وضع متلبس)]

ما می‌گوییم :

- ۱) اولاً درباره شرط دوم گفتنی است که: اگر این شرط برای جریان اصل در مقام وضع است، سخن باطلی است چراکه ما به وسیله اصل «عدم ملاحظه معنای خصوص» را ثابت می‌کنیم و به وسیله این اصل می‌گوییم شارع موضوع را که لحاظ کرده است - بدون اینکه بخواهیم ثابت کنیم با چه لفظی بیان شده است - مطلق است.

و اگر این شرط برای جریان اصل در مقام وضع است، «اصل عدم لحاظ خصوص» مربوط به قبل از وضع برای لفظ است و اصلاً^۱ می‌خواهیم بینیم لفظ واحد – با فرض اینکه واحد است – برای چه معنای لحاظ شده ای، وضع شده است.

پس شرط دوم بالکل شرط باطلی است.

۲) ثانیاً: درباره شرط اول گفتنی است:

این شرط اگرچه درست است ولی این شرط، اگر موجود نباشد، ما شک در وجود قید نداریم، پس این شرط، شرط «شک در اصل حکم در موضوع مقید» است و نه شرط جریان «اصل عدم قید»، ضمن اینکه ما نحن فيه از این قبیل نیست چراکه ما در حقیقت شک داریم که وضع به «معنای عالم» تعلق گرفته و یا به «معنای عالم در حال تلبس» پس شرط مذکور در ما نحن فيه موجود است.

۳) ثالثاً: – در جواب به فرمایش سیدنا الاستاذ – :

چون استعمال مشتق در ما سیتبس مجاز است، قطعاً «متلبس و ما انقضی» لحاظ شده اند. پس معنای عام (متلبس و ما انقضی) دارای اطلاق و عموم لحاظی هستند و نه لا لحاظی.



ادله «وضع برای اعم از متلبس و ما انقضی عنہ المبدء»

مرحوم سید مجاهد به ادله این گروه اشاره کرده است. ایشان می نویسد:

► یک)

«لاؤلین وجوه الأول أنه قول الأكثرون وهو حجة أماً أنه قول الأكثرون فقد عرفته وأماً أنه حجة فلإفادته الظن و

الأصل فيه الحجية.»^۱

توضیح :

۱. قول به اعم، قول اکثر است و قول اکثر حجت است.

۲. اینکه قول اکثر است را شناختی و اینکه قول اکثر حجت است به این جهت است که قول اکثر، باعث پیدایش ظن می شود و هرچه چنین است، اصل در آن حجیت است.

ما می گوییم :

۱) مراد از اکثر را مرحوم سید مجاهد در عبارتی دیگر معلوم کرده است:

«و أما عدم دلالته على زمان الحال [ظاهرها همان حال تلبس مراد است] بالقديمة [كه از جزئیت، سهل القبول تر است] فهو اختيار العالمة في التهذيب والمبادى والنهاية والسيد عميد الدين في المنية والشهيد في الذكرى والحق الثاني في جامع المقاصد والفضل البهائي في الزبدة وحكى عن ابن سينا ومن تبعه من الحكماء وعبد القاهر والشافعى وتابعيه وأبى على وأبى هاشم فى أحد النقلين وعزاه السيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في ظاهر الروضة والتمهيد وغيرهما إلى أصحابنا الإمامية وعزاه أيضا إلى المعتزلة وفي المبادى للعلامة أنه مذهب أكثر المحققين وفي المطول أنه مذهب الأكثرين.»^۲

۲) اما گروه مقابل را، سید مجاهد چنین معرفی می کند:

«و ذهب البيضاوى فى المنهاج إلى دلالته على الحال وأنه لو أطلق على الذات المتصفة بالمبدأ فى الزمن الماضى كان مجازا و هو المحكمى عن الرازى و الحنفية.»^۳

► دو) دعوى جماعة اجمع الامامية و الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة.

ما می گوییم :

۱. مفاتیح الأصول، ص ۱۵

۲. مفاتیح الأصول، ص ۱۴

۳. مفاتیح الأصول، ص ۱۴

اجماع مورد ادعا، کلامی است که سید مجاهد قبل از این عبارت، نقل کرده است و اشاره کرده که سید عمید الدین (خواهر زاده علامه حلی) در منیةالبیب^۱ و شهید ثانی در شرح لمعه و در تمهید القواعد این مطلب را به «اصحابنا الامامية» نسبت داده اند.

▶ سه)

«صحّة تقسيم الضارب إلى المتصف بالضرب في الحال والماضي فتقول ضاربو ولدي على قسمين منهم من هو مشغول بالضرب ومنهم من انقضى عنه الضرب وكذا تقول مضروب ولدي ومعلم أولادي و نحو ذلك و صحّة التقسيم دليل الاشتراك المعنوي»^۲

▶ چهار)

«صحّة تقدير نحو الضارب بالقيدين فيقال ضارب أمس و ضارب الآن و هو أيضا دليلا و لا يقدح قولهم ضارب غالبا لقيام القاطع على كونه مجازا»^۳

۱. بنابر آنچه مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی در الذریعة، ج ۳ ص ۲۰۸ نوشته سید عمید الدین و سید ضیاء الدین دو برادر بوده اند و فرزندان مجد الدین ابی الغوارس محمد بن علی ابن الاعرج الحسینی الحلی بوده اند. این دو برادر خواهر زادگان علامه حلی هستند و هر یک نیز شرحی جداگانه بر تهذیب الاصول علامه حلی نوشته اند. سید عمید الدین که نامش عبدالمطلب بوده، برادر بزرگتر است و سید ضیاء الدین که نامش عبدالله بوده، برادر کوچکتر بوده است. مرحوم شهید اول نیز کتابی با نام «جامع البین من فوائد الشرحين» نوشته که جمع بین دو شرح آن دو برادر بوده است بنابر آنچه شهید نگاشته عمید الدین در سال ۶۸۱ به دنیا آمده و در سال ۷۵۴ وفات یافته است وی کتاب را در زمان حیات علامه حلی نوشته است. نکته حائز اهمیت آن است که «منیةالبیب» بنابر نوشته مرحوم آقا بزرگ متعلق به سید ضیاء الدین است و نام شرح سید عمید الدین در الذریعة مورد اشاره قرار نگرفته است در حالیکه سید مجاهد می نویسد: «و السید عمید الدین فى منیته»

۲. مفاتیح الأصول، ص ۱۵

۳. مفاتیح الأصول، ص ۱۵

تکمیل:

دومین شرطی که منطقی الاصول برای جریان اصل قرار داده است آن است که:

بین دو طرف شک، عرفًا رابطه اطلاق و تقييد باشد (مثل عالم و عالم عادل) ولی اگر بین دو طرف شک، عرفًا تباين برقرار باشد، نمی توان اصل عدم قید را جاری کرد چراکه قدر متيقن - که پس از جریان اصل به آن اكتفا می کنيم - وجود ندارد.

ما می گویيم:

بين اعم و متلبس، اطلاق و تقييد برقرار است چراکه:

اعم عبارت است از «هر چه در آن از آنات متلبس شده باشد» و متلبس عبارت است از «هرچه در آنی از آنات متلبس شده باشد و اين تلبس هنوز باقی باشد»

► پنج)

«أن نحو الضارب استعمل فيمن انقضى عنه المبدأ و في من لم ينقض عنه و كان متلبسا به و الأصل في النظر

المستعمل في معنيين يكون بينهما مفهوم كلّي قريب أن يكون حقيقة فيه.»^۱

توضیح :

۱. ضارب هم در متلبس و هم در ما انقضى استعمال می شود.
۲. اصل در لفظی که در دو معنای استعمال می شود (که مفهومی کلّی - که نزدیک به هر دو است و نه مثل مفهوم شيء - جامع بین آنها باشد)، آن است که لفظ حقیقت در معنای کلّی باشد.

► شش)

«أن جماعة كالعلامة والسيد عميد الدين والبيضاوى والعبرى ادعوا إجماع التحاة على إطلاق اسم الفاعل على المشتق

الذى يطلق باعتبار الماضى وليس ذلك إلا باعتبار كونه حقيقة إذ يبعد عادة الاتفاق على الإطلاق المجازى.»^۲

توضیح :

۱. بزرگانی ادعا کرده اند بر اینکه:
اگر به اعتبار زمان گذشته، بر کسی مشتق اطلاق شد (مثالاً به اعتبار اینکه زید دیروز زده است: اگر به زید

۱. مفاتیح الأصول، ص ۱۵

۲. مفاتیح الأصول، ص ۱۵

ضارب گفته شد)، نحویون به چنین مشتقی اسم فاعل می گویند یعنی این ضارب را اسم فاعل می دانند.

۲. حال اگر ضارب در چنین جایی مجازاً استعمال شده باشد، آیا اجماع بر اینکه اسم فاعل است حاصل می شد؟

پس معلوم می شود این اطلاق حقیقی است.

▶ هفت)

«السابع أن المشتق لو كان حقيقة في الذات المتبسة في المبدأ في الحال لكن إطلاق المؤمن على النائم و الغافل

مجازاً لعدم تلبسهما بالإيمان حالة النوم و الغفلة لأنه إما عبارة عن العمل الصالح أو عن التصديق أو عنهما و على

أى تقدير فهو ممتنع التتحقق حالة النوم و الغفلة و التالى باطل للإجماع على أن المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا

بنومه و غفلته و يجرى عليه أحکام المؤمنين و هو نائم و غافل»^۱

▶ هشت)

«الثامن أنه لو كان المشتق موضوعاً للذات المتبسة بالمبدأ في الحال للزم أن لا يصدق المتكلم و المخبر حقيقة و

اللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أن المبدأ في المثالين مما لم يمكن وجوده و استقراره في آن لأن الكلام و

الخبر اسم لمجموع الحروف المتواالية و هي مما لم يمكن اجتماعها في آن فإنها تنقض شيئاً فشيئاً فقبل حصولها لم

يتحقق المبدأ و بعده قد انقضى»^۲

▶ نه)

«التاسع أن المشتق لو كان حقيقة في الحال لما جاز الاستدلال بنحو عموم الزانية و الزانى و السارق و السارقة

على وجوب حد الزانى و السارق الذين يتحقق منها الزنا و السرقة بعد زمن الخطاب و التالى باطل فالمقدم

مثله».»^۳

▶ ده)

«العاشر أن المعنى الأعم مما يشتد الحاجة إلى التعبير عنه فيلزم أن يكون بإزائه لفظ موضوع و ليس إلا محل البحث.»^۴

مرحوم سید مجاهد به دلیل دیگری هم اشاره کرده که روایاتی است که سنداً و دلالة آن ها را قابل قبول ندانسته است.

۱. مفاتیح الأصول، ص ۱۶

۲. مفاتیح الأصول، ص ۱۶

۳. مفاتیح الأصول، ص ۱۷

۴. مفاتیح الأصول، ص ۱۸

ما می گوییم :

۱) ادله مذکور را از آن جهت مورد اشاره قرار دادیم که بزرگانی از اصولیون به آنها تمسک کرد هاند، چنانکه نقل شد، قول اکثر قدما بر این امر مستقر بوده است.

۲) مرحوم آخوند - و به تبع ایشان، حضرت امام و بزرگان دیگر - به سه دلیل دیگر برای اعمی ها اشاره کرده اند و از آنها جواب داده اند.

► تبادر

ما می گوییم :

مرحوم آخوند به این دلیل اشاره کرده و آن را رد کرده و می نویسد:

«و قد عرفت أن المتبادر هو خصوص حال التلبس»^۱

همین مطلب مورد اشاره امام خمینی نیز واقع شده است:

«منها: دعوى التبادر فى مثل «المقتول» و «المضروب»، حتى التجأ بعض الأعاظم إلى إخراج اسم المفعول عن محظّ النزاع، قائلاً: إنَّ اسم المفعول موضوع لمن وقع عليه الحدث، و هو أمر لا يعقل فيه الانقضاء و فيه: منع التبادر، و إنما استعمال «المضروب» و «المقتول» و أمثالهما بلحاظ حال التلبس، و إلا فالضاربة و المضروبة متضادان عرفاً، فلا فرق بينهما. مع أنَّ لقاتل أن يعارضه، و يقول: إن اسم الفاعل وضع لمن صدر منه الضرب، و هو أمر لا يعقل فيه الانقضاء.»^۲

توضیح :

۱. قائلین به اعم گفته اند: دلیل ما تبادر معنای اعم در مثل مضروب و مقتول است (که بر منقضی هم حقیقت صدق می کنند)

۲. ولذا برخی [مرحوم نائینی در اجود التقریرات، ج ۱ ص ۸۳] برای فرار از این اشکال گفته بودند: اصلاً بحث از «وضع در مشتق» مربوط به اسم مفعول نیست چراکه اسم مفعول وضع شده برای کسیکه حدث (مبده) بر او واقع شده است و در چنین فرضی اصلاً انقضاء معنی ندارد چراکه اگر یک لحظه هم مبدء در کسی واقع شد، «من وقع عليه الحدث» بر او صدق می کند و الى الأبد متلبس است]

۳. امام می فرمایند: تبادر را قبول نداریم و اما در مثل مضروب و مقتول:

۱. کفایةالأصول ص ۴۸

۲. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۲۱۵

۴. اطلاق مقتول بر کسیکه دیروز به قتل رسیده، به لحاظ حال تلبیس است [به عبارت دیگر: مقتول یعنی کسیکه

دیروز به قتل رسید] چراکه:

۵. عرف ضارب و مضروب را متضایف می داند [یعنی ضارب بدون مضروب و مضروب بدون ضارب پدید نمی آید] و لذا اگر امروز ضارب نداریم - چرا که اسم فاعل برای متلبس وضع شده - ، امروز، مضروب هم نداریم. [نه اینکه بگوییم کسیکه دیروز کتک خورده، امروز حقیقته مضروب است در حالیکه امروز حقیقته ضارب نداریم].

۶. ضمن اینکه اگر شما مفعول را به «من وقع عليه الحدث» گرفتید و گفتید انقضایه در این مورد معنی ندارد. ممکن است کسی بگوید اسم فاعل هم وضع شده برای «من صدر عنده الفعل» و لذا کسی که دیروز فعلی را انجام داد، الى الابد «من صدر منه الفعل» است.

ما می گوییم :

تکیه امام بر تضایف عرفی، به آن جهت است که وضع امری عرفی است و اگر ایشان تضایف عقلی را مطرح می کردند، ممکن بود کسی بگوید در نظر عرف تضایف نیست و ملاک در وضع نظر عرف است.

► دوازده)

مرحوم آخوند می فرماید: در جایی که فرد دیروز کتک خورده است، صحیح نیست که بگوییم: «او مضروب نیست» و عدم صحت سلب علامت حقیقت است.

ایشان جواب می دهد:

«و فيه أنَّ عدم صحة السَّلْبُ فِي مُثْلِهِمَا إِنَّمَا هُوَ لِأَجْلِ أَنَّهُ أَرِيدُ مِنَ الْمُبْدَا مَعْنَى يَكُونُ التَّلْبِيسُ بِاقِيَا فِي الْحَالِ، لَا مَا كَانَ مَنْقُضِيَا، كَمَا يَكُونُ الْأَمْرُ فِي مُثْلِ مُقْتُولٍ كَذَلِكَ جَزْمًا، وَ قَدْ عَرَفْتُ فِي بَعْضِ الْمَقْدَمَاتِ أَنَّ التَّصْرِيفَ فِي الْمُبْدَا لَا يُوجِبُ التَّصْرِيفَ فِي الْمُشْتَقَّ بِمَا هُوَ مَشْتَقٌ، كَمَا هُوَ مَحْلُ النَّفْضِ وَ الإِبْرَامِ وَ مُوْرَدُ الْبَحْثِ وَ الْكَلَامِ. وَ إِنَّمَا لَوْ أَرِيدَ مِنْهُ نَفْسٌ مَا وَقَعَ عَلَى الذَّاتِ مَمَّا صَدَرَ عَنِ الْفَاعِلِ، فَإِنَّمَا لَا يَصْحَّ السَّلْبُ لَوْ كَانَ بِلِحَاظَ حَالِ التَّلْبِيسِ الْوَقْعُ كَمَا عَرَفْتُ، لَا بِلِحَاظِ الْحَالِ أَيْضًا، لِوضْحِ صَحَّةِ أَنَّ يَقَالُ: أَنَّهُ لَيْسَ بِمَضْرُوبٍ الْآنَ، بَلْ كَانَ.»^۱

توضیح :

۱. در مقدمات سابق گفتیم، مبدئی که در مشتق قرار می‌گیرد گاه فعلیت است و گاه شائینت و ... و گفتیم اینکه مبدء به انحصار مختلف در مشتق اخذ شود، دخالتی در بحث ما ایجاد نمی‌کند.

۲. معنای مبدء هم ممکن است حقیقتی باشد و ممکن است مجازی باشد.

[مثلاً اگر کشتن به صورت مجازی به معنای زدن زیاد به کار رفت (در جایی که می‌گوییم زید عمرو را کشت در حالیکه خیلی کتک زده است) در این صورت اگر از آن مبدء، مشتق ساخته شد و در متلبس استعمال شد، مبدء

مجازی است ولی هیأت در معنای حقیقی استعمال شده است]

۳. امروز مضروب را اگر بر کسی که قبل از خورده است، اطلاق کردیم، در صورتی این استعمال حقیقی است که مبدء را از معنای « فعلیت ضرب » خارج کرده و مجازاً در معنایی استعمال کنیم که فرد کتک خورده، امروز هم به آن متلبس است (مثلاً ضرب = وقوع الضرب في آنا من الآنات)

۴. اما اگر مبدء را از معنای حقیقی خارج نکرده باشیم ، تنها به شرطی به چنین فردی می توانیم بگوییم مضروب که مرادمان «من کان مضروباً أمس» باشد [لحظ حال تلبس] و نه به لحظ حال تکلم [کسیکه الآن مضروب است].

و لذا با لحظ حال تلبس، سلب صحیح نیست ولی به لحظ حال تکلم، سلب صحیح است و می توان گفت این فرد الآن مضروب نیست بلکه قبل مضروب بوده است.

➤ سیزده

حضرت امام ، به دلیلی دیگر برای اعمی ها اشاره کرده و از آن پاسخ می دهند؛ این دلیل در کلمات سید مجاهد [مفایح الاصول، ص ۱۷] هم مطرح است:

«و منها: التمسك بنحو قوله تعالى: الزانية و الزانى فاجلدوا...إلخ و السارق و السارقة فاقطعوا... إلخ، بتقريب: أنَّ الجلد و القطع إنما هما ثابتان للزانى و السارق، ولو لا صدقهما على المنقضى عنه لا موضوع لإجزاءهما.»^۱

توضیح :

۱. برای اعم استعمال شده است به آیه های شریفه.

۲. بیان استدلال این است که جلد و قطع حکم هستند و سارق و زانی موضوع، و اگر مشتق حقیقت در منقضی عنه نباشد، کسیکه الان دستگیر شده، حقیقته زانی و سارق نخواهد بود و لذا این حکم قابل اجرا نیست.

حضرت امام سپس جواب می دهنده:

«و فيه ما لا يخفى، فإنَّ المفهوم من هذه الأحكام السياسية أنَّ ما صادر موجباً للسياسة هو العمل الخارجي، لا صدق العنوان الانتزاعي، فالسارق يقطع لأجل سرقته، و في مثله يكون «السارق» و «الزانى» إشارة إلى من هو موضوع الحكم مع التنبية على علته، و هو العمل الخارجي لا العنوان الانتزاعي، فكأنَّه قال: الَّذِي صدر منه السرقة تقطع يده لأجل صدورها منه.»^۱

توضیح :

۱. در احکام تأدیبی و جزایی اسلام، آنچه موجب می شود که حکم حد و تعزیر جاری شود، نفس عمل خارجی است و نه صدق عنوان، یعنی نفس سرقت موجب حد می شود و نه صدق عنوان سارق بر فاعل. [و لذا چه عنوان سارق صدق کند و چه صدق نکند، حد جاری می شود]

۲. حال وقتی کسی دیروز سرقت کرد، امروز حد می خورد چراکه دیروز سرقت کرده است. اما اینکه حکم را شارع روی عنوان برده است به خاطر این است که می خواهد به علیت سرقت برای حد خوردن اشاره کند. (علت نفس سرقت خارجی است و نه عنوان سرقت)

۳. پس گویی شارع می گوید: کسیکه سرقت از او صادر شد، به خاطر صدور سرقت حد می خورد.
ما می گوییم :

(۱) ما حصل کلام ایشان ضاھرًا آن است که:
الف) مشتق در احکام جزائی، عنوان مشیر است و نه موضوع. چراکه موضوع حکم، شخص زید است و نه عنوان سارق. (و لذا اگر هم عنوان سارق بر زید صدق نکند، باز موضوع حکم است)
ب) اما اینکه حکم روی سارق رفته، به خاطر آن است که بگوید دلیل اجرای حد «صدور سرقت» است.
ج) پس زید اگرچه الان حقیقت سارق نیست ولی «من صدر منه السرقة» هست و لذا حکم بر آن بار می شود.

(۲) اما این کلام کامل نیست چراکه:

حتی اگر بپذیریم مشتق عنوان مشیر باشد ولی جای این سوال باقی است که مشتق به چه چیزی اشاره دارد؟ آیا

به «من صدر منه الضرب» اشاره دارد و یا به «من تلبس بالضرب»؟؟

پس حضرت امام گویی پذیرفته اند که در این موارد - ظاهرًا به قرینه احکام جزائی بودن - «مبدء» مجازاً از «فعليت ضرب» به «صدور ضرب» تبدیل شده است.

(۳) مرحوم خوبی به این استدلال چنین پاسخ داده اند:

«الموضوع في الآيتين كل إنسان فرض متلبساً بالزنى، أو السرقة في الخارج، فعنوان الزانى، أو السارق

مستعمل فيمن تلبس بالمبدأ، غاية ما في الباب إن زمان القطع، والجلد متأخر في الخارج عن زمن التلبس

بأحد المبدأين المزبورين، فانهما يتوقفان على ثبوت التلبس بأحد هما عند الحاكم بأحد الطرق المعتبرة كالبينة،

أو نحوها.»^۱

توضیح :

۱. حکم روی سارق رفته است و لذا کسی که بالفعل سارق است (یعنی متلبس است)، دارای حکم است. حکم استحقاق حد است.

۲. اما اجرای حکم، منوط به موضوع نیست، بلکه منوط به اثبات در دادگاه است.

(۴) به نظر می رسد این مطلب هم باطل است چراکه:

حکم وقتی روی موضوعی می رود، با رفتن موضوع، حکم هم متنفی می شود. مثلاً اگر گفتیم «خمر نجس است» شیء تا وقتی نجس است که خمر است ولی وقتی تبدیل به سرکه شد، حکم هم متنفی می شود.

حال اگر حکم روی سارق رفته است، وقتی فرد که دیگر سارق نیست (بعد از تلبس) به چه دلیل حکم را باقی می دانید تا بخواهید آن را با تأخیر اجرا کنید؟

(۵) از مجموع دو جواب امام و مرحوم خوبی می توان جوابی را استخراج کرد (و شاید همین مدّ نظر این دو بزرگوار بوده است)

الف) زیدی که قبلاً سرقت کرده بود، الان سارق نیست.

ب) حکم روی ذات زید رفته است و عنوان سارق صرفاً عنوان مشیر است یعنی اشاره دارد به اینکه علت حکم «صدور سرقت است» (و نه تلبس به سرقت = معنای حقیقی مشتق)

ج) اینکه علت را «صدور» گرفتیم و نه «تلبس»، به قرینه آن است که در احکام جزائی چنین حکمی جاری است.

پس از انقضای و با رفتن عنوان (سارق)، حکم باقی می‌ماند چراکه در احکام جزائی، علت، «صدور فعل» حکم است و نه «تلبس به فعل».

۶) اما نکته حائز اهمیت آن است که: آنچه در جواب آوردیم با یک خلاف ظاهر مواجه است و آن اینکه ظهور عنوان را در اشاره به «صدور» و نه «تلبس» گرفتیم و این سهل الوصول تر از آن نیست که بگوییم «مبدء» در این موارد مجازاً «وقوع فعل» یا «صدور فعل» است ولذا کسیکه قبل سرقت کرده، الان حقیقته متلبس است به «من صدر منه السرقة» و به عبارت دیگر همان جواب مرحوم آخوند در عدم صحت سلب از مضروب را مطرح نمائیم.

۷) اما جواب دیگری که می‌توان در مورد این آیه‌ها مطرح کرد آن است که: زانی و سارق در اینجا در معنای مجازی استعمال شده‌اند. به عبارت دیگر ما مراد شارع را می‌دانیم و نمی‌توانیم بگوییم هرچه مراد او بوده است، حقیقت است. (مطابق با آنچه درباره جریان اصالة الحقیقت مطرح است)
﴿چهارده﴾

مرحوم آخوند به عنوان یکی از ادله اعمی‌ها به «استدلال ائمه عليهم السلام به آیه شریفه» اشاره کرده و می‌نویسد:
«الثالث: استدلال الإمام عليه السلام تأسيا بالنبي صلوات الله عليه - كما عن غير واحد من الأخبار بقوله لا ينال
عهدي الطالمين على عدم لياقة من عبد صنما أو وثنا لمنصب الإمامة والخلافة، تعريضاً بمن تصدى لها ممن عبد
الصنم مدة مديدة، و من الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعاً للأعم، وإنما صح التعرير، لأنقضاء
تلبسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حين التصدى للخلافة.»^۱

۱. کفاية الأصول ص ۴۹

ما می گوییم :

۱) در روایتی که هشام بن سالم آن را از امام صادق (ع) نقل کرده است می خوانیم:
«وَقَدْ كَانَ إِبْرَاهِيمَ نَبِيًّا وَلَيْسَ بِأَمَامٍ حَتَّى قَالَ اللَّهُ أَنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ أَمَامًا قَالَ وَمَنْ ذَرْتَنِي» فَقَالَ اللَّهُ لَا يَنْالُ عَهْدَ الظَّالِمِينَ» منْ عَبْدٍ صَنْمًا أَوْ وَثَنًا لَا يَكُونُ أَمَامًا^۱

در این روایت، اشاره می کند که ابراهیم ابتدا نبی بود ولی امام نبود. ولی بعد که امام شد، از خدا درخواست امامت برای ذریه اش کرد، خداوند اشاره کرد که تنها آنها که ظالم نیستند چنین می شوند.

همچنین در تفسیر برهان می خوانیم که ابن المغازی شافعی از عبدالله بن مسعود نقل کرده است که:
«الشيخ في (أمالية): عن الحفار، قال: حدثنا إسماعيل، قال: حدثنا أبي و إسحاق بن إبراهيم الدبرى، قال حدثنا عبد الرزاق، قال: حدثنا أبي، عن مينا مولى عبد الرحمن بن عوف، عن عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «أنا دعوة أبي إبراهيم». قلنا: يا رسول الله، و كيف صرت دعوة أبيك إبراهيم؟ قال: «أوحى الله عز وجل إلى إبراهيم: إني جاعلك للناس إماماً فاستخف إبراهيم الفرح، فقال: يا رب، و من ذريتي أئمة مثلى؟ فأوحى الله عز وجل إليه: أن - يا إبراهيم - إني لا أعطيك عهداً لا أفي لك به. قال: يا رب، ما العهد الذي لا تفني لي به؟ قال: لا أعطيك عهداً لظالم من ذريتك. قال: يا رب، و من الظالم من ولدي الذي لا ينال عهدي؟ قال: من سجد لصنم من دوني لا يجعله إماماً أبداً، و لا يصلح أن يكون إماماً. قال إبراهيم: واجثثني و بنيَّ أَنْ نَعْبُدَ الأَصْنَامَ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضَلُّنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ». قال النبي (صلى الله عليه و آله): «فانتهت الدعوة إلى وإلى أخي على، لم يسجد أحد منا لصنم قط، فاتخذني الله نبياً و علياً وصياً»^۲

۲) روشن است که در روایت به صراحت آمده است که ظالم کسی است که «من سجد لصنم من دونی لا يجعله اماماً ابداً» یعنی کسیکه قبل سجده غیر خدا کرده، ولی امروز چنین نمی کند، (منقضی عنہ المبدء)، هم امروز ظالم است. مرحوم آخوند از این استدلال پاسخ می دهنده:

«الجواب منع التوقف على ذلك بل يتم الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبس.
و توضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة و هي أن الأوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الأحكام تكون على أقسام. أحدها أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوعاً للحكم لمعهوديته بهذا العنوان من دون دخل لاتصافه به في الحكم أصلاً. ثانيها أن يكون لأجل الإشارة إلى علية المبدأ للحكم مع كفاية مجرد صحة جرى المشتق عليه و لو فيما مضى. ثالثها أن يكون لذلك مع عدم الكفاية بل كان الحكم دائراً مدار

۱. اصول کافی، ج ۱ ص ۱۷۴

۲. البرهان في تفسير القرآن، ج ۱، ص: ۳۲۶

صحة الجری عليه و اتصافه به حدوثاً و بقاء». ^١

توضیح :

١. استدلال برای نفی امامت خلفای ثلاثة، محتاج آن نیست که مشتق را حقیقت در اعم بدانیم بلکه اگر مشتق حقیقت در متلبس باشد هم استدلال کامل است.
٢. برای مقدمه باید بگوییم عنوان هایی که موضوع می شوند برای احکام و صورت وصفی دارند، ۳ دسته اند:
٣. نوع اول آن هایی هستند که صرفاً برای اشاره به موضوع حقیقی هستند بدون اینکه وصف دخالتی در مسئله داشته باشد [مثلاً زید با نام عالم شناخته می شود اگر گفتیم «عالم را بیاور» اصلاً علم در مسئله دخالتی ندارد. بلکه برای اشاره به زید است]
٤. دوّم آنها یی هستند که برای اشاره به علت بودن مبدء برای حکم به کار می روند اماً پیدایش حکم به علت بودن آن مبدء است لکن با ارتقاء مبدء آن حکم منتفی نمی شود.
٥. سوم آنها یی هستند که عنوان اشاره به علت بودن مبدء برای حکم دارد ضمن اینکه انتقاء مبدء هم انتقاء حکم را در پی دارد.

مرحوم آخوند سپس می فرماید:

«إذا عرفت هذا فنقول إن الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير ضرورة أنه لو لم يكن المشتق للأعم لما تم بعد عدم التلبس بالمباء ظاهرا حين التصدي فلا بد أن يكون للأعم ليكون حين التصديحقيقة من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم، وأما إذا كان على النحو الثاني فلا كما لا يخفى ولا قرينة على أنه على النحو الأول لو لم نقل بنهاضها على النحو الثاني فإن الآية الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الإمامية والخلافة وعظم خطرها ورفعه محلها وأن لها خصوصية من بين المناصب الإلهية ومن المعلوم أن المناسب لذلك هو أن لا يكون المتقمص بها متلبسا بالظلم أصلاً كما لا يخفى. إن قلت نعم ولكن الظاهر أن الإمام عليه السلام إنما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان وضعاً لا بقرينة المقام مجازاً فلا بد أن يكون للأعم وإلا لما تم. قلت لو سلم لم يكن يستلزم جر المشتق على النحو الثاني كونه مجازاً بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس كما عرفت فيكون معنى الآية والله العالم من كان ظالماً ولو آنا في زمان سابق لا ينال عهدي أبداً و من الواضح أن إرادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس». ^٢

١. کفایةالأصول ص ٤٩

٢. کفایةالأصول ص ٥٠

توضیح :

۱. اگر ظالم به نحو سوم در موضوع اخذ شده باشد، استدلال پیامبر (ص) تنها با فرض وضع برای اعم، تمام و کامل

بود.

۲. ولی اگر ظالم به نحو دوم، اخذ شده باشد، با فرض وضع برای متلبس هم استدلال کامل است [چراکه در حقیقت

آیه می گوید: هر کس روزی از روزهای زندگی اش حقیقته ظالم بود – ولو آن نیست – حق امامت ندارد]

۳. و دلیلی نداریم که بگوییم عنوان در آیه علیٰ نحو الأول [یعنی نوع سوم] اخذ شده است.

۴. بلکه ممکن است بگوییم جلالت قدر امامت، قرینه است برای اینکه عنوان ظالم، علیٰ نحو الثانی در موضوع اخذ

شده باشد.

۵. إن قلت: ظاهر استدلال پیامبر آن است که به معنای حقیقی موضوع (ظالم) تمسک کرده‌اند. در حالیکه اگر ظالم

به معنای اعم باشد، استدلال به معنای حقیقی است ولی اگر ظالم به معنای متلبس باشد، پیامبر با معنای مجازی

استدلال کرده‌اند.

۶. قلت: اولاً معلوم نیست که پیامبر به معنای حقیقی تمسک کرده باشند. ثانیاً: بر فرض که چنین باشد: آنچه ما

گفتیم هم استدلال به معنای حقیقی است در حالیکه مشتق هم به معنای متلبس است.

ما می گوییم :

۱) خلاصه فرمایش آخوند آن است که:

{ ۱) حکم (عدم امامت) با آمدن عنوان (ظالم) می آید و با رفتن عنوان، نمی روید: استدلال کامل است
مشتق = اعم
۲) حکم با آمدن عنوان می آید و با رفتن عنوان، نمی روید: استدلال کامل است

{ ۳) حکم با آمدن عنوان می آید و با رفتن عنوان، نمی روید: استدلال کامل نیست
مشتق = متلبس
۴) حکم با آمدن عنوان می آید و با رفتن عنوان، نمی روید: استدلال کامل است
حال: مرحوم آخوند می گویند ما به فرض ۴ قائل می شویم و لذا هم مشتق را حقیقت در متلبس می دانیم و هم استدلال به آیه را کامل به حساب می آوریم.

اما اینکه لازم باشد «بودن عنوان را علت بودن حکم و نبودن آن را، علت نبودن حکم» بدانیم، دلیل روشنی ندارد

بلکه چه این فرض و چه فرض دیگر باید با قرینه خارجیه ثابت شود.

۲) مرحوم خوبی به اصل اشکال از زاویه مبنای خود پاسخ داده است.

ایشان مدعی است که در قضایای حقیقیه، قطعاً مشتق در متلبس استعمال شده است و اینکه نزاع وجود دارد که

آیا مشتق در اعم استعمال شده یا در متلبس، مربوط به قضایای خارجیه است.

به عبارت دیگر حتی اگر قائل به وضع برای اعم باشیم هم در قضایای حقیقیه مشتق در متلبس استعمال شده است و بس.

در مرحله بعد ایشان آیه شریفه را از نوع قضایای حقیقیه به شمار می آورد یعنی آیه می گوید: «هر کس بالفعل متلبس به ظلم است، لیاقت امامت ندارد»

ایشان سپس نتیجه می گیرد:

«و على هذا الضوء يظهر ان استدلال الإمام عليه السلام بالآية المباركة على عدم لياقة عبدة الأوّلثان للخلافة غير مبتن على كون المشتق موضوعاً للأعم، ليصدق على من انقضى عنه المبدأ حقيقة، بل هو مبتن على نزاع آخر أجنبي عن نزاع المشتق. و هو ان العناوين التي تؤخذ في موضوعات الأحكام، و متعلقاتها في القضایا الحقيقة هل تدور الأحكام مدارها حدوثاً و بقاء؟ أم تدور مدار حدوثها فقط؟ و الصحيح ان الأحكام المترتبة على تلك العناوين تختلف حسب اختلاف الموارد و مقتضياتها، ففي غالب الموارد تدور مدارها حدوثاً و بقاء، و هذا هو المتفاهم منها عرفاً، فإذا ورد النهي عن الصلاة خلف «الفاسق» يفهم منه عرفاً أن عدم جواز الاقتداء به يدور مدار فسقه حدوثاً و بقاء، فلو انتفى عنه الفسق فلا محالة ينافي الحكم المترتب عليه أيضاً.

و في بعض الموارد لا يدور بقاء الحكم مدار بقاء عنوان موضوعه بل يبقى بعد زوال العنوان أيضاً، فالعنوان و ان كان دخيلاً في حدوث الحكم إلا انه لا دخل له في بقائه (و يعبر عنه بـان حدوثه علة محدثة و مبقية)»^۱

(۳) کلام مرحوم خویی از جهاتی قابل بررسی است.

اولاً: اصلاً این کلام متعلق به مرحوم نائینی است.^۲

ثانیاً: اینکه ایشان مشتقات استعمال شده در قضایای حقیقیه را تماماً استعمال شده در متلبس به حساب می آورد، سخن بی دلیلی است. ایشان قبل از عبارت فوق در این باره می نویسد:

«و قد ذكرناه غير مرّة ان الموضوع في القضایا الحقيقة لا بد من أخذة مفروض الوجود في الخارج، و من هنا ترجع كل قضية حقيقة إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت الحكم له، فالموضوع في الآيتين كل إنسان فرض متلبساً بالزنى، أو السرقة في الخارج، فعنوان الزانى، أو السارق مستعمل فيمن تلبس بالمبدأ».^۳

۱. محاضرات فی الأصول، ج ۱، صفحه ۲۵۹

۲. اجود التقريرات، ج ۱ ص ۸۱

۳. محاضرات فی الأصول، ج ۱، صفحه ۲۵۷

ایشان موضوع را در قضیه شرطیه فوق «کل انسان فرض متلبساً بالزنا» معرفی می کند در حالیکه باید با حفظ همین رجوع قضایای حملیه به قضایای شرطیه، موضوع را «کل انسان فرض زانیاً» در نظر گرفت (و طبیعی است که بحث پیرامون وضع زانی در اینجا هم جاری می شود)

ثالثاً: اینکه ایشان می فرماید که در غالب موارد (کما اینکه متفاهم عرفی چنین است) حکم دائر مدار وجود و عدم عنوان است، به نوعی رد نظریه مرحوم آخوند و فرمایش خودشان است. به این بیان که: اگر گفتیم ظالم به معنای متلبس به ظلم است و حکم هم وجوداً و عدماً دائر مدار وجود و عدم عنوان است (متفاهم عرفی)، باعث می شود که برای خروج از این متفاهم عرفی، (و قول به ارتباط حدوثی و نه بقائی بین حکم و عنوان) محتاج قرینه باشیم.

حال: این قرینه اگر جلالت شأن مقام امامت است، چون قرینه لفظیه نیست همانطور که می توان به وسیله آن، از متفاهم عرفی در ارتباط «حدوثی و بقائی حکم و عنوان» دست برداشت می توان به وسیله آن، قائل به استعمال ظالم در معنای مجازی شد. و معلوم نیست که قول به مجاز از قول به خروج از متفاهم عرفی سخت تر باشد.

جواب حضرت امام:

حضرت امام نیز نپذیرفته اند که آیه «لَا يَنالَ عَهْدِ الظَّالِمِينَ» دلالتی بر «وضع مشتق برای اعم» داشته باشد. ایشان در رد این استدلال می نویسنده:

«الجواب: أنَ الظُّلْمَ يَشْمَلُ الْمُبَادَىءَ الْمُتَصْرِّمَةَ وَغَيْرَهَا، وَمَنْصَبُ الْإِمَامَةِ أَمْرٌ مُسْتَمِرٌ بَاقٍ، فَلَا بدَّ مَعَ مَنْ كَوَنَ الْمَوْضُوعُ هُوَ لِلْأَشْخَاصِ وَلَوْ تَلَبَّسُوا بِمَثَلِ الْمُبَادَىءَ الْمُتَصْرِّمَةِ، فَمَنْ ظَهَرَ مِنْهُ قَتْلٌ أَوْ سُرْقَةٌ فَتَابَ فُورًا تَشَمَّلُهُ الْآيَةُ، فَإِنَّهُ ظَالِمٌ فِي ذَلِكَ الْحِينِ، فَهُوَ غَيْرُ لَا تَقْ لِمَنْصِبِهَا الَّذِي [هُوَ] أَمْرٌ مُسْتَمِرٌ، فَلَا بدَّ أَنْ يَرَادَ مِنْهَا: أَنَّ الْمُتَلَبِّسَ بِالظُّلْمِ وَلَوْ آنَا لَا يَنالَهُ الْعَهْدُ مُطْلَقاً. تَأْمَلُ.

ثُمَّ إِنَّ سُوقَ الْآيَةِ يَشْهَدُ بِأَنَّ الْإِمَامَةَ وَالْزَعْمَةَ وَالسُّلْطَنَةَ عَلَى النُّفُوسِ وَالْأَعْرَاضِ وَالْأَمْوَالِ أَمْرٌ مُهُمٌّ، لَا يَنالُهَا مُثْلُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلَ الرَّحْمَنِ - مَعَ رَسَالَتِهِ وَخَلْتَهُ - إِلَّا بَعْدَ الْابْتِلَاءِ وَالْامْتِحَانِ وَالتَّحْمِيْصِ وَإِتَّمَاهَا، فَمُنَاسِبَةُ الْحُكْمِ وَالْمَوْضُوعِ وَسُوقِ الْآيَةِ يَشْهَدُانَ بِأَنَّ الظَّالِمَ وَلَوْ آنَا مَا، وَالْعَابِدَ لِلصَّنْمِ وَلَوْ بَرَهَةٌ مِنْ الزَّمَانِ غَيْرُ لَا تَقْ لِمَنْصِبِهَا لَهَا». ^۱

توضیح :

۱. امامت امری مستمر است یعنی وقتی به کسی داده شد، دیگر باقی است و پس گرفته نمی شود.
۲. در حالیکه ظلم هم شامل آن دسته از کارهایی می شود که بقاء ندارند (مثل دروغ گویی که تمام می شود) و هم

شامل آن اموری می شود که بقاء داردن (مثل عقائد و اخلاق سیئة)

۳. لذا کسیکه امام می شود، به سبب عنوان امام نشده است [یعنی زید امام است و نه غیر ظالم چراکه «غیر ظالم» عنوانی است که گاه هست و گاه نیست در حالیکه امامت برای زید همیشگی است] بلکه ذات آن شخص امام است.

۴. حال: اگر زید امام شد و بعد لحظه ای گناه کرد و بلاfacله توبه کرد، در همان لحظه گناه امام هست و ظالم هم هست و چون آیه این را نفی کرده است، معلوم می شود که زید از ابتدا امام نشده بوده است.

۵. از آنچه درباره زید مطرح شد، معلوم می شود که مراد آیه آن است که اگر کسی آنَاً ما هم متلبس به ظلم باشد، حق تصاحب منصب امامت را ندارد.

ما می گوییم :

۱) اولاً: اینکه امامت امر مستمری است، مدعایی است که دلیلی بر آن اقامه نشده است.
۲) ثانیاً: از آنچه درباره زید آورдیم، معلوم می شود که در طول دوره امامت، نباید یک لحظه هم فردی که امام شده است، مرتکب ظلم شود، ولی معلوم نمی شود که اگر قبل از تصدی امامت، کسی مرتکب ظلم شده است، نباید امام باشد.

جوابی دیگر:

ما می گوییم :

۱) در مجموع دلیل سیزدهم و چهاردهم که تمسک به آیات شریفه بود، اگر به مقدمه ای ضمیمه شوند، قابل قبول هستند:

۲) مقدمه مذکور آن است که «هر معنایی که از الفاظ قرآن می فهمیم، معنای حقیقی آن الفاظ است»
۳) مقدمه مذکور قابل پذیرش نیست چراکه اصالة الحقيقة در فهم مراد به کار می رود و نه در فهم حقیقی بودن مراد. و در جریان این اصل فرقی بین قرآن و غیر قرآن نیست.

۴) أضف إلى ذلك اينكه روایت نبوی، مرفوعه از اهل سنت است و قابل احتجاج نیست و روایت هشام بن سالم هم چندان دلالت روشنی بر مدعا ندارد. چراکه در روایت هشام می خوانیم:

«من عبد صنمًا او وثناً لا يكون امامًا» و تصریح که «آن دسته عبادت کرده اند و اینک عبادت نمی کنند» تا اطلاق ظالم را بر ما انقضی عنہ المبدء بدانیم. ولی در روایت تفسیر برهان با توجه به اینکه پیامبر فقط خود و امیر المؤمنین را خارج کرده اند، معلوم می شود که بقیه مسلمانان، داخل در اطلاق آیه هستند و لذا روایت ظهور در

آن دارد که ظالم در ما انقضی عنہ المبدء استعمال شده است.

جمع بندی ادله اعمی ها:

در میان ادله قائلین به «وضع مشق برای اعم از متلبس و ما انقضی عنہ المبدء» دلیل قانع کننده ای یافت نشد.

ادله قائلین به «وضع برای خصوص متلبس»:

(اول و دوم)

مرحوم آخوند به عنوان اولین و دومین دلیل به تبادر و صحت سلب اشاره کرده و می نویسنده:

«و يدل عليه تبادر خصوص المتلبس بالمبدا في الحال و صحة السلب مطلقاً عما انقضى عنہ كالمتلبس به في الاستقبال و ذلك لوضوح أن مثل القائم والضارب والعالم وما يراد بها من سائر اللغات لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادي وإن كان متلبساً بها قبل الجرى و الانتساب و يصح سلبها عنہ كيف و ما يضافها بحسب ما ارتکز من معناها في الأذهان يصدق عليه ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالقعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام مع وضوح التضاد بين القاعد و القائم بحسب ما ارتکز لهما من المعنى كما لا يخفى.»^۱

توضیح :

۱. متبادر از مشتق، خصوص متلبس است.
۲. می توان از غیر متلبس، مشتق را حقیقتاً نفی کرد و مثلاً به کسی که قبلاً قائم بوده و الآن نیست، گفت: «او قائم نیست»

۳. شاهد صحت سلب آن است که: در نظر عرف قائم و قاعد متضاد هستند (قابل جمع نیستند) و در عین حال می توان به کسیکه قبلاً ایستاده بوده و الآن نشسته است گفت: «او قاعد است»

ایشان سپس اشاره می کنند که می توان همین شاهد را به عنوان دلیل سوم بر شمرد:

(سوم)

«و قد يقرر هذا وجهاً على حدة و يقال لا ريب في مضادة الصفات المقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة على ما ارتکز لها من المعانى فلو كان المشتق حقيقة في الأعم لما كان بينها مضادة بل مخالفة لتصادقها فيما انقضى

عنہ المبدأ و تلبس بالمبدا الآخر.»^۲

توضیح :

۱. کفايةالأصول ص ۴۵
۲. کفايةالأصول ص ۴۵



١. [مرحوم میرزای رشتی] این شاهد را به عنوان دلیل سوم بر شمرده و می فرماید:
٢. قائم و قاعد - که از قیام و قعود که با هم متضاد هستند، اخذ شده اند - قطعاً با یکدیگر تضاد دارند (بنابر معنایی که از آنها در ذهن عرف وجود دارد)
٣. در حالیکه اگر مشتق حقیقت در اعم بود [و می شد به کسی که سابقاً ایستاده بود و الان نشسته است، گفت: «او قائم است و قاعد است»]، در این صورت بین قائم و قاعد تضاد نبود چراکه با یکدیگر قابل جمع بودند و صرفاً با یکدیگر مخالف بوده و غیر هم بودند.

مرحوم آخوند سپس به اسکالی که بر این دلیل سوم اقامه شده اشاره کرده و از آن جواب می دهد:

«لا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجلة من المعاصرين من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط لما عرفت من ارتکازه بيئها كما في مبادئها. إن قلت لعل ارتکازها لأجل الانسباق من الإطلاق لا الاشتراط. قلت: لا يكاد يكون لذلك لكترة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر. إن قلت على هذا يلزم أن يكون في الغالب أو الأغلب مجازاً وهذا بعيد ربما لا يلائم حكمة الوضع.

لا يقال: كيف وقد قيل بأن أكثر المحاورات مجازات فإن ذلك لو سلم فإنما هو لأجل تعدد المعانى المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقى الواحد نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازى لكترة الحاجة إلى التعبير عنه لكن أين هذا مما إذا كان دائمًا كذلك فافهم.

قلت مضافاً إلى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه أن ذلك إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس مع أنه يمكن من الإمكان فيراد من جاء الضارب أو الشراب وقد انقضى عنه الضرب والشرب جاء الذي كان ضارباً وشارباً قبل مجิئه حال التلبس بالطبع لا حينه بعد الانقضاء كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال وجعله معناً بهذا العنوان فعلاً بمجرد تلبسه قبل مجิئه ضرورة أنه لو كان للأعم لصح استعماله بلحاظ كلام الحالين»^۱

توضیح :

۱. [مرحوم میرزای رشتی خود بر این دلیل اشکال کرده و می فرماید:]
اگر قائل به وضع برای اعم شویم، دیگر قائل به تضاد نیستیم.
۲. [مرحوم آخوند پاسخ می دهد:] تضاد بین قعود و قیام، ارتکاز و فهم عرف است کما اینکه تضاد بین قائم و قاعد مرتكز عرف است.
۳. [مرحوم آخوند پاسخ می دهد:] ارتکاز تضاد ناشی از وضع [اینکه اشتراط تلبس از ناحیه وضع باشد] نیست بلکه ناشی از انصراف [انسباق من الاطلاق] است [به عبارت دیگر چون کثیراً قائم در متلبس استعمال شده است، منصرف است به متلبس در حالیکه آنچه علامت حقیقت است تبادر من حاق اللفظ است]
۴. إن قلت: ارتکاز تضاد ناشی از وضع [اینکه اشتراط تلبس از ناحیه وضع باشد] نیست بلکه ناشی از انصراف که متبادر است [به عبارت دیگر چون کثیراً قائم در متلبس استعمال شده است، منصرف است به متبادر در حالیکه آنچه علامت حقیقت است تبادر من حاق اللفظ است]
۵. قلت: استعمال مشتق - مجازاً - در ما انقضی عنہ المبدء هم زیاد است و لذا تبادر نمی تواند ناشی از انصراف که ناشی از کثر استعمال است، باشد. بلکه ممکن است بگوییم استعمال در ما انقضی، اکثر از استعمال در متلبس است.
۶. إن قلت: بنابر حرف شما استعمال مجازی (استعمال در ما انقضی عنہ) از استعمال حقیقی (استعمال در متلبس) بیشتر است. در حالیکه این بعيد است و خلاف حکمت وضع (استعمال در معنای حقیقی) است. کسی نگوید [لا یقال] که استعمال مجازی خلاف حکمت وضع نیست چراکه گفته شده اکثر محاورات یومیه مجازی است. چراکه در جواب می گوییم:
۷. اوّلاً: اکثر محاورات، مجازی نیست [لو سلم].
ثانیاً: اکثر بودن مجاز در جایی با حکمت وضع سازگار نیست که «یک معنی مجازی» بیشتر از «معنای حقیقی» مورد استعمال واقع شود [مثل ما نحن فیه: ما انقضی بالتبه به متلبس] ولی اگر صد استعمال - مثلاً - در صد معنی مختلف مجازی باشد و در ۹۰ استعمال در معنای حقیقی، مخالفتی با حکمت وضع ندارد.
البته ممکن است استعمال در یک معنی مجازی در «یک لفظ» - مثلاً رجل شجاع در اسد - بیشتر از معنای حقیقی باشد ولی این تنها در یک لفظ قابل قبول است و نه در همه مشتقات و همه الفاظ.
- مرحوم آخوند سپس جواب می دهد:
۸. قلت (در جواب به شماره ۶):
اولاً: اینکه بعيد است، دلیل نمی شود که ما دست از وضع برای متلبس برداریم بعد از اینکه تبادر و صحت سلب وضع برای متلبس را ثابت کرد.

ثانیاً: استعمال در ما انتقاضی در صورتی استعمال مجازی است که به لحاظ تلبیس نباشد. ولی اگر به لحاظ حال تلبیس باشد، همان هم حقیقی است [پس اگر زید دیروز شرب کرد و امروز گفتیم: «جائني الشارب»، اگر مرادمان آن است که: کسی که دیروز شارب بود آمد، استعمال مذکور حقیقی است.

ما می گوییم :

۱) ما حصل فرمایش مرحوم آخوند تمسک به سه دلیل بود.

۲) ایشان استعمال مشتق را در «زید شارب» (در صورتی که فاعل دیروز شرب کرده بود) به دو نحوه قابل تصویر می دانند:

الف) استعمال حقیقی: به اینکه شارب را به معنی «من کان شاربیاً» بدانیم.

ب) استعمال مجازی: به اینکه شارب را به معنای «کسیکه آن شارب است» بدانیم.

۳) اگر کسی بگوید: ظاهر در کلام آن است که زمان داخلی مشتق در جملات اسمیه، زمان حال است و در جملات فعلیه، مطابق با زمان جمله است. ولذا در جمله مذکور اصالة الظهور می گوید زمان تلبیس زید به شرب، زمان حال است. و در جمله «جائني الشارب أمس» (در حالیکه زید چند روز قبل شرب کرده است) ظهرور در آن است که زید را همان دیروز شارب بدانیم.

۴) در دفاع از مرحوم آخوند گفته شده است: اصالة الظهور در تشخیص مراد حجت است و لذا در جایی که می دانیم حقیقت زید چند روز قبل شرب کرده است، در حقیقت مراد معلوم است و امر دائیر مدار آن است که زمان داخلی مشتق را حال بگیریم و استعمال مجازی باشد یا زمان داخلی مشتق را ماضی بدانیم و استعمال حقیقی باشد و اصالة الظهور در چنین جایی حکم ندارد. [تقریرات سیدنا الاستاذ محقق داماد]

سخن امام خمینی:

حضرت امام معتقدند که مشتق حقیقت در متلبس است و تنها دلیل در این مورد را تبادر بر می شمارند. ایشان می

نویسنده:

«إذا عرفت ما ذكر، اتّضح لك الأمر من كون المشتقَّ حقيقة في المتلبس، مع أنَّ التبادر هو الدليل الوحيد في مثل المقام الذي يكون البحث فيه لغوياً لا عقلياً، وهو يساعد [على] المتلبس به لا الأعمَّ، و صحة السلب ترجع إليه كما تقدم، وكذا ما يقال من تضادُّ الصفات المأكولةة من المبادئ المتضادة على ما ارتكز لها من المعانى، فإنه لو لا التبادر لما كان بينها تضادٌ ارتکازاً.»^۱

توضیح :

۱. تنها دلیل درحوزه وضع – که امری لغوی است و نه عقلی – تبادر است و تبادر با وضع برای متلبس مساعد است و نه با وضع برای اعم.

۲. اماً صحت سلب: گفتیم که بازگشت آن به تبادر است.

۳. و اماً تضاد هم اگر تبادر در میان نباشد، تضادی در میان نیست.

دو دلیل دیگر بر وضع برای متلبس و نقد امام خمینی بر آن:

حضرت امام سپس به دو دلیل دیگر که در آنها استدلال عقلی شده است، اشاره کرده و آنها را نقد می کند. ایشان می

نویسنده:

«و قد يستدل بوجوه عقلية: من أنَّ الحمل و الجرى لا بد له من خصوصية، و إلا لزم حمل كلَّ شيء على كلَّ شيء، و هي نفس المبادئ القائمة بالذوات، و لا يمكن الحمل على الفاقد المتنقض عنه المبدأ، فلا بد للسائل بالأعمَّ: إما إنكار الخصوصية في الجرى، و هو خلاف الضرورة، أو دعوى بقاء الخصوصية بعد الانقضاء، و ليس بعده شيء إلا بعض العناوين الانتزاعية. هذا.»^۲

توضیح :

۱. برای اینکه یک شیء را بر یک شیء دیگر حمل کنیم باید بین آنها خصوصیتی باشد – و الا هر چیز بر هر چیز قابل حمل است.

۲. این خصوصیت – که باعث می شود عالم بر زید حمل شود – عبارت است از علم که بر زید قائم شده است (در

۱. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۲۱۳

۲. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۲۱۴

زید موجود شده است). پس زیدی که این صفت در او قائم نیست را نمی توان برای عالم موضوع قرار داد.

۳. پس قائل به اعم یا باید قائل به «عدم نیاز به خصوصیت» شود که حرف غلطی است و یا بگوید که خصوصیت بعد از انقضاء هم باقی است. در حالیکه می دانیم بعد از انقضاء خصوصیت باقی نیست بلکه آنچه باقی است یک عنوان انتزاعی است.

۴. [یعنی بعد از انقضاء صرفاً می شود گفت: زید الان دارای صفت «قبلًاً عالم بوده» است. و روشن است که «قبلًاً عالم بوده» از نسبت زید با علم در گذشته انتزاع می شود.]

ایشان سپس جواب می دهند:

«وفيه: أنَّ هذَا الوجه إنْ رجعَ إلَى التبادرِ فوجيه، بأنْ يقال: إنَّ المشتقَ يتبادرُ منه المتلبسُ بالفعل، و إلَّا فالحملُ

وَالجرِيَ متأخرَانِ عَمَّا هو محلُ الْبَحْثِ، فلو وضعَ اللفظُ لمعنى أعمَّ يكونُ الحملُ صحيحاً بعدَ الانتقاءِ على فرضِ

تصویرِ الجامِعِ.»^۱

توضیح :

۱. اگر این سخن به تبادر معنای متلبس از مشتق بازگردد، حرف درستی است؛
۲. و الا «حمل» متأخر از وضع است و اگر لفظ برای معنای اعم وضع شده بود، حمل هم صحیح بود.
۳. البته وضع برای اعم در صورتی صحیح است که بتوانیم برای «اعم» جامع تصویر کنیم [که امام می فرمودند، نمی شود]



حضرت امام سپس به استدلال دوم عقلی اشاره کرده می نویسد:

«ويتلوه ما قيل: من أنّ مفهوم الوصف بسيط: إما على ما يرى العلامة الدواني من اتحاد المبدأ و المشتق ذاتاً و

اختلافهما اعتباراً، أو على نحو آخر، ومعه لا يعقل الوضع للأعمّ، ثمّ أخذ في الاستدلال على الامتناع.»^۱

توضیح :

مشتق بسيط است - يا بنابر آنچه دوانی می گوید و يا به دليل دیگر (كه خواهیم آورد) - و لذا امکان ندارد وضع برای اعم باشد.

ما می گوییم :

این دليل متعلق به مرحوم اصفهانی است. ایشان در نهاية الدرایة می نویسد:

«أنّ مفهوم الوصف كما سيجيء إن شاء الله تعالى، بسيط سواء كانت البساطة على ما يراه العلامة الدواني تبعاً لبعض عبارات القدماء من اتحاد المبدأ و المشتق ذاتاً و اختلفهما اعتباراً، أو كانت البساطة على ما يساعدك النّظر من كون مفهوم المشتق صورة مبهمة متلبسة بالقيام على نهج الوحدانية، كما هو كذلك في الخارج وسيجيء تفصيل كل من النحوين إن شاء الله تعالى، و مع البساطة بأحد الوجهين لا يعقل الوضع للأعمّ كما نقل الميل إليه عن شيخنا العلامة الأنصارى - قده - في كلام بعض أعلام تلامذته - ره - و الوجه فيه أمّا على البساطة التي ذهب إليها المحقق الدواني فلما سيجيء إن شاء الله أنّ الوجه الوجيه في تصحيح كلامه و تنقیح مرامه، هو دعوى ملاحظة المبدأ من أطوار موضوعه و شئونه، و كون مرتبة منه فالوصف نفس المبدأ ذاتاً و غيره بهذه الملاحظة، و من الواضح أنه مع زوال المبدأ و انقضاء التلبس به لا شيء هناك حتى يعقل لحظه من أطوار موضوعه و شئونه فكيف يعقل الحكم باتحاد المبدأ مع الذات في مرحلة الحمل مع عدم قيامه به و أمّا على البساطة التي ساعدتها النّظر القاصر فلأنّ مطابق هذه المعنى الوحداني ليس إلا الشخص على ما هو عليه من القيام مثلاً، و لا يعقل معنى بسيط يكون له الانتساب حقيقة إلى الصورة المبهمة المقومة لعنوانية العنوان، و مع ذلك يصدق على فاقد التلبس.»^۲

توضیح :

۱. مشتق بسيط است. (هر چند بنابر دلیلی که دوانی از قدمًا آورده و چه بنا به بیان دیگر که خواهیم آورد)
۲. و با بساطت، وضع برای اعم معقول نیست (چنانکه شیخ به این گرایش دارد). [ما می گوییم: معلوم نیست شیخ به بساطت گرایش دارد یا به عدم معقولیت و یا وضع برای اعم].
۳. اماً بنابر نظر دوانی (که مبنایش آن است که مشتق، نفس مبدء است ولی مبدء با ملاحظه اینکه علم -

۱. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۲۱۵

۲. نهاية الدرایة، ج ۱ ص ۱۳۴

مبدء – از شئون موضوع است. پس مشتق نفس علم است اگرچه به اعتباری نفس علم نیست. به عبارت دیگر: اگر به مبدء مستقلًا توجه کردید علم است و اگر به مبدء از این جهت نگاه کردید که از شئون زید است، می شود عالم. پس در هر صورت مشتق عبارت است از مبدء). بعد از زوال مبدء، چیزی نیست تا آن را از شئون موضوع لحاظ کنیم.

۴. اما بنابر نظر ما (که می گوییم مشتق یک صورت مبهم واحد از زید متلبس به قیام است [به عبارت دیگر از زید و قیام یک صورت واحد گرفته شود]) نمی توانیم مشتق را که «صورت مبهم ذات منتبه به قیام» است بر ذات غیر منتبه حمل کنیم.

حضرت امام به مرحوم اصفهانی جواب می دهنده: «و فيه: أن بساطة مفهوم المشتق و تركيبه فرع الوضع، و طريق إثباته التبادر لا العقل، و سياق الكلام في الوجه العقلية التي أقاموها على البساطة.»^۱

توضیح :

۱. درباره ادله بساطت مشتق سخن خواهیم گفت.

۲. اما بساطت و ترکیب فرع وضع و چگونگی وضع است و چگونگی وضع از تبادر فهمیده می شود.

ما می گوییم :

۱) بساطت مشتق بنابر ادله امثال مرحوم اصفهانی عقلی است و امام آن را – ظاهرًا – وضعی می دانند. لذا جواب حضرت امام به اصفهانی، روی مبنای خودشان است.

۲) اما سخن اصفهانی روی مبنای خود ایشان سو با فرض اینکه پذیریم بساطت عقلی است – هم تمام نیست چراکه: اگر کسی قبول کند که مشتق عبارت است از مفهوم واحدی که از شخص + قیام اخذ می شود، باز می تواند بگوید این مفهوم واحد عبارت از آنچه از «شخص + قیام آناً ما» اخذ شده است. به عبارت دیگر اگر مطابق فرمایش مرحوم اصفهانی گفتم مشتق وضع شده است برای یک صورت مبهم واحد از «زید + تلبس به قیام»، طبیعی است که بعد از تلبس دیگر مشتق صدق نمی کند ولی اگر گفتم مشتق عبارت است از «صورت مبهم واحد از زید + قیام آناً ما» وضع مشتق برای اعم قائل تصویر است.

۳) اما مطابق نظر دوانی، امکان وضع برای اعم وجود ندارد چراکه ایشان مشتق را عبارت از «مبدء در حالیکه از شئون موضوع است» می داند و طبیعی است که با انقضاض مبدء، مشتق هم منقضی می شود.

نکته:

مرحوم نائینی بر استدلال سوم آخوند اشکال و جوابی را مطرح کرده است:

«(و أورد) عليه بما حاصله بتوسيع منا ان المبادى و ان كانت مضادة الا أنه لا يمتنع أن يحصل من ناحية الهيئات فيها خصوصية يرتفع التضاد بها فتضاد المبادى لا يلزم تضاد المشتقات أصلا و (فيه) أن هيئات المشتقات بناء على كون مفادها بسيطاً لا تفيد الا إخراج المبدأ عن الشرط لائحة إلى اللا بشرطية فهي هي بعينها و الاختلاف بالاعتبار (فلا محالة) يكون التضاد باقيا على حاله كما في مباديه». ^۱

توضیح :

۱. اشکال شده است اگرچه قعود و قیام با هم تضاد دارند ولی ممکن است که از ناحیه هیأت فاعل، خصوصیتی در آنها اخذ شود که باعث شود مشتقات با هم تضاد نداشته باشند.
۲. اما این حرف غلط است چراکه: مشتق - بنابر بساطت مشتق - همان مبدء است با این تفاوت که اگر مبدء به شرط لا اخذ شد، مبدء است و اگر لا بشرط اخذ شد، هیأت است.

ما می گوییم :

۱) مراد مرحوم نائینی به شرط لا و لا بشرط عن الحمل است که در آینده در این باره سخن خواهیم گفت و اشاره به مبنای مرحوم دوانی در بساطت مشتق دارد و طبیعی است که با پذیرش آن مبنای باید به وضع برای متلبس قائل شویم.

۲) اما اگر چنان مبنای را نپذیرفتیم، می توانیم تضاد مشتقات را منکر شویم. ظاهراً مرحوم صدر از این دسته است. ایشان می نویسد:

«و هذا الوجه يصلح أن يكون منهاً وجданياً لمن يعيش ارتكازية التضاد بين الأوصاف في نفسه على أساس ارتكاز الوضع للمتلبس عنده و لكنه غافل عنه، و أما الذي يدعى الوضع للأعم فيمكنه الاعتراض بعدم التضاد بين الأوصاف الاشتراكية إلا حيث ما يلاحظ في الاتصال زمان واحد، و مجرد التضاد بين مبادئ المشتقات لا يكفي دليلاً على التضاد فيما بينها بعد ان كانت ذات معنى زائد على المبدأ و هو التلبس الذي يعقل افتراضه بنحو يمنع عن التضاد.» ^۲

توضیح :

۱. اجود التقريرات، ج ۱ ص ۷۹

۲. بحوث في علم الأصول، ج ۱ ص ۳۷۵

۱. وجه سوم، برای کسی که بر اساس «ارتکاز وضع مشتق برای متلبس» زندگی کرده است، خوب است و می‌تواند او را متنبّه کند و به تضاد اوصاف آگاه سازد.

۲. اماً اگر کسی مدعی وضع برای اعم است، می‌تواند این وجه را نپذیرد و بگوید بین قائم و قاعد تضاد نیست مگر در جایی که هر دو به متلبس اشاره کنند. (الا حيث ما يلحظ في الاتصال في زمان واحد = مگر در جایی که در زمان واحد، اتصاف بالفعل و تلبس بالفعل برای ذات لحاظ شود. یعنی قائم و قاعد متضاد نیستند مگر در جایی که بالفعل است ولی قیام انقضای یافه است، قائم و قاعد متضاد نیستند و با هم صدق می‌کنند)

۳. پس تضاد بین قعوٰد و قیام دلیل نمی‌شود تا بین قائم و قاعد تضاد باشد، در حالیکه مشتق دارای معنایی است غیر از مبدء و بیش از مبدء. و آن معنای زیادی هم عبارت است از تلبس (که می‌تواند بالفعل باشد و می‌تواند اعم باشد که در صورتی که تلبس به صورت اعم فرض شد) مانع از تضاد مشتقات می‌شود.

اقوال دیگر :

تا کنون ۲ قول – وضع کلیه مشتقات برای متلبس و وضع کلیه مشتقات برای اعم – را مطرح کردیم. در این میان اقوال دیگری نیز موجود است.

مرحوم نائینی به این تفاصیل اشاره کرده است.

«فاعلم: انه اختلف القوم في كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس أو للأعم منه و ما انقضى على أقوال ثالثها: التفصيل، بين اسم الفاعل و اسم المفعول، و غيره من سائر هيئات المشتقات.

و رابعها: التفصيل، بين ما ذا كان المبدأ من الملكات و الصناعات، و غيرهما. و خامسها: التفصيل، بين المتعدي كضارب، و غيره كعالٌ. و سادسها: التفصيل، بين ما إذا طرء ضد وجودي، و غيره. و غير ذلك من الأقوال التي يقف عليها المراجع. إلا أن الظاهر: أن هذه الأقوال حادثة بين المتأخرین.»^۱

توضیح :

۱. [قول سوم]: بین اسم فاعل و بین بقیه مشتقات تفصیل بگذاریم. [به اینکه اسم فاعل برای متلبس وضع شده و بقیه در اعم وضع شده اند].
۲. [قول چهارم]: بین جایی که مبدء ملکه و صنعت است و بین موارد دیگر فرق بگذاریم (به اینکه در اول برای اعم وضع شده و در بقیه برای متلبس)
۳. [قول پنجم]: بین متعددی و غیر متعددی فرق بگذاریم. (ظاهراً به اینکه در متعددی وضع برای اعم است و در مجرد برای متلبس).
۴. [قول ششم]: بین جایی که ضد وجودی عارض شده و جایی که عارض نشده [به اینکه وضع شده است لفظ برای ذات حتی اگر مبدء منقضی شود ولی به شرطی که ضد وجودی عارض نشده باشد. – یعنی اگر بیاض منقضی شد، به شیء ایض گفته می شود ولی به شرطی که سواد عارض نشده باشد –]
۵. تفاصیل دیگری هست.
۶. این اقوال مربوط به متأخرین است.

ما می گوییم :

۱) تفصیل دیگر را مرحوم میرزای شیرازی^۱ مورد اشاره قرار داده است:

«ثالثها: كونه حقيقة في الماضي أيضا، إن كان المبدأ فيه مما لا يمكن بقاوه، كالمصادر السائلة الغير القارة، و إلاّ

فمجاز حكى عن جماعة حكايته، و عن العلامة (قدس سره) في النهاية نسبة إلى قوم، إلاّ أنه قال على ما حكى

عنه في أثناء احتجاجه إن الفرق بين ممكن الثبوت و غيره منفي بالإجماع، و هو يومئ إلى حدوث هذا القول.

رابعها: إنه حقيقة فيه إن كان الاتصال أكثريا بحيث يكون عدم الاتصال في جنب الاتصال مضملا، و لم يكن

الذات معرضة عن المبدأ و راغبة عنه، سواء كان المشتق محكما عليه، أو به، و سواء طرأ القيد الوجودي على

المحل أولا، اختاره الفاضل التونسي رحمة الله في محكى الوافية.»

۱. از مرحوم میرزای شیرازی، دو تقریر از مباحث اصول در دست است. یکی مختصر است که توسط مرحوم شیخ فضل الله نوری نوشته شده و دیگری توسط مرحوم علی روزدری نگاشته شده است. مرحوم روزدری یک رساله مستقل هم درباره مباحث میرزای شیرازی در مشتق به رشتہ تحریر درآورده است. نکته مهم آن است که مرحوم کلانتر هم رساله ای مستقل در مشتق نوشته است و مطالب روزدری در تقریرات مجدد شیرازی، عیناً مطابق با رساله مرحوم کلانتر است. جای این سوال باقی است که کجا اشتباه شده و آیا کدامیک از نوشته ها داخل در نوشته عالم دیگر شده است؟

توضیح :

۱. [قول هفتم]: اگر مبدء از اموری است که امکان بقاء ندارد مثل ضرب و قتل – مصدرهای سیال غیر قار الذات – وضع برای اعم است و الا وضع برای متلبس است.

۲. علامه این قول را به گروهی نسبت داده ولی در بین بحث می فرماید این قول خلاف اجماع است. پس معلوم می شود این قول از قدما نبوده است.

۳. [قول هشتم]: اگر اتصاف ذات به مبدء (تلبس) آن قدر زیاد است که جایی که ذات به مبدء متصف نیست کالعدم است. [مثلاً اگر کسی همه عمر ایمان دارد اگر یک روز نداشت و به او مؤمن گفتیم، این اطلاق حقیقی است و استعمال در ما انقضی حقیقت است]

۴. این قول فاضل تونی است.

ما می گوییم :

۱) اینکه مرحوم نائینی قول های مذکور را مربوط به متأخرین بر می شمارد سخن کاملی نیست، چراکه: قول ششم، در کلمات شهید ثانی و اسنوى هم مطرح بوده است.^۱

۲) از کلام مرحوم میرزای شیرازی ذیل قول هشتم، قول نهم را می توان استفاده کرد: قول نهم: تفصیل بین محکوم علیه و محکوم به^۲. [به طور مثال: اگر مشتقات موضوع هستند، برای اعم وضع شده اند و اگر محمول هستند برای متلبس وضع شده اند].

۳) مرحوم میرزای شیرازی قول دهم را هم مطرح می کند: «إيكال الحال في كل لفظ من ألفاظ المشتقات، أعني جزئياتها المتشخصة بالموارد المختلفة إلى العرف، فلا ضابطة حينئذ في تمييز ما هو حقيقة في الأعم عن غيره، بل كل لفظ حقيقة فيما يتبارد منه عرفا، فان تبادر منه الأعم فهو له، أو خصوص الحال، فهو له خاصة، فيقال في نحو القاتل والضارب والأكل والشارب والبائع والمشترى: إنها حقيقة في الأعم، وفي نحو النائم، والمستيقظ، والقائم، والقاعد، والحاضر، والمسافر: إنها حقيقة في خصوص الحال، حكى هذا عن بعض، مع عدم التصریح باسمه».^۳

توضیح :

۱. تقریرات مجده شیرازی ج ۱ ص ۲۶۱

۲. کفایه، آخوند خراسانی

۳. تقریرات مجده شیرازی ج ۱ ص ۲۶۲

[قول دهم: در مورد هر لفظ باید جداگانه نظر داد و به تبادر عرفی آن لفظ مراجعه کرد.]

۴) قول آخری هم در مسئله هست:

«عن الحاجی، والآمدی التوقف فی المسألة»^۱

توضیح :

[قول یازدهم:] توقف

جمع‌بندی:

۱. با توجه به امکان تصویر قدر جامع، هر دو قول ممکن هستند.
۲. تبادر و صحت سلب را اگرچه از علائم حقیقت و مجاز ندانستیم ولی گفتیم مشکله آنها آن است که «علم آور» نیستند اما می توانند نمایان گر علم پیشینی ما باشند.
۳. تبادر و صحت سلب را ما در کلمات متداول در زبان فارسی می توانیم به کار گیریم ولی ظاهراً تفاوتی از این جهت بین فارسی و عربی وجود ندارد.
۴. می توان مطمئن بود که: مشتقات ابتدا برای متلبس وضع شده اند ولی اینکه این وضع همیشه باقی مانده باشد، معلوم نیست. بلکه چه بسا در مواردی «حقیقت ناشی از کثرت استعمال» پدید آمده باشد و برخی از مشتقات را از معنای اولیه خارج کرده باشد. به عنوان مثال درباره مقتول می توان چنین ادعایی شود.
۵. برای شناخت این حقیقت ثانویه، باید هر لغت را جداگانه بررسی کرد.
۶. در صورت تردید «اصل عدم نقل به معنای اعم» قابل اتکا می باشد.

بقی امور:

﴿ امر اول:

مرحوم نائینی نزاع باب مشتق - وضع برای اعم یا متلبس - را مبتنی بر بحث از بساطت و یا ترکیب مفهوم مشتق کرده است. ایشان می نویسد:

«(و يشبه) ان يكون النزاع مبنياً على البساطة والتراكب في مفهوم المشتق (فان قلنا) بالتركيب فحيث ان مفهوم

المشتقة أخذ فيه انتساب المبدأ إلى الذات و يكفي في الانتساب التلبس في الجملة (فلا محالة) يكون موضوعاً

۱. تقریرات مجده شیرازی ج ۱ ص ۲۶۲

للأعم بخلاف ما إذا قلنا بالبساطة فإنه عليها ليس المشتق الا نفس المبدأ المأخوذ لا بشرط فهو ملازم لصدق نفس المبدأ و مع انتفائه ينتفي العنوان الاشتقاقى أيضاً و يكون حاله (حينئذ) حال الجوامد بعينها في ان مدار صدق العنوان هو فعلية المبدأ و ان كان بينهما فرق من جهة (و هي) ان شيئاً من الشيء حيث انها بصورته و المادة غير متصف بالعنوان أصلاً فلا يصح الاستعمال في المنقضى عنه و ما لم يتلبس بعد أصلاً بخلاف المشتقات (فان) المتتصف بالعنوانين الاشتقاقية (هي) الذوات و هي باقية بعد زوال التلبس فيصح الاستعمال مجازاً.^۱

توضیح:

۱. چنین به ذهن می رسد که نزاع مبتنی بر بساطت و ترکیب مشتق است.
۲. اگر گفتیم مشتق مرکب است، چون در این صورت در مفهوم مشتق، انتساب ذات به مبدء اخذ می شود، و از طرفی انتساب اعم است از انتساب بالفعل یا منقضی، باید بگوییم مشتق برای اعم وضع شده است.
۳. ولی اگر گفتیم مشتق بسیط است، در این صورت مشتق عبارت است از «مبدء در حالیکه لا بشرط اخذ شده است» (لا بشرط از حمل) و لذا با انقضاء مبدء، مشتق هم منتفی می شود، [چراکه مشتق در این صورت جایی صدق می کند که مبدء صدق کند]
۴. در فرض دوم (بساطت)، وضعیت مشتق از جهتی مثل وضعیت جوامد می شود به این معنی که در هر دو تا هنگامی که مبدء هست مشتق و جامد صدق می کند اماً از جهت دیگر:
۵. چون شیئیت شیء به صورت است، با رفتن صورت، جوامد نمی توانند در منقضی عنده، و ما سیتلبس حتی به صورت مجازی صدق کنند [یعنی اگر چوب، تبدیل به ذغال شد، چون شیئیت خود را از دست داده است نمی توان به آن چوب گفت، كما اینکه تا وقتی ذغال نشده، نمی توان به آن ذغال گفت] در حالیکه، در مشتقات، این ذات است که به عنوان متصف می شود و با انقضاء مبدء، ذات کما کان باقی است و لذا استعمال مجازی مشتق در مورد ذات (چه استعمال در ما منقضی و چه استعمال در ما سیتلبس) ممکن است.

ما می گوییم:

در جهاتی از کلام مرحوم نائینی نظر است:

اولاً: اگر قائل به ترکیب باشیم و انتساب را داخل در مفهوم مشتق بدانیم چرا حتما باید قائل به اعم شویم؟ می

توانیم «انتساب بالفعل» را داخل در موضوع له لحاظ نماییم و قائل به وضع برای متلبس شویم.

ثانیاً: در صحت مجاز، آنچه لازم است پسند عرف است و لذا در جوامد هم اگر عرف ماده ای را به لحاظ

شیئیت سابقه یا لاحقه اش، مجازاً به عنوانی متصف می کند، نمی توان آن را غلط به شمار آورد.

﴿امر دوم﴾:

بحث مهمی در کلمات اصولیون – تبعاً لمیر سید شریف – وجود دارد که تحت عنوان بساطت مشتق مطرح می شود. اصل بحث از میر سید شریف جرجانی است.

صدر المتألهین در شرح مشاعر عبارت وی را ذکر کرده و می نویسد:

«و لقد اعجبني كلام السيد الشريف في حاشية المطالع وهو «أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم المشتق

كالناطق ولا لكان العرض العام داخلا في الفصل، ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء، انقلب مادة

الإمكان الخاص ضرورية فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان و ثبوت الشيء لنفسه ضروري، فذكر

الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي فيها. انتهي كلامه. و هو قريب مما ذكره بعض

أجلة المتأخرین في حاشیته القديمة لإثبات اتحاد العرض و العرضی، فعلم أن مصداق المشتق و ما يطابقه

أمر بسيط ليس يجب فيه ترکیب بین الموصوف و الصفة، و لا الشيء معتبر في الصفة لا عاماً و لا

خاصاً»^۱

توضیح:

۱. در مفهوم مشتق - مثل ناطق - مفهوم شیء اخذ نشده است [به اینکه ناطق عبارت باشد از «شیء له

النطق»] چراکه در این صورت عرض عام (مفهوم شیء) داخل در فصل (ناطق) می شود.

۲. و مصدق شیء هم داخل در مفهوم مشتق نیست [به اینکه ضارب عبارت باشد از «مصدق شیء»] که ثبت

علیه الضرب : در جایی که به زید می گوییم ضارب، مراد از مصدق شیء شخص زید است و در جایی که

۱. شرح رساله المشاعر، ص ۲۲۸

درباره عمر و صحبت می کنیم، مراد شخص عمر است. [چراکه در این صورت قضیه زید ضارب که ممکنه است تبدیل می شود به زید زید له الضرب که ضروریه است.

۳. پس اصلاً شیء در مفهوم مشتق نیست. اما اینکه گفته می شود ضارب یعنی «شیء له الضرب» و در مفهوم ضارب، شیء را داخل می کنند، در حقیقت شیء اشاره به «هو» مستتر در ضارب است. [یعنی چون ضارب شبه فعل است و در درون خود ضمیر دارد. این شیء اشاره به آن ضمیر دارد و نه آنکه در مفهوم مشتق دخیل باشد.]

۴. صدرا سپس می فرماید: این سخن همانند مطلبی است که مرحوم ملا جلال الدین دوانی دارد و با استناد به آن اثبات کرده است که عرض (اسود) و عرضی (سود) متعدد هستند.

مرحوم دوانی سپس نتیجه می گیرد: پس معلوم می شود که مصدق مشتق، امری بسیط است و ترکیب بین ذات و مبدء در آن اخذ نشده است و «شیء» هم در آن معتبر نیست.

ما می گوییم:

۱) مراد میر سید شریف از مفهوم شیء روشن است ولی درباره مصدق شیء باید توجه داشت که مراد «وجود خارجی شیء» نیست (چراکه وجود نمی تواند داخل مفاهیم شود) بلکه مراد آن است که اگر ناطق را بر انسان حمل می کنیم، مصدق «شیء له النطق» انسان است و اگر بر زید حمل می کنیم، مصدق «شیء له النطق» زید است. ولی باز هم مفهوم آن مصدق در مفهوم مشتق اخذ شده است و نه آنکه وجود آن مصدق دخیل در مشتق باشد.

۲) آنچه در عبارت صدرا آمد، عیناً عبارت میر سید شریف در شرح مطالع است (با چند تغییر مختصر در برخی از ضمایر) میر سید شریف این حاشیه را بر عبارت قطب الدین شیرازی آورده است. رازی می نویسد: «المشتق و إن كان في اللفظ مفرداً إلا أنَّ معناه شیء لِهِ المشتق منهُ فيكون من حيث المعنى مركباً»^۱

۳) مرحوم خراسانی به همین مطلب اشاره کرده است و می نویسد: «أن مفهوم المشتق على ما (حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالبعد و اتصافها به غير مركب وقد أفاد في وجه ذلك أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً و إلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورة فإن

۱. شرح المطالع، ص ۱۱

الشيء الذي له الضحك هو الإنسان و ثبوت الشيء لنفسه ضروري) هذا ملخص ما أفاده الشريف على ما لخصه

بعض الأعظم.^۱

۴) نكته مهم آن است که صدر المتألهین در الشواهد الربویه قول دیگری را هم در این باره مطرح می کند. وی می نویسد:

«مفهوم المشتق عند الجمهور من علماء الكلام متحصل من الذات و الصفة و النسبة و عند بعض المحققين هو عين الصفة لاتحاد العرض و العرضي عنده بالذات و الفرق بكون الصفة عرضا غير محمول إذا أخذ في العقل بشرط لا شيء و عرضيا محمولا إذا أخذ لا بشرط و هذا كالفرق بين الجزء الصورى و الفصل و كذا بين الجزء المادى و الجنس. و عند بعض هو الذات مع النسبة إلى المبدء على وجه يكون النسبة داخلة في المفهوم و المبدأ خارجاً»^۲

توضیح:

۱. قول اول در مشتق آن است که مشتق از ترکیب ذات و صفت و نسبت تشکیل شده است.
۲. بعضی از محققین مشتق را عین مبدء می دانند (با فرق به شرط لا و لا بشرط).
۳. و گروه سومی مشتق را عبارت از ذات + نسبت می دانند. به این معنی که نسبت داخل در مفهوم است ولی مبدء خارج است.

ما می گوییم:

- ۱) مرحوم سید جلال آشتیانی در حاشیه، قول سوم را قول مرحوم میر سید شریف معرفی کرده است، بنابر این نظر بساطت قول دوانی است و میر سید شریف «نسبت به مبدء» را داخل در مفهوم مشتق دانسته است.
- ۲) این در حالی است که میر سید شریف اشاره ای به وجود نسبت در مفهوم مشتق ندارد بلکه صدرا قول او را شبیه قول دوانی بر می شمارد.
- ۳) با مراجعه به رساله شواهد الربویه^۳ معلوم می شود که قول سوم (مشتق = ذات + نسبت) متعلق به مرحوم

۱. کفایه الاصول، ص ۵۱

۲. الشواهد الربوية في المناهج السلوكية، ص: ۴۴

۳. صدر المتألهین کتابی با عنوان الشواهد الربویه دارد که عبارت آن را سابقًا خواندیم و رساله ای هم با عنوان شواهد الربویه دارد که فهرست تحقیقات اوست. این رساله در ضمن مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین - انتشارات حکمت - منتشر شده است.

ميرداماد است. ایشان می نویسد:

«مفهوم المشتق عند جمهور علماء اللسان مركب من الذات و المبدأ و النسبة، و عند بعض المحققين هو عين مبدأ الاشتراق بالذات. و الفرق بين العرض و العرضي بالاعتبار، فان اخذ لا بشرط شيء فهو عرضي محمول، و ان اخذ بشرط لا شيء فهو عرض غير محمول؛ و الشيء هنا هو الموضوع، و هذا كالفرق بين الفصل و الصورة؛ [و] عند استاذنا دام ظله - هو الموضوع من حيث نسبته الى مبدأ الاشتراق.»^١

عبارة امام خمینی:

حضرت امام در تبیین بحث می نویسنده:

«اختلف القوم في بساطة المشتق و تركيبه على أقوال و منشأ الاختلاف هو اشتمال المشتق على المادة و الهيئة الموضوعتين:

فمن رأى أنهما دائمان على المعنيين دلالة مستقلة منفصلة ذهب إلى التركيب التفصيلي. و من رأى أن الهيئة وضعت لأجل قلت المادة من الشرط لاتية و تعصي العمل إلى إلا بشرطية الغير المتعصبة عنه، ذهب إلى البساطة المحضة الغير القابلة للانحلال العقلي. و من رأى أنهما موضوعتان لمعنىين يكون نحو وجودهما في الخارج و الذهن و مقام الدلالة و الدالية و المدلولية بنحو من الوحدة القابلة للتحليل ذهب إلى البساطة القابلة له.

و ظنني أن المسألة ذات قولين، و لا أظن بأحد يرى التركيب التفصيلي.

ثم إن القائلين بالتركيب اختلفوا في أن تركيبه من الذات و الحدث و النسبة، أو من الحدث و النسبة، أو الحدث و الذات إلى غير ذلك.»^٢

١ . مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: ۳۱۹

٢ . مناهج الوصول، ج ١، صفحه ۲۱۸

توضیح:

۱. قوم در بساطت و یا ترکیب مشتق اقوالی دارند:
۲. منشأ اختلاف آن است که آیا مشتق (ضارب) مشتمل است بر ماده ای (ضرب) که وضع شده و هیأتی (فاعل) که وضع شده است؟
۳. کسانی که می گویند هر کدام از ماده و هیأت، دارای دلالت مستقلی هستند که به طور جداگانه به معانی آنها اشاره دارد، قائل به ترکیب تفصیلی هستند [یعنی به نحو تعدد دال و مدلول است مثل غلام زید که غلام دلالت خود را دارد و زید دلالت خود را. پس اگر کسی بگوید ضارب دارای دو دال است، یکی ماده و یکی هیأت، چنین کسی قائل به ترکیب تفصیلی شده است]
۴. کسانی که می گویند هیأت وضع شده است تا ماده را از به شرط لا بودن (پذیرفتن حمل) به لا بشرط بودن (قابلیت پذیرش حمل) تبدیل کند، چنین کسی به بساطت محض قائل است. بساطتی که قابلیت انحلال عقلی را هم ندارد.
۵. کسانی که می گویند هر کدام از هیأت و ماده دارای معنای مختص به خود هستند و برای آن وضع شده اند ولی وجود آنها در خارج و در مقام دلالت (در ذهن) دارای نحوه ای از وحدت است. این گروه از طرفی قائل به بساطت هستند و از طرفی قائل به ترکیب.

[این قول را مرحوم اشتهرادی در تقریر فرمایش امام چنین توضیح داده است:

«و تصویر القسم الثاني من التركيب أيضاً في المشتق: بأنَّ كُلَّ واحِدةٍ من المادَةِ والصُّورَةِ وَ إِنْ وَضَعَتْ لِمَعْنَىٰ غَيْرَ الْآخِرِ، لَكِنَّ الْمَفْهُومَ مِنْهَا شَيْءٌ وَاحِدٌ، وَ أَمَّا الْمَادَةُ وَ الْهَيَّةُ فَلَا يَسْتَقِلُّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَنِ الْآخِرِ فِي الْلَّفْظِ، وَ لَا فِي مَقَامِ الدَّلَالَةِ، وَ لَا مِنْ حِيثِ الْمَعْنَىِ، وَ هَذَا فِي عَالَمِ الْأَلْفَاظِ كَالْهَيَّوْلِيِّ وَ الصُّورَةِ فِي عَالَمِ الْحَقَائِقِ.»^۱

۶. به نظر می رسد، ترکیب تفصیلی دارای قائل نیست و لذا همان دو قول اصلی در مسئله هست.

۷. [پس ۳ قول قابل تصویر است:
ترکیب تفصیلی = قائل ندارد - (احتمال یک)
بساطت (غیر قابل انحلال) - (احتمال دو)
بساطت قابل انحلال = ترکیب غیر تفصیلی]
۳ قول:

قول سوم آن است که اگرچه هیأت و ماده وضع مستقل دارند ولی وقتی کنار هم قرار می گیرند بر شیء واحد به دلالت واحد دلالت می کنند. در حالیکه دال واحد است و مدلول هم واحد است و موجود خارجی مطابق با

۱. تنبیح الأصول؛ ج ۱؛ ص ۱۷۸

مدلول هم واحد است]

۸. قائلین به ترکیب غیر تفصیلی (قول سوم) به چند دسته تقسیم می شوند:



ما می گوییم:

۱) با توجه به آنچه آورده‌یم، تا کنون ^۶ قول تصویر شده است. ۵ قول در کلام امام مطرح بود و قولی مربوط به میرداماد بود که عبارت بود از اینکه مشتق را «ذات + نسبت» بدانیم.

۲) مرحوم بجنوردی در منتهی الاصول به ^۴ قول اشاره می کند که برخی از آنها با این اقوال متفاوت است. ایشان

می نویسد:

«الاحتمالات في مفهوم المشتق أربعة:

(أحدها) أن يكون مفادها من الذات و مبدأ الاشتقاء و النسبة بينهما، و لكن هذه الأمور تأتي إلى الذهن بصورة وحدانية لأنها بصورتها التفصيلية مفاد الجملة. و (عبارة أخرى) فرق بين جملة زيد ضارب و كلمة ضارب فتلک الجملة مفادها صورة تفصيلية للذات و الحدث و النسبة التلبيسية التي بينهما، و أما كلمة ضارب فهي عين ذلك المعنى. غایة الأمر بصورة إجمالية وحدانية مشتملة على الذات و المبدأ و النسبة بينهما و اشتمالها على هذه الأمور ليس بتحليل من العقل. و هذا هو القول بالتركيب عند غالب من يقول به.

(ثانيها) هو أن مفاد المشتق هو المبدأ المنتسب إلى الذات نفس الذات خارجة عن مفهوم المشتق و لكنه من لوازم معناه، لأن المبدأ المنتسب إلى الذات ملازم مع الذات. و بناء على هذا يكون معنى المشتق بسيطاً بمعنى أنه ليس مركباً من الذات و مبدأ الاشتقاء.

(ثالثها) أن مفاده و معناه هو نفس المبدأ و ليست الذات و النسبة داخلتين في مفهومه أصلاً، نعم الفرق بينهما هو أن المبدأ لوحظ بشرط لا، و المشتق لوحظ لا بشرط، و المراد بالمبدأ في هذه العبارة اللفظ الموضوع للمبدأ أي المصدر، ...

(رابعها) هو أن يكون مفاده و معناه هو الذات المتلبس بمبدأ الاشتقاء. و ذلك تارة ب نحو يكون التلبس واسطة في الشبوت لانتزاع هذا العنوان من نفس الذات و حكايته عنها. و أخرى ب نحو يكون التلبس من قبيل الواسطة في العروض أي يكون المشتق حاكياً عن الذات المتلبسة و عنواناً لها، فإن كان من قبيل الثاني أي كان محكي المشتق هو الذات المتلبسة بقيد أنها متلبسة، فربما يرجع هذا إلى الوجه الأول فالوجه الرابع حينئذ يكون عبارة عن كون المشتق عبارة عن عنوان نفس الذات و

إن كان منشأ انتزاع هذا العنوان هو تلبسها بالمبدأ.»^۱ (تا اینجا)

توضیح:

۱. احتمال اول: (همان احتمال سوم امام) مشتق مرکب از ذات و مبدء و نسبت است در حالیکه اینها به

صورت واحد دیده شده اند. فرق تفصیلی بودن آنها و واحد بودنشان مثل فرق جمله و مشتق است.

۲. احتمال دوم: (احتمال چهارم امام): مشتق مبدء منتنسب به ذات است ولی ذات داخل در مفهوم نیست.

توجه شود که ذات از لوازم معنای مشتق است چراکه «مبدء + نسبت به ذات» با ذات ملازمه دارند ولی

نفس ذات داخل در مفهوم نیست. در این فرض مشتق مرکب است ولی نسبت به ذات بسیط است یعنی

ذات داخل در مفهوم مشتق نیست.

[این قول مربوط به مرحوم عراقی است. ایشان در نهایة الافکار^۱ می نویسد:

«المشتق عبارة عن المبدء و جهة قيامه بالذات التي هي معنى حرفي مع خروج الذات عن مدلوله،

فبساطة على هذا المعنى إنما هي بالإضافة إلى الذات و إلا ففي الحقيقة يكون أيضاً مركباً من

الأمرين»]

۳. احتمال سوم (احتمال دوم امام) است.

۴. احتمال چهارم: عبارت است از ذات و نسبت. این احتمال خود به دو احتمال تقسیم می شود.

۵. اول (احتمال جدید) که تلبیس (نسبت) واسطه در ثبوت است یعنی مشتق نفس ذات است ولی نسبت

باعث ثبوت این عنوان برای ذات شده است و دوم که تلبیس واسطه در عروض است یعنی مشتق

عبارة است از «ذات + نسبت + مبدء».

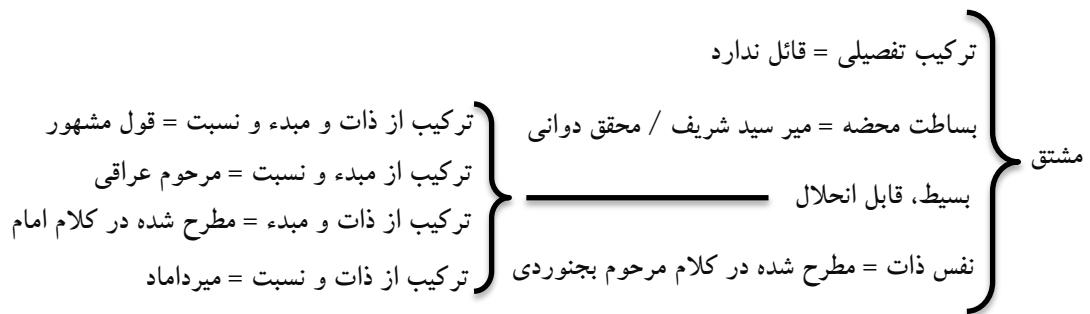
۶. فرض دوّم (از دو فرض احتمال چهارم) به احتمال اوّل بر می گردد و لذا وجه چهارم عبارت است از

اینکه بگوییم مشتق عبارت است از نفس ذات (ولی منشاً انتزاع، تلبیس است).

ما می گوییم:

۱) ظاهراً اصطلاح ایشان در عروض و واسطه در ثبوت خلاف اصطلاح است. چراکه در واسطه در عروض (مطابق اصطلاح) باعث می شود که بگوییم ذات مجازاً متصف به مشتق شود.

۲) تقسیم بندی ها با این حساب چنین می شود.



نقد قول بساط محضره:

چنانچه خوانديم مير سيد شرييف و تابعين او برای بساط محضره (غير قابل انحلال) استدلالي را مطرح کرده بود وی بر آن بود که ذات داخل در مفهوم مشتق نیست چراکه يا قضيه ممکنه تبديل به ضروريه می شود (اگر مصدق شیء و ذات داخل در مفهوم مشتق باشد) و يا عرض عام داخل در فصل می شود (اگر مفهوم شیء و ذات داخل در مفهوم مشتق باشد). و سپس نتيجه می گرفت پس فرق بين مشتق و مبدء به لا بشرطیت و به شرط لائیت است. در مقام نقد هم استدلال ايشان بر نفي ذات در مشتق مورد توجه قرار می گيرد و هم تفاوتی که مطرح کرده اند.

نقد قول صاحب فصول و آخوند خراسانی:

مرحوم آخوند از قول ايشان می نويسد:

«و أَوْرَدَ عَلَيْهِ فِي الْفُصُولِ أَنَّ يَخْتَارَ الشَّقَ الْأَوَّلَ وَ يَدْفَعَ إِلَى الشَّكَالِ أَنْ كُونَ النَّاطِقَ مثلاً فَصَلَا مُبْنَىٰ عَلَى عِرْفِ الْمَنْطَقِيِّينَ حِيثُ اعْتَبَرُوهُ مُجَرَّداً عَنْ مَفْهُومِ الْذَّاتِ وَ ذَلِكَ لَا يَوْجِبُ وَضْعَهُ لِغَةً كَذَلِكَ». و فيه أنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرف في معناه أصلا بل بما له من المعنى كما لا يخفى.

و التحقيق أن يقال إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه وإنما يكون فصلا مشهوريا منطقيا يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه بل لا يكاد يعلم كما حق في محله و لذا ربما يجعل لازمان مكانه إذا كانا متساويا النسبة إليه كالحساس والمحرك بالإرادة في الحيوان و عليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق فإنه وإن كان عرضا عاما لا فصلا مقوما للإنسان إلا أنه بعد تقديره بالنطق و اتصافه به كان من أظهر خواصه.

و بالجملة لا يلزم منأخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق إلا دخول العرض في الخاصة التي هي من العرضي لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي فتدبر جيدا.

(ثم قال إنه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضا و يجاب بأن المحمول ليس مصدق الشيء و الذات مطلقا بل مقيدا بالوصف و ليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريا انتهي).

و يمكن أن يقال إن عدم كون ثبوت القيد ضروري لا يضر بدعوى الانقلاب فإن المحمول إن كان ذات المقيد

و كان القيد خارجا و إن كان التقيد داخلا بما هو معنى حرفي فالقضية لا محالة تكون ضرورية ضرورة ضرورية ثبوت الإنسان الذى يكون مقيدا بالنطق للإنسان و إن كان المقيد به بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلا قضية الإنسان ناطق تنحل في الحقيقة إلى قضيتي إداهما قضية الإنسان إنسان و هي ضرورية و الأخرى قضية الإنسان له النطق و هي ممكنة و ذلك لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الأخبار بعد العلم تكون أوصافا فعقد الحمل ينحل إلى القضية كما أن عقد الوضع ينحل إلى قضية مطلقة عامة عند الشيخ و قضية ممكنة عامة عند الفارابي فتأمل. »^۱

توضيح:

۱. صاحب فصول می فرماید: می توان گفت مفهوم شیء داخل در مفهوم مشتق است و در عین حال می گوییم:
۲. اینکه ناطق را فصل می گیریم بنابر سخن اهل منطق است و این در حالی است که اهل منطق، ناطق را به معنای مجرد از ذات لحاظ کرده اند ولی اینکه معنای لغوی ناطق هم مطابق با معنای اهل منطق باشد، قابل رد است. پس در معنای لغوی، مفهوم ذات دخیل است ولی در معنای منطقی چنین نیست.
۳. مرحوم آخوند اشکال کرده اند که: قطعاً همان معنایی که در لغت عربی و پیش اهل لغت برای ناطق هست، همان معنی به عنوان فصل در منطق لحاظ شده است.
۴. و سپس مرحوم آخوند خود می فرماید: ناطق فصل حقیقی نیست. بلکه عرضی خاص است چراکه اصلاً فصل حقیقی قابل شناسایی نیست (ولذا در برخی از موارد دو عرضی خاص که لازمه فصل حقیقی هستند، با هم ذکر می شوند مثل حساس و متحرك بالاراده) پس ناطق عرضی خاص و لازمه فصل حقیقی است. و با اخذ مفهوم شیء در مشتق، عرضی عام در عرضی خاص داخل می شود و نه در فصل، و این دخول عرضی در عرضی است و نه عرضی در ذاتی.
۵. صاحب فصول سپس در جواب به میر سید شریف می نویسد که ممکن است ما بگوییم مصدق ذات داخل در مفهوم مشتق است و با این حال قضیه ممکنه، ضروریه نشود به این بیان که:
۶. اگر قضیه «زید ضارب» به قضیه «زید زید» تبدیل می شد، ضروریه می شد ولی این قضیه تبدیل می شود به «زید زید له الضرب» و این قضیه ضروریه نیست چراکه ممکن است ضرب حاصل نشود و «زید لیس بزید له الضرب» صدق کند.
۷. مرحوم آخوند به صاحب فصول پاسخ می دهد، اینکه قید (ضرب) ممکن است حاصل نشود ضرری به

ضروری شدن قضیه «زید زید له الضرب» نمی زند چراکه:

۸. اگر محمول (زید له الضرب)، ذات زید است به این نحوه که قید (ضرب) خارج از محمول باشد (یعنی تقید به ضرب - که یک معنی حرفی است - داخل در مفهوم مشتق است ولی قید خارج است)، در این صورت در حقیقت قضیه ما: «زید^۱ زید^۲» است و ضروریه است.
۹. و اگر محمول (زید^۱ له الضرب) «ذات + قید» است (که هم ذات داخل در مفهوم است و هم قید) در این صورت زید ضارب (که در حقیقت زید^۱ زید^۲ له الضرب است) به دو قضیه منحل می شود «زید^۱ زید^۲» و «زید^۱ له الضرب» [چراکه تعدد محمول تعدد قضیه را پدید می آورد] و لذاست که هر وصفی قبل از علم به آن خبر است [یعنی اگر زیدی هم عالم است و هم عادل، تا وقتی علم نداریم دو قضیه داریم زید^۱ عالم و زید^۲ عادل. و بعد از اینکه علم پیدا کردیم، می شود: «زید العالم العادل» به صورت صفت و موصوف]
۱۰. پس در هر قضیه - مثل زید ضارب عالم - عقد الحمل به عدد محمولات منحل می شود [یعنی دو قضیه داریم: زید ضارب و زید عالم] کما اینکه عقد الوضع هم منحل می شود به یک قضیه [یعنی در همان مثال قضیه مذکوره چنین می شود:
بنابر نظر شیخ الرئیس، «الموجود الذى ثبت له الزیدیه بالفعل، ضارب» و «الموجود الذى ثبت له الزیدیه بالفعل، عالم» و بنابر نظر فارابی: «الموجود الذى ثبت له الزیدیه بالامکان، ضارب» و «الموجود الذى ثبت له الزیدیه بالامکان، عالم»]
۱۱. [توجه شود که اختلاف آن دو بزرگوار در این است که در قضیه «کل کاتب متحرک الاصابع» عبارت است از «کل من کان کاتباً بالفعل متحرک الاصابع» و یا «کل من کان کاتباً بالامکان، متحرک الاصابع»]
۱۲. فتأمل: که شاید اشاره به پذیرش حرف مرحوم صاحب فصول باشد به اینکه: عقد الحمل به دو قضیه منحل نمی شود چراکه نتیجه تابع اخس^۳ مقدمتین است.

مرحوم آخوند سپس به اشکالی که صاحب فصول بر خودش وارد کرده، اشاره می کند و آن را رد می نماید:

«لکنه قدس سره تنظر فيما أفاده بقوله (و فيه نظر لأن الذات المأخذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلا إن كانت

مقيدة به واقعا صدق الإيجاب بالضرورة و إلا صدق السلب بالضرورة مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن

يصدق زيد [الكاتب] بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة انتهى).»

و لا يذهب عليك أن صدق الإيجاب بالضرورة بشرط كونه مقيدا به واقعا لا يصح دعوى الانقلاب إلى

الضرورية ضرورة صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية و لو كانت ممكنا كما لا يكاد يضر

بها صدق السلب كذلك بشرط عدم كونه مقيدا به واقعا لضرورة السلب بهذا الشرط و ذلك لوضوح أن

المناط في الجهات و مواد القضايا إنما هو بملحوظة أن نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهة بأى

جهة منها و مع أية منها في نفسها صادقة لا بملحوظة ثبوتها له واقعا أو عدم ثبوتها له كذلك و إلا كانت

الجهة منحصرة بالضرورة ضرورة صيرورة الإيجاب أو السلب بلحاظ الثبوت و عدمه واقعا ضروريا و يكون

من باب الضرورة بشرط المحمول.

و بالجملة الدعوى هو انقلاب مادة الإمکان بالضرورة فيما ليست مادته واقعا في نفسه و بلا شرط غير

^١ الإمکان.»

توضیح:

۱. [صاحب فصول می گفت: «زید زید له الضرب» ضروريه نیست چراکه معلوم نیست قید موجود باشد؛

حال خودشان اشکال می کنند.]

۲. «زید له الضرب» (که محمول است) مقید است به ضرب (چه بالفعل و چه بالقوه يعني چه زید له الضرب

بالفعل باشد و چه زید له الضرب بالقوه)، حال اگر واقعاً ضرب را دارد (مقیده به واقعاً) بالضرورة زید زید

له الضرب درست است و اگر واقعاً ضرب را ندارد بالضرورة زید زید له الضرب، درست نیست. (پس اگر

فی الواقع زید ضرب را دارد قضیه چنین است: زیدُ الذی له الضرب واقعاً، ضارب بالضرورة)

۳. آخوند جواب می دهنده: انقلاب قضیه ممکنه به قضیه ضروريه به این معنی که شما گفتید نیست، چراکه

ضروريه به شرط محمول در همه قضایا هست (حتی اگر ممکنه باشد) کما اینکه ضرورت سلب در فرض

عدم محمول هم ضروری به امکان نمی زند [يعنى در همه قضایا اگر محمول را داخل در موضوع کردید،

ضروريه می شوند]

۴. چراکه امکان یا ضرورت، ناشی از ملاحظه نسبت موضوع - به تنها بی - با محمول است و نه موضوع در

حال تقید به محمول با محمول. و الا همه قضايا ضروريه می شوند.

مرحوم آخوند، سپس همین مطلب را پایه ردیه خود بر اشكال دیگر صاحب فصول می کنند:

و قد انقدر بذلك عدم نهوض ما أفاده رحمه الله بإبطال الوجه الأول كما زعمه قدس سره فإن لحق مفهوم

الشيء والذات لمصاديقهما إنما يكون ضروريًا مع إطلاقهما لا مطلقاً ولو مع التقييد إلا بشرط تقييد المصاديق

به أيضاً وقد عرفت حال الشرط فافهم.^۱

توضیح:

۱. [مرحوم صاحب فصول پا را فراتر می گذارد و می فرماید اگر حتی مفهوم شیء هم در مشتق اخذ شده

باشد، قضیه ممکنه، ضروريه می شود چراکه: «الإنسان شيءٌ له الضرب» هم ضروريه است.]

۲. مرحوم آخوند پاسخ می دهنده: «الإنسان شيءٌ» و «الإنسان ذات» ضروريه است. (اگر «شیء» و «ذات»

مطلق باشند = مع اطلاقهما) نه همیشه. (لا مطلقاً = همیشه یعنی چه در صورتی که شیء مطلق باشد و

چه در صورتی که مقید با له الضرب باشد). مگر اینکه ضرورت به شرط محمول در نظر گرفته شود.

۳. [یعنی الإنسان شيءٌ ضروريه است ولی الإنسان شيءٌ له الضرب، ضروريه نیست و «الإنسان الذي له

الضرب، شيءٌ له الضرب» هم ضروريه است]

۴. فافهم. [چه فرقی است بین الإنسان شيءٌ له الضرب که گفته شد ضروريه نیست و الإنسان انسان له

الضرب که گفتید ضروريه است.]

مرحوم آخوند سپس خود به اشكال دیگری اشاره می کنند:

«ثم إنه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزومأخذ النوع في الفصل ضرورة أن مصدق الشيء الذي له النطق

هو الإنسان كان أليق بالشرطية الأولى بل كان أولى لفساده مطلقاً ولو لم يكن مثل الناطق بفضل حقيقي

ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه و خاصته فتأمل جيداً.»^۲

توضیح:

۱. [میر سید شریف در جایی که «مصدق شيءٌ» در مشتق اخذ شده بود، مشکل را انقلاب قضیه ممکنه به

ضروريه می دانستند، ولی بهتر است ایشان اشكال را چنین بر شمارد:]

۱. کفاية الأصول، صفحه ۵۴

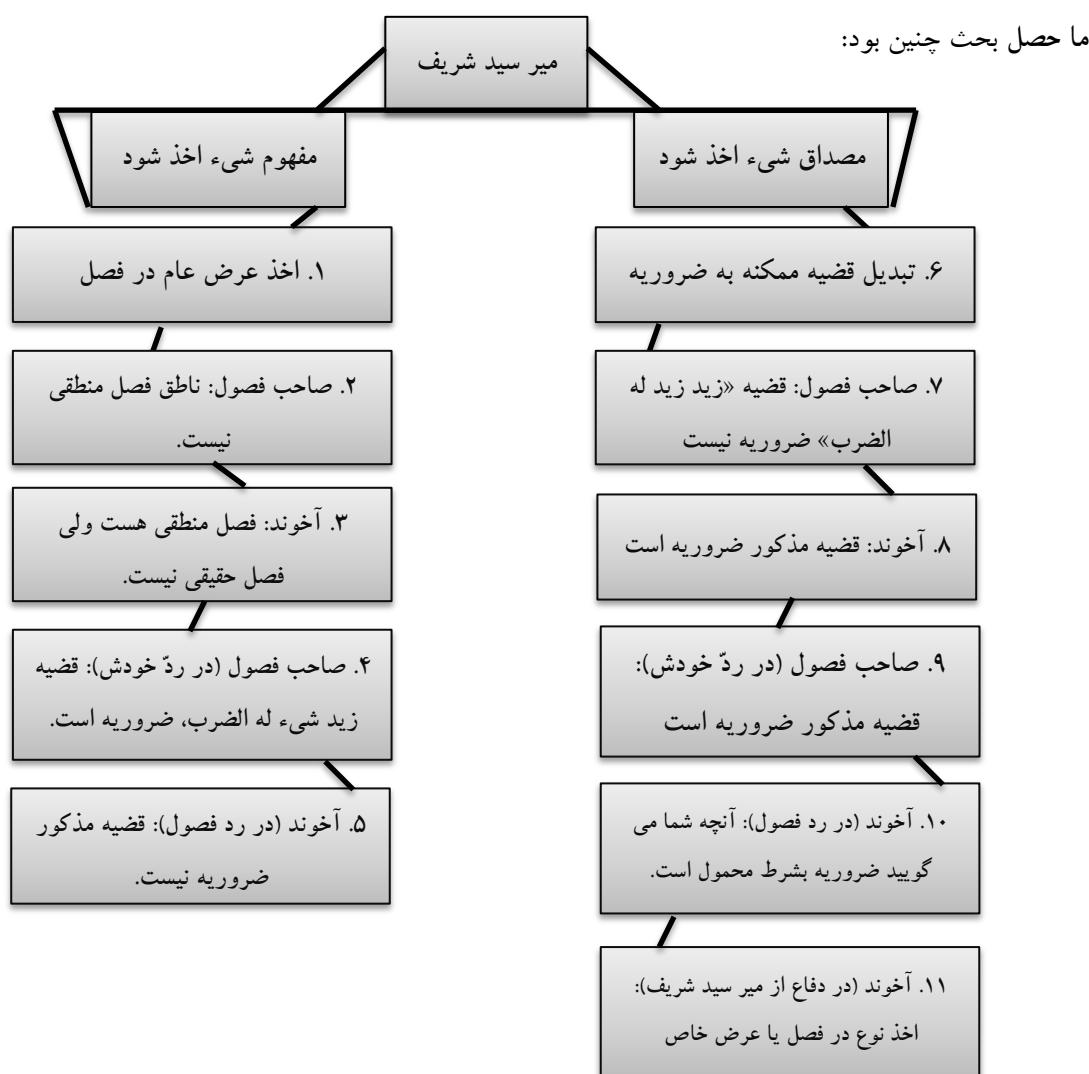
۲. کفاية الأصول، صفحه ۵۴

۲. اگر مصدق شیء در مفهوم مشتق اخذ شود، لازم می‌آید اخذ نوع در فصل چراکه «الانسان ناطق» اگر به معنای «الانسان شیء له النطق» باشد و مراد از شیء هم مصدق شیء باشد، قضیه چنین می‌شود:

«الانسان ، انسان له النطق.»

۳. و این هم با استدلال شق اوّل [دخول عرض عام در فصل در فرض اینکه مفهوم شیء را در مشتق اخذ کنیم] مناسب تر است و هم فسادش کامل تر است چراکه حتی اگر ناطق، فصل حقیقی نباشد، ولی عرضی خاص هست و نمی‌شود خود شیء (انسان) در لازمه اش [ناطق که لازمه انسان دانسته شد و فصل حقیقی نبود] و عرضی خاص اش اخذ شود.

ما می‌گوییم:



ما می‌گوییم:

۱) برای فهم بهتر آنچه بین اعلام ثلثه گذشت لازم است به نکته ای توجه کنیم.

در فرض اول یعنی جایی که مفهوم شیء را لحاظ می‌کنیم، «له النطق» قید برای مفهوم شیء است و نه وصف مفهوم شیء. چراکه له النطق وصف شیء نیست. بلکه آن مفهوم را مقید می‌کند. اما درفرض دوم یعنی جایی که مصدق شیء را لحاظ کنیم، له النطق می‌تواند وصف مصدق شیء باشد و می‌تواند قید آن باشد چراکه آنچه در قضیه انسان ضارب، (یا انسان شیء له الضرب)، به عنوان مصدق شیء لحاظ شده است «انسان» است و انسان در حالیکه موصوف به له الضرب است می‌تواند محمول برای انسان واقع شود. و انسان در حالیکه مقید به «له الضرب» است هم می‌تواند محمول برای انسان واقع شود.

البته اگر له الضرب به عنوان وصف اخذ شود در این صورت طبیعی است که انسان انسان له الضرب، به دو قضیه انسان انسان و انسان له الضرب تبدیل می‌شود (چنانکه مرحوم آخوند می‌فرمود) ولی اگر «له الضرب» قید برای انسان باشد، نمی‌توان آن قضیه را دو قضیه تبدیل کرد و لذا قضیه «الانسان انسان مقید بالضرب» کما کان قضیه ممکنه باقی می‌ماند (چنانکه مرحوم صاحب فصول می‌فرمود) چراکه «انسان مقید به ضرب است که انسان مقید به ضرب است» و نه اینکه هر انسانی چنین باشد.

و لذا مرحوم آخوند در فرض دوم، که له الضرب را وصف مصدق انسان می‌دانست، آن را تبدیل به دو قضیه می‌کرد که یکی از آنها ضروریه است ولی در فرض اول چون له النطق را قید برای مفهوم انسان می‌دانست، نمی‌پذیرفت که «الانسان شیء له النطق» تبدیل به قضیه ضروریه شود.

پس در فرض دوم، اگر «له الضرب» را قید گرفتیم، حق با صاحب فصول است و قضیه ممکنه تبدیل به ضروریه نمی‌شود. (البته آنچه ایشان به عنوان ضرورت به شرط محمول مطرح کرده است سخن کاملی نیست و در آن مورد حق با مرحوم آخوند است).

آنچه گفتیم به نوعی دیگر در کلام مرحوم بجنوردی هم مورد اشاره قرار گرفته است:

«لأن المركب من امررين (تارة) يكون كل جزء منه خبراً مستقلًا للمبتدأ المتقدم عليهما، مثل زيد شاعر كاتب. و (آخرى) يكون المجموع خبراً واحداً من دون تقييد أحدهما بالآخر، كقولك هذا الرمان حلو حامض. و (ثالثة) يكون المجموع أيضاً ولكن مع تقييد أحدهما بالآخر كقولك هذه رقبة مؤمنة، أو زيد رجل طويل القامة. و هذا الكلام لا يستقيم إلا في الشق الأول من هذه الشقوق الثلاثة، لأنه فيه تتحقق قضيتان في إحداهما الجزء الأول خبر و في الأخرى خبر آخر، و أما في الشقين الآخرين فلا تحصل إلا قضية واحدة، لأن المفروض أن المجموع خبر واحد، و لا شك في أن ما نحن فيه من قبيل الشق الثالث، لأن المحمول فيه مصدق الذات مقيداً بكونه كذا فلا ينحل إلى قضيتيين كما توهّم». ^۱ (تا اینجا)

توضیح:

۱. مرکب به سه نحوه قابل فرض است.

۲. فرض اول: هر جزء مرکب، به طور مستقل جز باشد مثل زید شاعر کاتب [یعنی صورتی که یکی وصف برای دیگری است]

۳. فرض دوم: جایی که لفظ مرکب یک معنی را برساند و هر کدام خبر مستقل نیستند و قید برای هم نیز نیستند مثل «هذا الرمان حلو حامض».

۴. فرض سوم: جایی که مجموع دو لفظ و دو مفهوم، یک خبر هستند ولی به یکدیگر مقید شده اند «هذه رقبة مؤمنة».

۵. اینکه به عدد اجزاء محمول، قضیه درست شود، تنها در فرض اول ممکن است.

ما می گوییم:

(۱) بحث ما در جایی است که دو لفظ که هر یک به یک مفهوم مستقل اشاره دارند – در حالیکه که کنار هم قرار گرفته اند – محمول واقع شوند. پس باید جایی را فرض کنیم که دو لفظ داریم و دو مفهوم. با این حساب فرض دوم اصلاً نباید مطرح شود چراکه «حلو حامض» اگرچه دو لفظ است ولی به یک معنی و مفهوم اشاره دارد.

(۲) مثال رقبه مومنه هم برای فرض سوم، مثال باطلی است چراکه رقبه مومنه اگرچه در فقه به عنوان قید و مقید مطرح است ولی در حقیقت صفت و موصوف هستند. (بلکه هر صفت و موصوفی به نوعی قید و مقید می شود) ولذا می توان قضیه هذا رقبه مومنه را به دو قضیه هذا رقبه و هذا مومنه تبدیل کرد. پس بهتر است مثال را به «هذا غلام زید» تغییر دهیم. روشن است که این مثال قابل تبدیل به دو قضیه نیست.

اشکال مرحوم نائینی:

مرحوم نائینی سپس بر مرحوم آخوند (مطلوب ۳) اشکال کرده و مدعی شده اند ناطق فصل حقیقی است. ایشان می نویسد:

«ان الناطق بمعنى التكلم أو إدراك الكليات و ان كان من عوارض الإنسان الا انه بمعنى صاحب النفس الناطقة

يكون فصلاً حقيقة فيلزم من أخذ مفهوم الشيء فيه أخذ العرض العام في الفصل.»^۱

ایشان آن گاه خود به اشکال اصلی (مطلوب ۱) پرداخته و می نویسد:

«و التحقيق» ان الشيء ليس من العرض العام في شيء فإن العرض العام ما كان خاصة للجنس القريب أو البعيد كالماشي والتحيز مثلاً «و الشيئية» تعرض لكل ماهية من الماهيات وهي جهة مشتركة بين جميعها وليس وراءها أمر آخر يكون هي الجهة المشتركة و الجنس الأجناس حتى يكون الشيئية عارضة و خاصة له (الا أن يقال) أن عروض مفهوم الشيء للماهيات ليس الا باعتبار تقريرها في وعاء من الأوعية و من الواضح أن التقرر عارض للماهيات بما هي و ليس ذاتياً لها فيكون مفهوم الشيء أيضاً عارضاً للماهية و حيث أن الماهية جنس ل تمام الماهيات فيكون مفهوم الشيء خاصة للجنس و بهذا الاعتبار يكون عرضاً عاماً ل تمام الموجودات.»^۱

توضیح:

۱. شيء اصلاً عرض عام نیست جراکه عرض عام آن چیزی است که برای جنس قریب و یا جنس بعد، عرض خاص باشد مثلاً ماشی نسبت به انسان عرض عام است ولی نسبت به حیوان (جنس قریب) عرض خاص است و تحییز برای جسم (جنس بعد) عرض خاص است.

۲. در حالیکه شیئیت بر همه ماهیات که دارای قدر مشترکی نیستند، عارض می شود (چه اعراض و چه جواهر) پس نمی تواند برای یک چیز خاص عرض خاص باشد. و در نتیجه عرض عام هم نخواهد بود [و بعد نتیجه می گیرند که شيء ذاتی برای ماهیات است]

۳. البته ممکن است کسی بگوید: عروض شیئیت بر ماهیات به سبب تقری است که در ظرفی از ظروف وجودی دارند. و لذا چون «تقریر» عارض بر ماهیات می شود، نمی تواند ذاتی ماهیات اجناس عالی باشد. پس شيء عرض عام برای همه ماهیات است.

ما می گوییم:

سخن مرحوم نائینی، سخن عجیبی است و مورد مناقشه شاگردان ایشان هم واقع شده است. مرحوم خوبی در این باره می نویسد:

«و غير خفي ان هذا من غرائب ما صدر منه فان صاحب النّفس الناطقة هو الإنسان و هو نوع لا فصل إذًا لا مناص من الالتزام بكون الناطق فصلاً مشهورياً وضع مكان الفصل الحقيقي لتعذر معرفته غالباً بل دائمًا.

... و لكنه غريب فان الشيء لا يعقل أن يكون جنساً عالياً للأشياء جميعاً من الواجب والممكن والممتنع، فإنه و ان كان صادقاً على الجميع حتى على الممتنعات فيقال: (اجتماع النقىضين شيء مستحيل) و (شريك البارى عز و

۱. أجوال التقريرات، ج ۱ ص ۶۹

جل شيء ممتنع) .. و هكذا. إلا ان صدقه ليس صدقاً ذاتياً، ليقال انه جنس عال له، بداعه استحاله الجامع الماهوي بين المقولات المتأصلة و الماهيات المترتبة و الأمور الاعتبارية، بل لا يعقل الجامع الماهوي بين المقولات المتأصلة بأنفسها، مع أنه كيف يعقل أن يكون الشيء جاماً ماهوياً بين ذاته تعالى و بين غيره؟ و على الجملة ان صدق مفهوم الشيء على الواجب و الممتنع و الممكن على نسق واحد، فلا فرق بين ان يقال: (الله شيء) و بين أن يقال: (زيد شيء) و (شريك الباري شيء) و حيث أنه لا يعقل أن يكون صدقه على الجميع ذاتياً فلا محالة يكون عرضياً»^۱

توضيح:

۱. اگر ناطق را به معنی صاحب نفس ناطقه بگیریم، این دیگر فصل نیست بلکه نوع است چراکه صاحب نفس ناطقه یعنی نوع. [ما می گوییم: این سخن هم از غرائب است چراکه صاحب نفس ناطقه مصادقاً با انسان یکی است و این ضرری نمی زند که فصل باشد کما اینکه چنین است.]
۲. اما فرمایش ایشان درباره عرض عام نبودن شيء هم عجیب است چراکه: معقول نیست که شيء جنس عالی همه اشیاء عالم باشد (از واجب و ممکن و ممتنع).
۳. اما اینکه شيء بر ممتنعات صدق می کند، به معنی این نیست شيء ذاتی برای ممتنعات باشد چراکه نمی تواند یک شيء هم ذاتی باشد برای مقولات اولی و هم برای مقولات ثانیه و هم برای امور اعتباریه بلکه حتی مقولات اولی هم جامع ذاتی واحد ندارند. پس شيء عرضی برای همه اشیاء است.

ما می گوییم:

- ۱) اینکه مرحوم خوبی می فرمایند بر مدعومات و ممتنعات هم شيء صدق می کند، سخن کاملی نیست چراکه شیئیت مساوی با وجود است و فلاسفه هیچگاه نگفته اند «اجتماع تقیضین شيء مستحیل» و اگر جایی گفته می شود سبق لسان است.
- ۲) اما اینکه مرحوم نائینی می فرماید عرض عام در صورتی عرض عام است که برای جنس قریب و یا بعيد عرض خاص باشد، مدعای بی دلیلی است.
- ۳) و اما اینکه مرحوم نائینی ماهیت را جنس الاجناس گرفته اند، سخن کاملی نیست.
- ۴) در هر صورت شيء عرض عام هست چراکه هر مفهومی که کیفیت وجودی یک ماهیت (زوجیت برای اربعه) یا یک مفهوم (جنس الاجناس برای مقولات عشر - مثل جوهر -) و یا یک وجود (تكلم برای خداوند متعال)

۱. محاضرات فی الأصول، ج ۱، صفحه ۲۷۰

را بیان می کند، عرض است (یا خاص و یا عام). و چون شیء چنین است و به کیفیت وجود خارجی ماهیات اشاره دارد، عرض است و چون مخصوص به یک نوع نیست عرض عام است.

❖ اشکال مرحوم اصفهانی:

مرحوم اصفهانی بر مطلب ۲ و ۳ اشکال کرده و می نویسد:

«لکنه يمكن أن يجعل الناطق فصلاً حقيقةً من دون محذور لأن يكون المراد منه ماله نفس ناطقة و النفس الناطقة بما هي مبدأ لهذا الوصف فصل حقيقي للإنسان لكن الجزء ما لم يلاحظ لا يشرط لا يقبل الحمل فلذا يجب في تصحيح العمل من إضافة لفظة ذي فيقال «الإنسان ذو نفس ناطقة» أو من اشتراق لغوىًّاً أصلى أو جعلى فيقال «الإنسان ناطق» أى ماله نفس ناطقة فأخذ الشيء في هذا المشتق الجعلى لا يوجب محذور دخول العرض في الذاتي، بداهة أنَّ الفصل الحقيقي هو المبدأ و إلا فالمشتقات غير موجودة بالذات، و لذا لا تدخل تحت المقولات

فتدركه فأنه حقيق به.»^۱

توضیح:

۱. ممکن است ما ناطق را فصل حقیقی بگیریم و محذوری هم پیش نیاید.
۲. به این بیان که مراد از ناطق، «ما له النفس الناطقة» است و نفس ناطقه هم فصل حقیقی انسان است. ولی می دانیم که جزء ماهیت (فصل) اگر لا بشرط لحاظ نشود بر ماهیت حمل نمی شود (الإنسان ناطق).
۳. پس ما برای تصحیح حمل مجبوریم که کلمه «ذو» را به نفس ناطقه اضافه کنیم (الإنسان ذو نفس ناطقه) یا از آن مشتق گیری کنیم (یا اشتراق لغوىًّاً أصلى مثل ناطق از نطق و یا اشتراق جعلى مثل جسم از جسمانیت)
۴. پس اگر شیء داخل در مشتق شده است، باعث نمی شود تا عرض عام داخل فصل شود چراکه فصل حقيقي مبدء است (چون غیر از انسان و نطق، چیزی به عنوان ناطق در عالم موجود نیست و چون وجود ندارد، ماهیتی هم ندارد و تحت مقولات قرار نمی گیرد)

ما می گوییم:

- ۱) پس ایشان پذیرفته اند که ناطق، فصل حقيقي نیست و این خلاف مدعای ابتدایی ایشان است.
- ۲) اینکه می فرمایند در خارج مشتقات موجود نیستند، کلام مجملی است. چراکه اگر مراد آن است که آنچه در عالم خارج موجود است، وجود است و مفاهیم و الفاظ مربوط به موطن ذهن هستند، این کلام مربوط به همه الفاظ است و ربطی به مشتقات ندارد. و اگر مراد آن است که ما به ازاء مبدء در عالم خارج هست ولی ما به

۱. نهایة الدراية، ج ۱، صفحه ۱۴۲

ازاء مشتق در عالم خارج نیست، این اول ادعاست چراکه ممکن است کسی موجود خارجی را «نطق» نداند بلکه «نفس ناطقه» بداند – چنانکه خود ایشان هم چنین تعبیر کرده اند –.

۳) ضمن اینکه در کلام فلاسفه بین صورت و فصل فرق گذاشته شده است. در نگاه فلاسفه فصل ناطق است و صورت نفس ناطقه است، در حالیکه مرحوم اصفهانی فصل را نفس ناطقه دانسته اند.

❖ اشکال اول مرحوم عراقی:

مرحوم عراقی نیز بر (مطلوب ۳) آخوند خراسانی اشکال کرده و می نویسد:

«و معلوم أيضا ان محذور دخول الخارج محمول في الخاصة لا يكون بأقل من محذور دخول العرض في الذاتي. و هذا بخلافه على ما ذكرنا إذ عليه أمكن لنا ان نقول: بان الناطق فصل حقيقي للإنسان و مع ذلك لا يتوجه إشكال لزوم دخول العرض في الذاتي.»^۱

توضیح:

۱. [عرضی های یک شیء دو گونه اند، برخی محمولات بالضمیمه هستند، و برخی محمول های من ضمیمه می باشند. محمولات بالضمیمه، تنها در صورتی بر یک شیء حمل می شوند که چیز سومی به شیء ضمیمه شود مثلاً ایض وقتی بر زید بار می شود که بیاض به زید ضمیمه شود. ولی محمولات من ضمیمه – که خارج محمول هم خوانده می شوند – برای اینکه بر یک شیء حمل شوند، محتاج ضمیمه شدن یک چیز سوم نیستند مثل زوجیت برای اربعه که عرضی است برای آن ولی برای حمل شدن محتاج چیزی زائد که به اربعه ضمیمه شود نیست.]

۲. [شیئت برای اشیاء عالم، محمول من ضمیمه یعنی خارج محمول است]

۳. اینکه مرحوم آخوند می فرمایند: ناطق، عرضی خاصه است و نه اینکه فصل حقيقي باشد، لازمه اش آن است که «مفهوم شیء» یعنی خارج محمول داخل در عرضی خاص (از نوع محمولات بالضمیمه چراکه ناطق به سبب ضمیمه شدن نطق به انسان، بر آن حمل می شود) شود و این محذورش کمتر از دخول عرضی در ذاتی نیست.

ما می گوییم:

مرحوم عراقی معلوم نکرده اند که چه محدودی در دخول خارج محمول در محمول بالضمیمه وجود دارد؟

توجه شود که اگر بگویند محمول بالضمیمه در خارج محمول اخذ شود، کلام باطلی است چراکه خارج محمول باید از نفس ذات اخذ شود و بس ولی برای حمل بعضی از محمول بالضمیمه ها، می توانیم بگوییم دو شیء باید لحاظ شوند یکی خارج محمول (شیء) و یکی هم آنچه قرار است ضمیمه شود (نطق).

❖ اشکال دوم مرحوم عراقی:

مرحوم عراقی قبول ندارند که مسئله دارای دو صورت (اخذ مفهوم شیء در مشتق و یا اخذ مصدق شیء در مشتق)

باشد بلکه می فرماید مسئله دارای سه صورت است:

«بأن ما أفاده الشريف من الترديد بين الشقين بناء على التركب - من كون المأخوذ تارة مفهوم الذات و أخرى مصادقها - ليس على ما ينبغي، وإنما الحرى حينئذ هو الترديد بين الشقوق الثلاثة: من كون المأخوذ تارة مفهوم الذات بما هي هذا المفهوم، و أخرى هذا المفهوم بما هي مرآة إجمالية لما هو المعروض الحقيقى الذى يختلف باختلاف المبادى حسب ما يناسبها، و ثالثة مصدق الذات.^١»

توضیح:

۱. مسئله مردد بین دو شقه نیست بلکه مردد بین سه فرض است:

۲. آنچه در مشتق اخذ می شود یا مفهوم شیء است بما هي مفهوم یا مفهوم است از آن جهت که مرآت خارج است (که در این صورت با توجه به اختلاف مبدء ها، آن هم فرق می کند) و یا مصدق است.

ایشان به همین جهت می نویسد:

«بأن ما أفيد من الإشكال من محدود دخول العرض العام فى الفصل فى فرض كون المأخوذ هو مفهوم الذات إنما يرد بناء على إرادة القائل بالتركيب دخول مفهوم الذات بما هي هذا المفهوم من دون كونها عبرة و مرآة إلى ما هو المعروض الحقيقى و إلا فبناء على إرادة دخولها بما هي مرآة إجمالية لما هو المعروض الحقيقى الذى و تارة يكون جوهرا و أخرى عرضا و ثالثة جسما فى قولك النامى و رابعة حيوانا كما فى الماشي و خامسة إنسانا و سادسة غير ذلك على حسب اختلاف المبادى و ما يناسبها من المعروضات، فلا يتوجه هذا المحدود..^٢»

۱. نهایة الأفکار، ج ۱، صفحه ۱۴۸

۲. نهایة الأفکار، ج ۱، صفحه ۱۴۸

توضیح:

۱. دخول عرض عام در فصل در جایی قابل قبول است که مفهوم شیء بما هو مفهوم در مشتق اخذ شود.
۲. ولی اگر مفهوم شیء از آن جهت که مرآت اجمالی برای معروض حقیقی است، در مشتق اخذ شود: [معروض حقیقی در الجوهر موجود، جوهر است و در «العرض متعلق بالجوهر»، عرض است و در «جسم نامی است» جسم است و در «الحيوان ماش» حیوان است و در «الانسان ناطق» انسان است به عبارت دیگر معروض حقیقی آن چیزی است که مشتق می خواهد عروض یک عرض را بر آن بیان کند.]
۳. در این صورت عرض عام در فصل داخل نمی شود چراکه [در این صورت ناطق به معنای «نفس له النطق» است و نه به معنای «شیء له النطق» چون شیء در این صورت مرآت موضوع حقیقی است و در حقیقت آن موضوع و معروض حقیقی داخل در مشتق شده است، لذا آنچه در مشتق داخل می شود مفهوم شیء نیست بلکه مفهوم نفس است]
۴. [به عبارت دیگر اگر مفهوم شیء بما هو مرآت لاحاظ شود، در حقیقت «شیء» داخل در مشتق نمی شود بلکه آن چیزی که شیء مرآت آن است داخل می شود. و لذا در هر مورد «آن چیزی که شیء مرآت آن است» مختلف است و در ناطق، هم نفس است و می دانیم که دخول نفس در ناطق، دخول عرض در فصل نیست]

ما می گوییم:

- (۱) آنچه ایشان به عنوان صورت سوم مطرح کرده است، همان صورت دوم یعنی اخذ مصدق شیء است چراکه قطعاً مراد از «مصدق شیء» وجود خارجی نیست. چون اگر مراد وجود خارجی بود نباید محذور آن را انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه بر می شمردند (چون قضیه زید ضارب اگر به زید وجود له الضرب معنی شود قضیه ضروریه نخواهد شد).
- (۲) اللهم الا ان يقال: مراد مرحوم عراقی، آن چیزی نیست که از ظاهر عبارت بر می آید (چنانکه می فرماید: معروض حقیقی در مثل ناطق، نفس ناطقه است و یا می فرماید در «حیوان ماشی است»، حیوان است) بلکه مراد ایشان آن است که:

اگر آنچه در مشتق اخذ شده است، مصدق شیء است ولی نه آنچنانکه میر سید شریف تصویر کرده است (که «الانسان ضارب» تبدیل شود به «الانسان انسان له الضرب») بلکه آن مصدقی که یک طبقه بالاتر و یک درجه

وسيع تر است. مثلا در «الانسان ضارب» ضارب به معنی «حيوان له الضرب» است. (اين مطلب را می توان از «أخذ الجسم در نامی» استفاده کرد. يعني در جمله «انسان نامی است»، نامی به معنی «جسم له النماء» است.) در اين صورت: «الانسان ناطق» تبدیل می شود به «الانسان حیوان له النطق» و لذا محذور اخذ عرضی عام در فصل مطرح نمی شود.

این مطلب را ممکن است از برخی از مثال های برخی دیگر از تقریرات ایشان استفاده کرد:
«ففى مثل قولنا النامى اما أن يكون حيوانا او نباتا تكون الذات المأكولة فى مفهوم المشتق هو الجسم و فى مثل قولنا الضاحك انسان يكون المأكولة هو الحيوان و هكذا يؤخذ فى مفهوم كل مشتق من مصاديق الذات ما يناسب معنى مادته و هو بهذا الاعتبار و ان صار من متكرر المعنى إلا انه لا ضير فيه اذا ساعد عليه الاعتبار.»^۱

(۳) اما حتى با این تقریر هم، سخن ایشان تمام نیست چراکه این فرض هم محذور دخول جنس در فصل را دارد (که تکرار جنس را پدید می آورد یعنی در «الانسان حیوان ناطق» دوبار حیوان تکرار شده است) و هم محذور انقلاب قضیه ممکنه به قضیه ضروريه را لازم دارد (چراکه «الانسان ضارب» تبدیل می شود به «الانسان حیوان له الضرب» و انسان حیوان است، ضروريه است)

❖ اشكال مرحوم فاضل:

مرحوم فاضل در نقد (مطلوب ۸) مرحوم آخوند می نویسنده:
«مرحوم آخوند می فرماید: «زیدُ ضارب» تبدیل به قضیه ضروريه می شود چراکه: يا تقييد داخل است و قيد داخل نیست که در این صورت «زید ضارب» تبدیل می شود به «زیدُ زیدُ» و يا علاوه بر تقييد، قيد هم داخل است که در این صورت «زید ضارب» می شود «زیدُ زیدُ له الضرب» و اين هم تبدیل می شود به دو قضیه: «زیدُ زیدُ» و «زیدُ له الضرب». اما هر دو کلام باطل است: چراکه اگر قيد داخل نیست ولی تقييد که معنای حرفي است، داخل است. معنای حرفي از واقعیات عالم است و لذا زید ضارب به معنای «زیدُ زیدُ» نیست بلکه «زیدُ زیدُ+ معنی حرفي» است و اين ضروريه نیست. و اگر قيد داخل است، حتی اگر قضیه مذکوره به دو قضیه تبدیل شود که یکی (زید زید) ضروريه است و یکی (زید له الضرب) ممکنه است، باز نتيجه تابع اخس مقدمتين است و لذا قضیه ممکنه اولیه به قضیه ضروريه منقلب نمی شود.

۱ . بداع الافكار في الأصول ؛ ص ۱۷۲

اضف الى ذلك: آنکه محمول اگر مقید باشد، به دو قضیه تبدیل نمی شود بلکه اگر وصف باشد، چنین انقلابی

^۱ ممکن است.»^۱

❖ اشکال های حضرت امام خمینی بر قول به بساطت:

حضرت امام ابتدا بر شقّ اول میر سید شریف (اخذ مفهوم شئ در مشتق) (مطلوب ۱) اعتراض می کنند که: «وَأَمَّا مَا عَنِ الْمُحَقِّقِ الشَّرِيفِ مِنَ الْذَّهَابِ إِلَى الْبِسَاطَةِ بِالْبَرْهَانِ الْمَعْرُوفِ، فَمَعَ إِنَّهُ لَا تَثْبِتُ بِهِ الْبِسَاطَةَ - بَلْ عَدْمُ أَخْذِ الْذَّاتِ فِي الْمُشْتَقِ، وَهُوَ أَيْضًا بِصَدِّهِ هَذَا، لَا الْبِسَاطَةَ عَلَى مَا ظَهَرَ مِنْ مُحْكَمٍ كَلَامَهُ - أَنَّ الْإِشْكَالَ فِي جَعْلِ النَّاطِقِ بِمَا لَهُ مِنْ الْمَعْنَى فَصَلَّاً لَا يَرْتَفِعُ بِبِسَاطَةِ الْمُشْتَقِ، فَإِنَّ الْمَبْدَأَ فِي الْمُشْتَقِ لَا بَدَّ وَأَنْ يَكُونَ حَدِيثًا، أَوْ مَا بِحُكْمِهِ مَمْتَأْ يَجُوزُ الْاشْتَقَاقُ مِنْهُ كَالْوُجُودُ وَأَمْثَالُهُ عَلَى مَا سَيَّأْتَى، فَلَا يَمْكُنُ أَنْ يَكُونَ الْمُشْتَقُ بِمَا لَهُ مِنْ الْمَعْنَى فَصَلَّاً، بِسِيَطَةٍ كَانَ أَوْ مَرْكَبًا، فَمَا يَظْهُرُ مِنْهُ - مِنْ أَنَّهُ لَوْ كَانَ بِسِيَطَةٍ لَارْتَفَعَ الْإِشْكَالُ - لَيْسَ بِشَيْءٍ.»^۲

وَلَوْ تَزَمَّ بِأَنَّ النَّاطِقَ جَعْلَ فَصَلَّاً لَا بِمَا لَهُ مِنْ الْمَعْنَى الْاشْتَقَاقِيَّ حَقِيقَةً، لَمْ يَتَمَّ مَدْعَاهُ مِنْ عَدْمِ أَخْذِ الْذَّاتِ فِي الْمُشْتَقِ.

ثُمَّ إِنَّ إِشْكَالَهُ - عَلَى فَرْضِ وَرُودِهِ - إِنَّمَا يَتَمَّ إِذَا كَانَ مَفْهُومُ الْمُشْتَقِ مَرْكَبًا تَفْصِيلِيًّا مِنْ مُثْلِ الْذَّاتِ أَوِ الشَّيْءِ أَوْ نَحْوِهِمَا دُونَ مَا ذَكَرْنَا.»^۲

۱ . تلخیص از اصول فقه شیعه، ج ۲ ص ۴۹۸

۲ . مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۲۲۳

توضیح:

۱. محقق شریف قائل به بساطت مشتق شده است و برای مطلب خود، برهانی آورده است، اما:

۲. اولاً: اگر این برهان کامل باشد، بساطت را ثابت نمی کند بلکه صرفاً ثابت می کند که ذات در مشتق اخذ نشده است (و گویا میر سید شریف هم همین را می خواهد ثابت کند و نه بساطت را).

۳. ثانیاً: اگر مشتق بسیط باشد هم، نمی توان گفت ناطق فصل است چراکه: درجای خود خواهیم گفت که مبدئی که مشتق از آن ساخته می شود باید قابل تصریف باشد - چه مبدء حدث باشد و چه نباشد مثل وجود - پس اصلاً مشتق - چه بسیط باشد و چه مرکب - نمی تواند فصل باشد.

[ما می گوییم: معنای این مطلب، روشن نیست. چراکه ایشان در صفحات بعد^۱ به صراحة می نویسند که لازم نیست مبدء، حدث باشد بلکه صرف قابلیت برای تصریف کافی است، توجه شود که اگر در مشتق شرط بود که مبدء، حدث و عرض باشد، امکان داشت که بگوییم فصل نمی تواند یک امر حدثی و عرضی باشد. ولی وقتی خود به صراحة می گویند که اگر مبدئی قابلیت اشتقاد داشت حتی اگر حدث و عرض نبود، می توان از آن مشتق گیری کرد، دیگر این اشکال منتفی است.

و لذاست که می توان گفت این اشکال بر مبنای آن قول که در مشتق، وجود مبدء حدثی را شرط می داند، مطرح شده بوده است. و الشاهد علی ذلك آنکه تهذیب الاصول، این اشکال را چنین مطرح کرده است:

«اما ثانياً فلان المشتق بماليه من المعنى الحدثى لا يعقل ان يعد من مقومات الجوهر سواء كان بسيطاً أم مركباً، فلو صح القول بنقله عن معناه على البساطة فليصح على القول بالتركيب، نعم سيوافيك بإذنه تعالى ان المبدأ لا يشرط فيه سوى كونه قابلاً لاعتوار الصور و المعانى عليه و اما كونه حدثياً فليس بواجب بل هو الغالب فى مصاديقه.»^۲

۴. اما اگر ایشان بگوید ناطق با معنای حقیقی اش فصل نیست بلکه به همراه معنایی غیر از معنای حقیقی اش فصل است، در این صورت نمی تواند درباره معنای حقیقی مشتق ادعای خود را ثابت کند.

۵. ثالثاً: اشکال ایشان بر فرض که کامل باشد، به کسانی وارد است که مشتق را مرکب تفصیلی می دانند ولی بر ما این اشکال وارد نیست.

حضرت امام سپس این مطلب را چنین توضیح می دهنده:

۱. مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۲۲۲

۲. تهذیب الاصول، ج ۱ ص ۱۷۰

«توضیحه: اَنَّ الْحَدَّ الْتَّامُ لَا بَدَّ وَ اَنْ يَكُونَ مَحْدُودًا وَ مَعْرُفًا لِلْمَاهِيَّةِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، وَ لَوْ تَخْلُفَهَا فِي حَيَّيَّةِ الْحَيَّيَّاتِ لَمْ يَكُنْ تَامًا، وَ مَاهِيَّةُ الْإِنْسَانِ مَاهِيَّةٌ بِسَيِطَةٍ يَكُونُ جَنْسُهَا مُضِمَّنًا فِي فَصْلَهَا وَ فَصْلُهَا فِي جَنْسِهَا لِأَنَّ مَأْخُذَهَا الْمَادَّةُ وَ الصُّورَةُ الْمُتَّحِدَتَانِ، وَ لَا بَدَّ اَنْ يَكُونَ الْحَدَّ مُفِيدًا لِذَلِكَ، فَلَوْ كَانَتْ أَجْزَاءُ الْحَدَّ حَاكِيَّةً عَنْ أَجْزَاءِ الْمَاهِيَّةِ فِي لِحَاظِ التَّفْصِيلِ لَمْ يَكُنْ تَامًا.

فَلَا مُحِيصٌ عَنْ اَنْ يَكُونَ كُلُّ جَزْءٍ حَاكِيًّا عَنِ الْمَحْدُودِ بِمَا هُوَ بِحَسْبِ الْوَاقِعِ مِنَ الْاِتَّحَادِ، وَ هُوَ لَا يَمْكُنُ إِلَّا اَنْ يَكُونَ الْحَيَّانَ النَّاطِقَ - الْمَجْعُولَ حَدَّاً - حَاكِيًّا عَنِ الْحَيَّانِ الْمُتَعِينِ بِصُورَةِ النَّاطِقِيَّةِ اَيِّ الْمَادَّةِ الْمُتَّحِدَةِ بِتَعْمَلِ الْمَعْنَى مِنَ الصُّورَةِ، فَالذَّالِّاتِ الْمُبَهَّمَةِ الْمُأْخُوذَةِ عَلَى نَحْوِ الْوَحْدَةِ مَعَ الْعَنْوَانِ فِي الْمُشْتَقِّ صَارَتْ مُتَعِينَةً بِالْعَنْوَانِ الْحَيَّانِيِّ، فَكَانَهُ قَالَ: الْإِنْسَانُ حَيَّانٌ مُتَلِّبٌ بِالنَّاطِقِيَّةِ، وَ كَانَتِ النَّاطِقِيَّةُ صُورَةُ لَهُمَا، وَ هِيَ مُتَّحِدَةٌ مَعْهُمَا، لَا اَنَّهُ شَيْءٌ وَ النَّاطِقُ شَيْءٌ آخَرُ، فَتَدَبَّرْ جِيدًا».^۱

توضیح:

۱. تعریف (حد تام) باید معرفی کننده ماهیت به همان نحوه که در نفس الامر موجود است، باشد. ولذا اگر نحوه ای از انحصار و حیثیتی از حیثیات ماهیت را معرفی نکند، تام و کامل نیست.
۲. ماهیت انسان در عالم خارج، یک ماهیت بسیط است که جنس آن در ضمن فصل آن و فصل آن در ضمن جنس آن تحقق یافته است [یعنی یک وجود است که حدی دارد و جنس و فصل به ترکیب اتحادی، حد آن هستند و به عبارت دیگر حیوان یک نحوه تحقق دارد که عبارت است از ناطق بودن. پس چنین نیست که حیوان و ناطق به یک دیگر ضمیمه شده باشند بلکه حیوان به نحو ناطق محقق شده و انسان گردیده است و یا به نحو ساهم محقق شده و اسب شده است]
۳. حد انسان هم باید همین نحوه تحقق ماهیت انسان را معرفی کند و ولذا اگر اجزاء حد بخواهند اجزاء ماهیت را به صورت جداگانه معرفی کنند، حد تام نیست بلکه باید اجزاء حد اجزاء ماهیت را به صورت متعدد و در ضمن هم معرفی نمایند.
۴. پس باید هر جزء، حکایت گر از ماهیت متعدد در خارج باشد. و در نتیجه حیوان ناطق حکایت گر از حیوانی است که به نحو ناطق محقق شده است.
۵. حال ناطق (یعنی ذات له النطق)، چون جزء ماهیت است باید به تمام محدود (یعنی انسان) اشاره کند و ولذا هم به حیوان اشاره دارد و هم به ناطق. ولی اشاره اش به حیوان به وسیله «ذات» است که مفهومی است مبهم که

۱. مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۲۲۳

حیوانیت آن را معلوم و متعین می کند.

ما می گوییم:

۱) سخن امام در رد شق اول کلام میر سید شریف آن است که:

آنچه در عالم خارج موجود است، یک وجود است که انسان است. این وجود عبارت است از جسمی که نحوه تحقق آن به آن است که نامی و حیوان و ناطق است. توجه شود که قول به اینکه انسان عبارت است از «جسم + نماء + حساس متحرک بالاراده + ناطق» ناشی از بدفهمیدن جنس و فصل است. چراکه یک وجود جوهری دارای یک ماهیت است که قابل انحلال است ولی هرگز به این معنی نیست که در حال حاضر مرکب از دو جزء مختلف است. بلکه جسم انحصار تحقق مختلف دارد، گاه تحقق انسانی دارد و آن در صورتی است که جسم در ضمن فصل ناطق متحقق شود و گاه تحقق حماری دارد و آن در صورتی است که جسم در ضمن فصل ناھق متحقق شود و ..

مفهومی هم که از آن وجود اخذ می کنیم، باید حکایت گر از همین وجود خارجی باشد و الا مفهوم آن وجود نیست.

لذا ناطق که عبارت است از وجودی در عالم خارج که همانا «ذات تحقق یافته در ضمن ناطق» است، دارای مفهومی است بسیط که قابل انحلال به همین معنی است که عبارت باشد از «ذات ثبت له النطق» البته باید توجه داشت که این ذات در حقیقت «جسم نامی حساس متحرک بالاراده» است و لذا ذات در اینجا یک عرض خاص نیست بلکه مفهومی است مبهوم که باید با توجه به اینکه ناطق چه حقیقتی را تعین می بخشند، شناخته شود.

به عبارت دیگر: وجود خارجی انسان امری است بسیط که حد آن «شیئیت تحقق یافته در ناطق» است، و مفهومی که حکایت گر آن حد است هم مفهومی است بسیط که وقتی تحلیل می شود همین «شی له النطق» است. اما این «شیء» عرض عام نیست چراکه این شیء مقید به ناطقیت لحاظ شده است در حالیکه شیء ای که عرض عام است باید به صورت مطلق لحاظ شود.

این فرمایش امام را می توان در بقیه مشتقات (غیر فصل) هم جاری دانست به این بیان که:

درباره ضارب بگوییم: آنچه در عالم خارج موجود است، وجود زید است. اما وجود زید دارای یک عرض است که عبارت باشد از ضرب. اما وجود ضرب به وجود زید ضمیمه نشده است بلکه نحوه وجود زید «علی نحو الضارب» است. (و این همان است که فلاسفه می گویند وجود فی نفسه عرض عین وجود غیره آن است)

حال ما از این وجود بسیط، مفهومی را انتزاع می کنیم که مفهومی است بسیط ولی در عین حال قابل انحلال است به «ذات له الضرب» پس در این صورت هم ذات (یا شیء) عرض عام نیستند چراکه «ذات مतقید به ضرب» (ذاتی که نحوه تحقیق ضارب است) عرض عام نیست بلکه آنچه عرض عام است ذات یا شیء ای است که مقید نیاشد.

❖ اشکال دوم امام بر مطلب ۱:

حضرت امام می فرمایند:

«ثمّ بعد اللتي و التي ليس إشكال الشريف عقلياً، بل هو تشبيث بالتبادر عند المنطقين.»^۱

این مطلب را مرحوم اشتهرادی در تقریر فرمایش امام چنین توضیح می دهند: «وفي: أنَّ ذلِكَ لَيْسَ إِسْكَالًا عَقْلِيًّا عَلَى الْقُولِ بِتَرْكِ الْمُشْتَقِ لِيَوْدَى إِلَى الْاسْتِحَالَةِ، بَلْ مَرْجِعَهُ إِلَى دُعَوَى تَبَادِرٍ خَلَافَ ذَلِكَ مِنْ مَفْهُومِ الْمُشْتَقِ، وَ أَنَّ الْقُولَ بِالْتَرْكِ يُوجِبُ عَدَمَ صَحَّةِ تمثيلِ الْمُنْتَقِيَّينَ لِلفَصْلِ بِالنَّاطِقِ، لَا دُخُولَ العَرْضِ الْعَامِ فِي الْفَصْلِ الْوَاقِعِيِّ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، بَنَاءً عَلَى الشَّقِّ الْأَوَّلِ مِنْ التَّرْدِيدِ الْمُذَكُورِ فِي كَلَامِهِ قَدْسَ سَرَّهُ.»^۲

توضیح:

آنچه مرحوم میر سید شریف آورده (دخول عرض عام در فصل) یک اشکال عقلی نیست بلکه نهایت حرف ایشان آن است که اگر شیء در مفهوم مشتق باشد، از ناطق آنچه به ذهن متبار می شود «شیء له النطق» است و لذا منطقیون اشتباه کرده اند که ناطق را فصل حقیقی دانسته اند.

ما می گوییم:

کلام ایشان را می توان به نوعی دیگر نیز تقریر کرد:

اینکه ما لفظ شیء یا مفهوم آن را داخل در مفهوم ناطق می کنیم، باعث نمی شود که در عالم عین «شیء» داخل در فصل حقیقی شود. به عبارت دیگر: در سه حوزه خارج، مفهوم و لفظ اگر «شیء» داخل در مفهوم ناطق شود، صرفاً مربوط به حوزه مفهوم است و نه مربوط به حوزه عالم خارج (و نه حوزه لفظ) و آنچه محال است، ورود عرض عام در فصل در عالم عین و خارج است و نه در حوزه مفاهیم.

۱. مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۲۲۴

۲. تنقیح الأصول، ج ۱، ص: ۱۸۴

❖ اشکال امام خمینی بر شق دوم برهان میر سید شریف (مطلوب ۶):

حضرت امام درباره این شق^۲ می نویسنده:

«وَأَمَّا الشقُّ الثانِي مِن إِشكَالِهِ، فمدفعٌ – أَيضاً – بِمَا ذَكَرْنَا مِنْ أَنَّ الشَّيْءَ أَوِ الْذَّاتَ أَوِ الْمَصَادِيقَ لَمْ تَؤْخُذْ فِي مَفْهُومِ الْمُشْتَقِّ عَلَى نَعْتِ التَّفْصِيلِ، بَلِ الْمَفْهُومُ مِنْهُ شَيْءٌ وَاحِدٌ، فَإِلَّا خَبَارُ بِقُولِهِ: «زَيْدٌ ضَارِبٌ» إِخْبَارٌ عَنْ ضَارِبِهِ، لَا عَنْ زَيْدٍ وَعَنْ ضَارِبِهِ.

مع آنَّه لَوْ أَخَذْ تَفْصِيلًا – أَيضاً – لَا يَرِدُ إِشكَالُهُ لَأَنَّ قُولَهُ: «الْإِنْسَانُ إِنْسَانٌ لِهِ الْضَّربُ» قَدْ يَرِدُ بِهِ إِخْبَارُهُ: أَحَدُهُمَا عَنْ إِنسَانِيَّتِهِ، وَالثَّانِي عَنْ ضَارِبِهِ، فَيُصِيرُ قَضَيْتَيْنِ ضَرُورِيَّةً وَمُمْكِنَةً، وَأَمَّا لَوْ لَمْ يُرِدْ بِذَلِكِ إِلَّا إِلَّا خَبَارٌ بِضَارِبِهِ، فَلَا يَكُونُ الْكَلَامُ إِلَّا مَسْوِقًا لِإِخْبَارٍ وَاحِدٍ هُوَ حَكَايَةُ ضَارِبِهِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ قُولَهُ: «زَيْدٌ ضَارِبٌ» يُرِدُ بِهِ إِلَّا خَبَارٌ بِالضَّارِبِيَّةِ.^۱

توضیح:

۱. چنانکه در شرح قسمت اول گفتیم، شیء یا ذات یا مصادیق آنها به صورت مطلق و بالتفصیل در مشتق اخذ نشده اند. بلکه آنچه از ضارب (مشتق) می فهمیم یک معنای واحد (بسیط) است و نه یک معنی مرکب که هر جزء آن بر جزئی از معنی دلالت کند.

۲. و لذا جمله «زَيْدٌ ضَارِبٌ» یک معنی را می رساند و آن ضارب بودن زید است و نه اینکه بگوییم «زَيْدٌ ضَارِبٌ» یعنی «زَيْدٌ زَيْدٌ لِهِ الْضَّربُ» و لذا دو مطلب را به ما می فهماند یکی زیدیت زید و یکی ضاربیت زید.

۳. و اگر هم بپذیریم که زید ضارب به دو قضیه زید زید و زید لِهِ الْضَّرب منحل شود در حقیقت به دو قضیه تبدیل می شود که یکی ضروریه است و یکی ممکنه. حال اگر مراد ما از بیان این جمله، همان قضیه دوم باشد (که چنین است) قضیه مذکور کما کان ممکنه باقی می ماند.

بررسی و نقد «بشرط لائیت و لا بشرطیت»:

سابقاً گفتیم که محقق دوانی فرق بین عرض و عرضی را به نحوه لحاظ می دانست و در تقریر کلام میر سید شریف هم گفتیم که اصولیون همین تغایر نحوه لحاظ را مطرح کرده اند.

مرحوم نائینی این مطلب را چنین توضیح داده است:

«أَنَّ الْمَرَادَ مِنْ لَا بشرطِ و بشرطِ لَا فِي الْمَقَامِ، غَيْرَ الْمَرَادَ مِنْ بشرطِ لَا و لَا بشرطِ و بشرطِ شَيْءٍ فِي تَقْسِيمِ الْمَاهِيَّةِ المَبْحُوثُ عَنْهَا فِي بَابِ الْمُطْلَقِ وَ الْمَقِيدِ، فَإِنَّ تَقْسِيمَ الْمَاهِيَّةِ إِلَى ذَلِكَ فِي ذَلِكَ الْمَبْحُوثِ أَنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ

۱. مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۲۲۴

الطوارى و الانقسامات اللاحقة للماهية المتنوعة و المصنفة لها.

فتارة: تلاحظ الماهية مجردّة عن جميع الطوارى و اللواحق و الانقسامات التي يمكن ان يفرض لها، فهذه هي الماهية بشرط لا التي تكون من الأمور العقلية، التي يمتنع صدقها على الخارجيات، بداعه انه لا وجود لها بما هي كذلك و أخرى: تلاحظ واحدة لطور خاص و امر مخصوص كإيمان بالنسبة إلى الرقبة، وهذه هي الماهية بشرط شيء و ثالثة: تلاحظ على وجه السرّيان في جميع الانقسامات و الطوارى، يساوى كلّ لا حق مع نقشه، وهذه هي الماهية لا بشرط، و هي المعتبر عنها بالمطلق كما أوضحتناه في محله.

و هذا المعنى من الابشرط و بشرط لا غير مقصود في المقام. بل مرادهم من قولهم: ان الفرق بين المشتق و مبدئه، هو ان المشتق أخذ لا بشرط، و المبدأ أخذ بشرط لا، انما هو معنى آخر، غير المعنى المذكور في باب المط و المقيد.

و توضيح المراد في المقام: هو ان العرض لمن كان وجوده لنفسه و بنفسه و في نفسه عين وجوده لغيره و بغيره و في غيره لاستحالة قيام العرض بذاته بل تعرّره انما يكون بمحله، فيمكن ان يلاحظ العرض بما هو هو و مع قطع النظر عن عينية وجوده لوجود الموضوع، كما انه يمكن ان يلاحظ على ما هو عليه من القيام و الاتحاد، من دون تجريد و تقطيعه عمّا هو عليه من الحالة، او حالة القيام بالغير. فان لوحظ على الوجه الأول كان حينئذ عرضا مباينا غير محمول و يكون ملحوظا بشرط لا، او بشرط عدم الاتحاد و القيام بالمحل. و ان لوحظ على الوجه الثاني كان حينئذ عرضا متحدا محمولا و يكون ملحوظا لا بشرط، او لا بشرط عن التجدد و التقطيع، بل لوحظ على ما هو عليه من الحالة من القيام بالموضوع.^۱

توضيح:

۱. لا بشرط و به شرط لا در ما نحن فيه با لا بشرط و بشرط لا در تقسيمات ماهيت فرق می کند.
۲. در تقسيمات ماهيت، گاه ماهيت مجرد از عوارض و انقساماتی که ممکن است در آن فرض شود، لحظ می شود. این ماهيت به شرط لا است و از امور عقلیه است که محال است بر موجودات خارجیه صدق کند. چراکه موجودات خارجیه، ماهيت همراه با عوارض، انقسامات هستند [انقسامات يعني اصناف مثل خيات، مرد، زن و ...]
۳. و گاه ماهيت به همراه امری مخصوص ملاحظه می شود (مثل اینکه رقبه همراه با ایمان لحظ می شود) این ماهيت به شرط شيء است.
۴. و گاه ماهيت لحظ می شود در حالیکه در همه انقسامات و عوارض سریان دارد (به گونه ای که نسبت به هر

۱. فوائد الأصول للنائيني، ج ۱، صفحة ۱۱۷

دارنده عرض و دارنده عرضی که نقیض آن عرض قبلی است، مساوی لحاظ شده است)، در این صورت ماهیت لا بشرط است و این همان است که در اصول به آن مطلق می‌گوییم.

۵. اما در مانحن فیه مراد از این اصطلاحات چیز دیگری است:

۶. توضیح آنکه: وجود فی نفسه عرض عین وجود لغیره عرض است چراکه محال است عرض بدون موضوع حاصل شود. [ما می‌گوییم: تعبیر مرحوم نائینی در اینجا که می‌فرماید «وجود لنفسه و بنفسه و فی نفسه عین وجود لغیره بغيره فی غیره»، تعبیر کاملی نیست چراکه عرض دارای وجود فی نفسه هست ولی وجود لنفسه و [نفسه ندارد]

۷. حال ممکن است عرض را بدون توجه به عینیت وجود فی نفسه و وجود لغیره ملاحظه کنیم و ممکن است آن را با لحاظ اتحاد با موضوعش ملاحظه کنیم.

۸. اگر مجرد لحاظ شد، دراین صورت به شرط لا لحاظ شده است و در این صورت عرض است و قابل حمل هم بر موضوع نیست.

۹. ولی اگر مجرد لحاظ نشد، عرضی است و قابل حمل است و به نحو لا بشرط لحاظ شده است (لا بشرط از تجرد)

ما می‌گوییم:

۱) نحوه بیان مرحوم نائینی، به گونه‌ای است که از سویی می‌فرماید عرض: «آن يلاحظ على ما هو عليه من القيام» است یعنی به شرط شیء است و از سویی می‌فرماید «يكون ملحوظاً لا بشرط». اما به نظر می‌رسد مراد ایشان آن است که در انتهای می‌فرماید که: اگر مجرد از موضوع لحاظ شد، عرض است و به شرط لا است و اگر نسبت به بود و نبودن موضوع، بی تفاوت بود، عرضی است و لا بشرط است.

۲) توجه شود که در تبیین لا بشرط و به شرط لا، گاهی تعبیر می‌شود به «لا بشرط از حمل» و گاهی تعبیر می‌شود به «لا بشرط از موضوع» و گاهی تعبیر می‌شود به «لا بشرط از اتحاد» ولی این تعبیر و هر تعبیر دیگر، یک معنی را می‌رساند که عبارت است از اینکه عرض همراه با جوهر لحاظ شود (به شرط شیء) یا غیر همراه با جوهر، لحاظ شود (به شرط لا) و یا به ما هو هو و بدون توجه به همراهی با جوهر لحاظ شود (لا بشرط)

۳) اما نکته مهم آن است که این دقیقاً همان معنایی است که در تقسیمات ماهیت آمده است با این تفاوت که در آنجا جوهر به شرط لای از عوارض یا لا بشرط از آنها و یا به شرط شیء نسبت به آنها لحاظ شده است و

در اینجا عرض چنین است. اضف الی ذلک آنکه در «ناطق»، سخن درباره عرض نیست بلکه در ناطق، باز هم این جوهر است که گاه همراه و یا غیر همراه لحاظ شده است.

همچنین مرحوم آخوند نیز پس از تبیین کلام میر سید شریف می فرماید:

«إِلَى هَذَا يَرْجُعُ مَا ذُكِرَ أَهْلُ الْمَعْقُولِ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا مِنْ أَنَّ الْمُشْتَقَ يَكُونُ لَا بُشْرَطٍ وَالْمُبَدَأُ يَكُونُ بُشْرَطًا لَا

أَيْ يَكُونُ مَفْهُومُ الْمُشْتَقِ غَيْرَ آبٍ عَنِ الْحَمْلِ وَمَفْهُومُ الْمُبَدَأِ يَكُونُ آبِيَا عَنِهِ»^۱

❖ اشکال اول مرحوم عراقی:

«وَمِنْهَا عَدَمُ تَصْوِيرِ جَرِيَانِ النَّزَاعِ الْمَعْرُوفِ فِي الْمُشْتَقِ فِي أَنَّهُ لِلْأَعْمَّ أَوْ الْمُتَلَبِّسِ الْفَعْلِيِّ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ مِنْ جَهَةِ

عَدَمِ تَصْوِيرِ الْانْقِضَاءِ فِيهِ كَمَا سَيَّأَتِي بِبَيَانِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى».»^۲

توضیح:

اگر فرق بین مشتق و مبدء به لا بشرطیت و بشرط لائیت است، دیگر نزاع معروف - که مشتق برای اعم وضع شده و یا برای متلبس - در آن جاری نخواهد بود چراکه اگر مشتق همان مبدء است (اگر لا بشرط باشد)، دیگر پس بعد از انقضایه مبدء، معنی ندارد که مشتق جاری باشد.

ما می گوییم:

قبلًا گفتیم که مرحوم نائینی قول به وضع برای متلبس یا برای اعم را بر قول به بساطت مبتنی کرده است و جواب دادیم که چنین ابتدایی را قبول نداریم. اما باید توجه داشت که اگر بساطت را به نحو لا بشرطیت گرفتیم، میتوان به چنین ابتدایی قائل شد.

❖ اشکال دوم مرحوم عراقی:

مرحوم عراقی در مقام اشکال دوم، مقدمه^۳ می فرمایند:

«ما هو المصحح للحمل في الحقيقة بعينه هو المصحح في صورة وقوع الأوصاف موضوعاً للأحكام، و ذلك لما يرى بالوجдан من عدم الفرق بين صورة جعل تلك الأوصاف موضوعاً للأحكام في القضايا وبين صورة جعلها محمولاً فيها، وإن ما هو المحمول في مثل زيد ضارب بعينه هو الموضوع للحكم في مثل قوله: أطعم الضارب، من دون رعاية عنایة فی البین أصلًا».»^۴

۱ . کفايةالأصول،ص ۵۵

۲ . نهايةالأفكار، ج ۱ ص ۱۴۴

۳ . نهايةالأفكار، ج ۱ ص ۱۴۵

توضیح:

۱. آنچه باعث می شود که اگر یک مشتق محمول واقع شود، حمل صحیح باشد، همان چیزی است که باعث می شود که اگر مشتق موضوع باشد هم حمل صحیح باشد.

۲. چراکه فرقی بین مشتق و معنایی که از آن می فهمیم (در وقتی که موضوع واقع می شود با جایی که محمول
واقع می شود) نیست.

و بر این مطلب اشکال خود را مبتنی کرده و می نویسند:

«فإن لحاظ المبدأ بالعنوان الالايسبرطي لو كان يجدى فانما هو بالنسبة إلى مقام الحمل لا في مقام إضافة الأحكام المزبورة إليه من نحو قوله: أكرم العالم وأطعم العالم و النظر إلى وجه العالم عبادة و إلى باب داره عبادة، و ذلك من جهة وضوح أنّ ما هو الموضوع للأحكام المزبورة في مقام النسبة الحكمية ليس إلا نفس الذات دون المبدأ و ان لوحظ كونه بالعنوان الالايسبرطي الف مرّة كما هو واضح.»^١

توضیح:

۱. عنوان لا بشرطی اگر بتواند در مشتق به کار آید، در صورتی به کارگیری مشتق را تصحیح می کند که مشتق
محمول باشد [چراکه وقتی می گوییم زید عالم، در حقیقت از عالم، مرادمان «علم + حمل بر زید» است]

۲. ولی اگر مشتق موضوع واقع شود مثل «اکرم العالم» در این صورت لحاظ لا بشرطی نمی تواند مصحح جمله
باشد چراکه مراد ما از این جمله آن نیست که باید علم را اکرام کرد، بلکه مراد آن است که باید ذات زید را
اکرام کرد.

قول صاحب فصول (قول مشهور)

مرحوم صاحب فصول، قول مشهور را پذیرفته است ولی برای سخن خویش استدلال مخصوصی دارد. حضرت امام نظر صاحب فصول را مطرح می کنند و می نویسند:

«قال فی الفصول - ردًا علی من ذهب إلی أنَّ الفرق بین المشتقّ و مبدئه هو الفرق بین الشيء لا بشرط و بینه بشرط لا - ما حاصله: إنَّ الحمل يتقوّم بمعايرة باعتبار الذهن فی لحاظ الحمل، و اتحادٍ باعتبار ظرف الحمل من ذهن أو خارج، ثمَّ التغاير قد يكون اعتباريًّا و الاتحاد حقيقةً، وقد يكون حقيقةً و الاتحاد اعتباريًّا، فلا بدّ فيه من أخذ المجموع من حيث المجموع شيئاً واحداً، و أخذ الأجزاء لا بشرط، و اعتبار الحمل بالنسبة إلى المجموع حتى يصحَّ الحمل، و العَرْض لما كان مغايِراً لموضوعه فلا بدّ في حمله عليه من الاتحاد على النحو المذكور، مع أنا

نری بالوجдан عدم اعتبار المجموع من حيث المجموع، بل الموضوع المأْخوذ هو ذات الأشياء. فيَّضح من ذلك، أنَّ الحمل فيها لأجل اتحاد حقيقىٰ بين المشتقٰ و الذات، فلا بدَّ أن يكون المشتقٰ دالاً على أمر قابل للحمل، وهو عنوان انتزاعيٰ من الذات بلحاظ التبَّيس بالمبدأ، فيكون المشتقٰ مساوياً لقولنا: ذى كذا و لذا يصحَّ الحمل. انتهى
بتوضيح و تلخيص منا.»^۱

توضيح:

۱. صاحب فصول در رد قول میر سید شریف (اینکه فرق مشتق و مبدء، فرق لا بشرطیت و بشرط لایت است)

می گوید:

۲. در حمل لازم است بین موضوع و محمول مغایرت ماهوی و اتحاد مصدقی باشد، یعنی در افق ذهن که مفاهیم را لحاظ می کنیم، تفاوت بین آنها باشد و در ظرف حمل، متحد باشند (اگر ظرف حمل خارج است، در خارج موضوع و محمول به یک وجود موجود باشند و اگر ظرف حمل ذهن است، موضوع و محمول یک شیء لحاظ شوند)

۳. گاه اتحاد حقيقی و مغایرت اعتباری است (مثل «هذا زید» که این دو مفهوم یک مصدق حقيقی دارند ولی دو مفهوم از یک وجود اخذ شده اند) و گاه اتحاد اعتباری است و مغایرت حقيقی است [صاحب فصول در این

باره می نویسد:

«قد يكون اعتبارياً و الاتحاد حقيقة كقولك هذا زيد و الناطق حساس و قد يكون التغاير حقيقة و الاتحاد اعتبارياً و ذلك بتتنزيل أشياء المتغيرة منزلة شيء واحد و ملاحظتها من حيث المجموع و الجملة فيتحقق بذلك الاعتبار وحدة اعتبارية فيصبح حمل كل جزء من أجزائه المأْخوذة لا بشرط عليه و حمل كل واحد منها على الآخر بالقياس إليه نظراً إلى اتحادهما فيه كقولك الإنسان جسم أو ناطق فإنَّ الإنسان مركب في الخارج حقيقة من بدن و نفس لكن اللفظ إنما وضع بإزاء المجموع من حيث كونه شيئاً واحد فإنَّ أخذ الجزءان بشرط لا كما هو مفاد لفظ البدن و النفس امتنع حمل أحدهما على الآخر و حملهما على الإنسان لانتفاء الاتحاد بينهما و إن أخذَا لا بشرط كما هو مفاد الجسم و الناطق صح حمل أحدهما على الآخر و حملهما على الإنسان لتحقق الاتحاد المصحح للحمل.»^۲

۱. مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۲۲۸

۲. مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۲۲۸

یعنی:

این فرض در جای است که اشیاء مختلف به منزله شیء واحد اعتبار شوند و دارای وحدت اعتباری گردند مثل انسان که در خارج از نفس و بدن تشکیل شده و لفظ انسان برای مجموع آن دو وضع شده است. حال در این صورت اگر هر جزء را به صورت لاشرط بر انسان حمل کنیم، حمل صحیح است و لذا می توانیم بگوییم انسان جسم است یا انسان ناطق است ولی اگر ناطق و جسم را به شرط لای از یکدیگر لحاظ کنیم، نمی توانیم بگوییم انسان جسم به شرط لای از نفس است. پس تغایر بین انسان و جسم حقیقی است چراکه کل و جزء حقیقت با یکدیگر تغایر دارند ولی چون انسان به صورت مجموع اعتبار شده است و جسم هم لاشرط اعتبار شده است. این دو دارای اتحاد اعتباری هستند]

۴. در فرض تغایر حقیقی - اتحاد اعتباری، باید مجموع من حیث المجموع را شیء واحد اعتبار کنیم و اجزاء را هم لاشرط اعتبار کنیم و حمل را هم حمل جزء لاشرط بر مجموع اعتبار کنیم تا حمل صحیح باشد.

۵. اعراض اگر مغایرت حقیقی با موضوعاتشان داشته باشند، دارای همین نحوه از حمل خواهند بود (اتحاد اعتباری - تغایر حقیقی). [یعنی بیاض و زید دو وجود مختلف هستند و لذا در حمل بیاض بر زید باید زید مجموع جوهر و بیاض لحاظ شود و بیاض هم لاشرط لحاظ شود و حمل هم حمل عرض لاشرط بر مجموع باشد]

۶. اما بالوجودان ما در «زید ایض» می فهمیم که زید را «مجموع از جوهر و عرض» لحاظ نکرده ایم، بلکه زید - موضوع قضیه - تنها به عنوان جوهر لحاظ شده است.

۷. پس معلوم می شود که: ایض و زید دارای اتحاد حقیقی هستند در نتیجه معلوم می شود که ایض (مشتق) بر مفهومی دلالت می کند که قابل حمل بر جوهر است و این مفهوم عبارت است از یک عنوان که از لحاظ ذات + تلبس به مبدء، انتزاع شده است [یعنی «ایض و زید» دارای اتحاد حقیقی هستند و تغایر آنها صرفاً اعتباری است پس ایض یک مفهومی است که ما از ذات + تلبس به مبدء انتزاع می کنیم.]

ما می گوییم:

درباره آنچه مرحوم صاحب فصول مطرح کرده است، اشکالاتی را می توان مطرح کرد:

الف - آنچه ایشان در حمل «زید جسم» آورده است، کامل نیست چراکه در همانجا مراد آن است که یک نوع از جسم های عالم حقیقت انسان هستند و معنای جنس بودن همین است. لذا انسان اسم برای یک مرکب از نفس و بدن نیست بلکه انسان یک شیء است که واحد حقیقی است و در عین حال که جسم است، ناطق هم است. و چنانکه فلاسفه می گویند: انسان یک موجود است که در عین حال همه قوا را همراه دارد و از

جمله آنها جسمانیت است و الا حمل جزء بر کل حتی به لحاظ لا بشرط غلط است و آنچه لحاظ لا بشرط مصحح حملش می باشد جزئی است و نه جزء. (ولذا انسان دست است، باطل است حتی اگر دست لا بشرط لحاظ شود)

ب - تغایر عرض (یعنی سفیدی و بیاض) با جوهر (یعنی انسان)، ربطی به ما نحن فیه یعنی اتحاد عرضی (سفید و ایض) با ذات ندارد و آنچه در کلام ایشان مطرح شده تغایر عرض (بیاض) و جوهر (انسان) است و آنچه نتیجه گرفته شده، تغایر عرضی (ایض) و ذات (انسان) است.

ج - در نتیجه اصل کلام که در حمل تغایر را گاه اعتباری و گاه حقیقی و اتحاد را گاه حقیقی و گاه اعتباری معرفی می کردند، باطل است بلکه آنچه در حمل لازم است، تغایر مفهومی و وحدت مصداقی است که در «انسان ایض» نیز موجود است پس مفهوم ایض غیر از مفهوم انسان است، در حالیکه هر دو مفهوم به یک وجود موجود شده اند، اما اینکه مفهوم «ایض» به چه معنای است، بحث فعلی است و ربطی به آنچه مرحوم صاحب فصول مطرح کرده است، ندارد.

قول محقق عراقی

مرحوم عراقی مشتق را عبارت از مبدء + نسبت می دانند و می نویستند:

«إذ نقول : بأنه لو كان الذات مأخوذة في الأوصاف فلا جرم الدال عليها اما ان يكون هي المادة أو الهيئة، مع انه ليس في شيء منها الدلالة عليها أصلا، إذا لمادة لا تدل حسب وضعها النوعي الساري في جميع الصيغ إلا على نفس الحدث، و اما الهيئة الخاصة فيها فهي أيضا لا تدل إلا على قيام هذا المبدأ بالذات الذي هو معنى حرفي و حينئذ فأين الدال على الذات؟ نعم لو قيل بان الوضع في خصوص الأوصاف من بين المشتقات من قبيل الوضع في الجوامد من دعوى وضع المادة والهيئة فيها مجموعا للذات المتلبسة بالمبدأ لكن لدعوى تركب المشتق من المبدأ و النسبة والذات كما مجال، ولكن كما عرفت خلاف التحقيق.»^۱

توضیح:

۱. اگر ذات در مشتقات دخیل باشد، در این صورت یا هیأت بر ذات دلالت دارد و یا ماده. در حالیکه هیچ یک از این دو دلالت بر ذات ندارد.

۲. چراکه ماده جز بر نفس مبدء دلالت ندارد و هیأت هم جزء بر نفس نسبت دلالت ندارد.

۳. اگر می گفتیم که مشتق از قبیل جوامد است [و مثلاً ضارب به صورت یک لفظ جامد برای معنای خود وضع

۱. نهایةالأفكار، ج ۱ ص ۱۴۳

شده است.] می توانستیم بگوییم که مشتق برای ذات + نسبت + مبدء وضع شده است.

۴. ولی این که مشتقات از قبیل جوامد باشند، خلاف تحقیق است.

ما می گوییم:

۱) ممکن است کسی بگوید هیأت برای ذات + نسبت وضع شده است و در این قول، محدودی وجود ندارد.

۲) ضمن اینکه بحث در وضع مشتقات، بحث از وضع مجموع «ماده و هیأت» نیست بلکه بحث از وضع هیأت مشتق است.

۳) در این باره در جمع بندی، سخن خواهیم گفت.

جمع بندی:

در مقام جمع بندی نهایی لازم است نکاتی را مورد توجه قرار دهیم:

✓ الف) عرض و جوهر از تقسیمات ماهیت هستند، در حالیکه عرضی و ذاتی از تقسیمات محمول هستند ولذا سیاهی و انسان، عرض و جوهر هستند و در طرف مقابل سیاه و انسان، عرضی و ذاتی هستند (چراکه می گوییم زید انسان است و زید سیاه است که در این دو قضیه، انسان و سیاه محمول هستند) از تقسیمات جوهر، ماده و صورت است، و از تقسیمات ذاتی، نوع، جنس و فصل است.

مرحوم صدر المتألهین می نویسد:

«ثم إن من المستحيل كون شيء واحد جوهرياً و عرضياً لشيء واحد بعينه ولا استحالة في كونه جوهرياً لشيء و عرضياً لآخر وما يجب أن يعلم هنا أيضاً الفرق بين الجوهر والجوهرى و كذا العرض والعرضى فالجوهر جوهر في نفسه ولا يتغير كونه جوهراً بالمقاييس إلى شيء آخر لأنه ليس من باب المضاف و كذا العرض وأما كون الشيء جوهرياً فهو من باب المضاف.»^۱

توضیح:

۱. یک شیء نمی تواند جوهری (ذاتی) و عرضی برای یک موضوع باشد ولی یک شیء می تواند برای الف جوهری و برای ب عرضی باشد.

۲. جوهر و عرض، با تغییر موضوعات عوض نمی شوند ولی جوهری (ذاتی) و عرضی بودن نسبت به موضوع های مختلف، تغییر می کنند.

۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲ ص ۲۴۹

✓ ب) فصل و صورت، تفاوتشان تفاوت جوهر و ذاتی است، یعنی صورت جوهر است، در حالیکه فصل ذاتی است.

روشن است که ذاتی محمول واقع می شود در حالیکه صورت محمول واقع نمی شود. ولذا ناطق فصل است ولی صورت عبارت است از نطق یا نفس ناطقه.

و این همان است که می گویند فرق بین صورت و فصل، به لا بشرطیت و به شرط لائیت است. چراکه فصل لا بشرط از حمل است و لذا می توان گفت: «الانسان ناطق» ولی صورت بشرط لای از حمل است و لذا نمی توان گفت «الانسان نطق».

البته باید به یک نکته مهم توجه داشت که آن را در پایان جمع بندی ارائه خواهیم کرد.

✓ ج) گفته شده است که: تفاوت عرض و عرضی نیز به شرط لائیت و لا بشرطیت است، ولی باید توجه داشت که هم «عرض های قابل حمل»، عرضی هستند و هم معقولات ثانی (که عرض نیستند) و هم اعتباریات. چراکه هر چه در قضیه محمول واقع می شود، اگر نسبت به موضوع ذاتی نباشد، عرضی است و لذا در «زید ضارب»، ضارب (که عرض لا بشرط است و در «زید ممکن»، ممکن (که معقول ثانی است و اصلاً عرض نیست) عرضی است و در «زید زوج» هم زوج (که اعتباری است) عرضی است.

✓ د) لا بشرطیت و بشرط لائیت، گاه بیان تحلیلی ما از دو موجود خارجی هستند. مثلاً می گوییم: فرق وجود واجب الوجود و وجود ممکن الوجود به آن است که در اولی وجود به شرط لای از حد است و در دومی به شرط حد. و در وجود منبسط، لا بشرط از حد. در این صورت ما روابط یک سری از اشیاء که تحقق دارند را به این نحوه توضیح می دهیم.

ولی گاه لحاظ های متفاوت ما از یک شیء خارجی هستند. یعنی از یک شیء ما به لحاظ های مختلف، مفهوم گیری می کنیم. مثلاً گوشت را اگر ملاحظه کنیم می گوییم گوشت، ولی اگر پخته شده ملاحظه کنیم (به شرط شیء) می گوییم کباب؛ این در حالی است که الان یک تکه کباب در مقابل ماست و ما از همین شیء واحد، مفاهیم مختلف اخذ می کنیم.

✓ ه) اینکه از یک شیء، با ملاحظه های مختلف (به شرط لا و لا بشرط و به شرط شیء) مفاهیم مختلف ساخته ایم، دلیل نمی شود آن مفاهیم با یکدیگر یکسان و متعدد باشند، بلکه این مفاهیم با یکدیگر تباین کلی دارند اگرچه منشاء انتزاع آنها شیء واحدی است که به گونه های مختلف لحاظ شده است.

با توجه به آنچه گفتیم، روشن شد که:

آنچه در عالم خارج است، یک شیء واحد است که عبارت است از «وجود زید» اماً این وجود زید دارای حدّی است که عبارت است از جوهری که نحوه تحقق آن در ضمن صورت معین و در ضمن عوارض معین است.

اماً این وجود واحد منشاء انتزاع مفاهیم متعدد می‌شود. ما گاه از آن مفهوم ناطق و گاه مفهوم قائم و گاه مفهوم ممکن اخذ می‌کنیم و گاه وجود زید منشاء آن می‌شود که ما از آن مفهوم نطق، قیام و امکان را اخذ می‌کنیم. اینکه فی الواقع رابطه نطق و ناطق چیست و رابطه قائم و قیام چیست، باعث هیچ دخالتی در اینکه من دو مفهوم مختلف از «وجود خارجی زید» اخذ کرده‌ام، نمی‌شود.

ممکن است ما همانند مشاء بگوییم رابطه نطق و ناطق، به شرط لا و لا بشرط است و یکی صورت و دیگری فصل است و ممکن است اصلاً این مطلب را قبول نداشته باشیم. اماً واقعیت آن است که من «وجود خارجی زید» را می‌توانم به لحاظ‌های مختلف ملاحظه کنم و از آن مفهوم گیری نمایم، البته در مفهوم گیری ممکن است لحاظ‌های به شرط لا و لا بشرط داشته باشم، ولی پس از مفهوم گیری، این مفاهیم با یکدیگر متباین می‌شوند. البته روشن است که طبق نظر حکماء، در عالم خارج «عرض» موجود است (معقول اولی) و در عین حال وجود عرض، فی نفسه و لغیره (متعلق به جوهر) است ولی اینکه در خارج آیا این امر درست است یا باطل، دخالتی در نحوه مفهوم گیری من ندارد. بلکه اگر کسی اصلاً چنین چیزی را قبول نداشته باشد هم می‌تواند از «زید خارجی» مفاهیم متعدد با لحاظ‌های مختلف، اخذ کند.

حال:

وقتی وجود خارج به سبب نحوه مفهوم گیری من دچار تغییر نمی‌شود، دیگر اشکال میر سید شریف جاری نمی‌گردد که عرضی عام در فصل داخل شده است. چراکه اگر هم ترکیب باشد، این ترکیب در مفاهیم است و نه در ذاتیات خارجیه زید.

اماً:

همه مفهوم‌ها، بسیط و در عین حال قابل تحلیل هستند. حتی مفهوم «الله» که حکایت گر از بسیط من جمیع الجهات است، قابل انحلال است و می‌توانیم بگوییم الله یعنی مصدق واجب الوجود.

پس:

مشتقات همه مفاهیمی بسیط هستند، از آن جهت که مفهوم هستند و قابل تحلیل هستند از آن جهت که مفهوم هستند.

حال:

مفهوم «ضارب» را ما از «وجود زید در حالیکه زننده است» در حالیکه زننده است. اخذ می کنیم ولی «زیدی به شرط اینکه انتساب فاعلی به ضرب» داشته باشد و «مضروب» را نیز از زید اخذ می کنیم، به شرط اینکه انتساب مفعولی به ضرب داشته باشد. و «ضرب» را نیز از «وجود زید ضارب» اخذ می کنیم ولی «به شرط لای از اینکه خود او را در مفهوم دخیل کنیم».

اما باید توجه داشت که چون بحث ما در حال حاضر، پیرامون وضع هیأت مشتق است، لذا باید بگوییم فاعل - مثلاً - وضع شده است برای «ذات + نسبت به مبدء» در حالیکه مبدء داخل در موضوع له نیست» (جراکه مبدء از ماده ضارب - مثلاً - فهمیده می شود)

پس:

مشتق وضع شده است برای «ذات + نوعی از نسبت به مبدء» در حالیکه مبدء داخل در موضوع له نیست. (البته در صورتی که مصدر را هم از زمرة مشتقات به حساب آوریم. درباره مصدر باید گفت که مصدر وضع شده است برای «نفس المبدء»)

نکته آخر:

درباره فرق بین فصل و صورت و عرض و عرضی، گفته شده است که فصل، لا بشرط عن الحمل است و صورت به شرط لای عن الحمل، اما باید توجه داشت که «وجود خارجی زیدی که ضارب یا ناطق است» اگر به شرط لای از اینکه خود او را لاحظ کنیم، ملاحظه شد، عرض و صورت از آن انتزاع می شود (که طبق نظر فلاسفه در عالم خارج، ما به ازاء دارند و معقول اولی هستند) ولی اگر وجود زید «به شرط شیء» (یعنی به شرط نطق و ضرب) لاحظ شد، باعث پیدایش عرضی و فصل می شود. اما اینکه گفته اند فصل و عرضی، لا بشرط هستند به این جهت است که این «وجود به شرط شیء»، لا بشرط عن الحمل است.

پس:

فصل و عرضی «ذات به شرط شیء (مبدء) هستند در حالیکه لا بشرط عن الحمل و الاتحاد مع المبدء»، و صورت و عرض «مبدء به شرط لای عن الحمل و الاتحاد» می باشند و لذا اگرچه هر دو مفهوم از «زید خارجی» اخذ شده اند ولی از دو جهت مختلف این موجود خارجی اخذ شده اند و نه اینکه فصل همان صورت باشد، اگر لا به شرط اخذ شد و صورت همان فصل باشد اگر به شرط لا اخذ شد. فافهم.

خاتمه:

در روایات موارد متعددی را می توان یافت که در آنها حکم قطعاً مربوط به متلبس است چنانکه موارد متعددی را می توان یافت که در آنها حکم در «اعم مما انقضى» نیز ثابت است و در مواردی حکم مربوط به ما ستلبس است. و مواردی نیز مشکوک فيه است. در ادامه به برخی از آنها اشاره می کنیم.

- نوع اول: اختصاص حکم به متلبس

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: الْمُحْرِمُ لَا يَدْلِلُ عَلَى الصَّيْدِ - فَإِنْ دَلَّ عَلَيْهِ فَقُتِلَ فَعَلَيْهِ الْفِدَاءُ.»^۱

به تناسب حکم و موضوع، محروم به معنای متلبس به احرام است.

«مُحَمَّدٌ بْنُ عُثْمَانَ الْعَمْرِيٌّ عَنْ صَاحِبِ الزَّمَانِ عَ فِي جَوَابِ مَسَائِلِهِ وَ أَمَّا مَا سَأَلَتْ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْمُصْلَى - وَ النَّارُ وَ الصُّورَةُ وَ

السَّرَّاجُ بَيْنَ يَدَيْهِ - وَ أَنَّ النَّاسَ قَدْ اخْتَلَفُوا فِي ذَلِكَ قِبَلَكَ - فَإِنَّهُ جَائِزٌ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ أُولَئِكَ عَبْدَةُ الْأَصْنَامِ وَ النَّيْرَانِ.»^۲

به تناسب حکم و موضوع، مصلی به معنای متلبس به صلوة است.

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: لَا يَمْسِ الْجُنُبُ دِرْهَمًا وَ لَا دِينَارًا عَلَيْهِ اسْمُ اللَّهِ الْحَدِيثِ.»^۳

به تناسب حکم و موضوع، جنب به معنای متلبس به جنابت است.

«عَنْ أَبِي سُئْلَمَةَ مَوْلَى أَبِي الْحَسَنِ الْعُسْكَرِيِّ عَ قَالَ: سَأَلَهُ بَعْضُ مَوَالِيهِ وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنِ الصَّلَاةِ - يَقْطَعُهَا شَءْ يَمْرُ

بِيَنَ يَدَيِ الْمُصْلَى - فَقَالَ لَمَا يَأْتِسَتِ الصَّلَاةُ تَدْهُبُ هَكَذَا بِحِيَالِ صَاحِبِهَا - إِنَّمَا تَدْهُبُ مُسَاوِيَةً لِوَجْهِ صَاحِبِهَا.»^۴

در این روایت قرینه داریم - یقطعها شیء یمر بین یدی المصلى - که مراد از مصلی، متلبس به صلوة است.

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ الصَّائِمُ - يَشَمُ الرَّيْحَانَ وَ الطَّيْبَ قَالَ لَمَّا بَأْسَ بِهِ.»^۵

«سُئِلَ الصَّادِقُ عَنِ الْمُحْرِمِ - يَشَمُ الرَّيْحَانَ قَالَ لَمَّا.»^۶

به تناسب حکم و موضوع، صائم به معنای متلبس به صیام است.

«عَنْ صَاحِبِ الزَّمَانِ عَ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَيْهِ يَسَّالَهُ عَنِ الْمُصْلَى - يَكُونُ فِي صَلَاةِ اللَّيْلِ فِي ظُلْمَةٍ - فَإِذَا سَجَدَ يَغْلَطُ بِالسَّجَادَةِ وَ يَضْعُ جَهَتَهُ عَلَى مِسْجِنٍ أَوْ نَطْعٍ - فَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ وَجَدَ السَّجَادَةَ - هَلْ يَعْتَدُ بِهَذِهِ السَّجْدَةِ أَمْ لَا يَعْتَدُ بِهَا -

۱. وسائل الشيعة؛ ج ۱۲، ص: ۴۱۶

۲. وسائل الشيعة؛ ج ۵، ص: ۱۶۸

۳. وسائل الشيعة؛ ج ۲، ص: ۲۱۴

۴. وسائل الشيعة؛ ج ۵، ص: ۱۳۳

۵. وسائل الشيعة؛ ج ۱۰، ص: ۹۲

۶. وسائل الشيعة؛ ج ۱۰، ص: ۹۵

فَكَتَبَ إِلَيْهِ فِي الْجَوَابِ مَا لَمْ يَسْتَوِ جَالِسًا— فَلَا شَيْءٌ عَلَيْهِ فِي رُفْعٍ رَأْسِهِ لِطَلَبِ الْخُمْرَةِ»^۱

در این روایت هم قرینه روشن داریم - یکون فی صلاة اللیل - که مراد از مصلی، متلبس است.

توضیح روایت:

۱. مسح: فرش، پلاس

۲. نطع: پوستی که زیر پا می اندازند.

۳. خمره: سجاده بافته شده از برگ خرما

- نوع دوم: استعمال در اعم (یا در ماقضی عنہ)

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: غُسْلُ الْجَنَابَةِ وَاجِبٌ— وَغُسْلُ الْحَائِضِ إِذَا طَهَرَتْ وَاجِبٌ»^۲

در این روایت مراد از حائض، زنی است از حیض خارج شده است - به قرینه إذا طهرت - پس یا حائض

در اعم استعمال شده و انطباق بر ما اتفقی یافته است و یا اینکه در ما اتفقی مجازاً استعمال شده است.

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: الطَّامِثُ تَغْتَسِلُ بِتِسْعَةِ أُرْطَالٍ مِنْ مَاءٍ»^۳

✓ طامث = حائض

استعمال در اعم یا ما اتفقی در این روایت هم مطابق با مطلبی است که در بالا آوردهیم.

«عَنْ أَبِي عَبْدِيَّةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمَرْأَةِ الْحَائِضِ— تَرَى الطَّهُورَ وَهِيَ فِي السَّفَرِ— وَلَيْسَ مَعَهَا مِنَ الْمَاءِ مَا

يَكْنِيَهَا لِغُسْلِهَا— وَقَدْ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ— قَالَ إِذَا كَانَ مَعَهَا بِقَدْرِ مَا تَغْسِلُ بِهِ فَرْجَهَا فَتَغْسِلُهُ— ثُمَّ تَتَيَّمُ وَتُتَصَّلِّي»^۴

مطابق استدلال فوق، حائض به قرینه - تری الطهر - در اعم استعمال شده است.

- نوع سوم: استدلال در ما سیتبیس

«الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْقَلَاءِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ الْسُّخْرِ— يَدْهُنُ بَعْدَ الْغُسْلِ قَالَ نَعَمْ الْحَدِيثَ»^۵

روشن است که غسل قبل از احرام است و ظاهر از روایت آن است که سائل از حرمت تدهین بعد از احرام

مطلع است و سؤال مربوط به قبل از احرام است. لذا محروم در اینجا به معنای ما سیتبیس است و لذا مجازا

۱. وسائل الشیعه؛ ج ۶، ص: ۲۵۵

۲. وسائل الشیعه؛ ج ۲، ص: ۱۷۴

۳. وسائل الشیعه؛ ج ۲، ص: ۲۴۰

۴. وسائل الشیعه؛ ج ۲، ص: ۲۱۳

۵. وسائل الشیعه؛ ج ۱۲، ص: ۳۳۶

استعمال شده است.

«عَنْ عَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ قَالَ سُلَيْلَ أَخْدُهُمَا عَنِ الشَّوْبِ الْوَسْخِ - أُبْحِرْمُ فِيهِ الْمُحْرِمُ فَقَالَ لَهُ». ^۱

سؤال در روایت پیرامون کسی است که هنوز محرم نشده و می خواهد با لباس کثیف محرم شود و در عین حال به جنین کسی محرم اطلاق شده است؛ پس محرم استعمال در ما سیتبس شده است و این استعمال به علاقه اول و مشارفه، استعمال مجازی است.

«يَزِيدَ بْنَ خَلِيفَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ إِذَا قَامَ الْمُصَلِّي إِلَى الصَّلَاةِ - نَزَّلَتْ عَلَيْهِ الرَّحْمَةُ مِنْ أَعْنَانِ السَّمَاءِ

إِلَى الْأَرْضِ - وَ حَقَّتْ بِهِ الْمَلَائِكَةُ وَ نَادَاهُ مَلَكٌ - لَوْ يَعْلَمُ هَذَا الْمُصَلِّي مَا فِي الصَّلَاةِ مَا اُنْفَلَ». ^۲

به قرینه - إذا قام إلى الصلوة - معلوم می شود که فرد هنوز وارد نماز نشده است و با این حال به او، مصلی اطلاق شده است.

- نوع چهارم: موارد مشکوک فيه

«الْجَعْفَرِيَّاتُ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبَائِهِ عَنْ آبَائِهِ عَ قَالَ نَهَى

رَسُولُ اللَّهِ صَ أَنْ يُغَوِّطَ عَلَى شَفِيرٍ بْنِ مَاءِ يُسْتَعْذِبُ مِنْهَا أَوْ شَطَّ نَهْرٍ يُسْتَعْذِبُ مِنْهُ أَوْ تَحْتَ شَجَرَةً مُشْرَبَةً». ^۳

✓ شفیر = اطراف

✓ يستعذب منها = آب گوارا از آن می گیرند.

آیا شجره مشمره به معنای درختی است که بالفعل مشمر است و یا اگر الان خشک شده (و یا در زمستان است و شمره ندارد - بنابر آنچه درباره شائیت ماده گفتیم) نیز این عمل منهی عنه است.

همچنین شیخ بهایی در حاشیه بر من لا يحضره الفقيه می نویسد:

«إِذَا زَالَتِ السُّخُونَةُ عَنِ هَذَا الْمَاءِ الْمُشَمَّسِ [فَهِلْ] تَبْغِي كَرَاهَةُ اسْتِعْمَالِهِ أَمْ لَا؟ كُلَّ مُحْتمَلٍ. وَ الْعَلَّامَةُ - طَابَ ثَرَاهُ - رَجَحَ بقاءَهَا؛ مُسْتَدِلًا بصدقِ الْمَسْخَنِ عَلَيْهِ. وَ وَاقِفُهُ شِيخُنَا الشِّيْخُ عَلَىٰ - أَعْلَى اللَّهِ قَدْرَهُ - وَ شِيخُنَا الشَّهِيدُ

الثَّانِي طَابَ ثَرَاهُ؛ مُسْتَدِلًا باسْتِصْحَابِ الْكَرَاهَةِ، وَ بَعْدِ اشْتَرَاطِ بقاءِ الْمَعْنَى فِي صَدْقِ الْمَشْتَقِّ حَقِيقَةُ عَنْهُ كَمَا تَقرَّرَ فِي الْاَصْوَلِ، فَيُصَدِّقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَسْخَنٌ». ^۴

۱. وسائل الشيعة؛ ج ۱۲، ص: ۴۷۷

۲. وسائل الشيعة؛ ج ۴، ص: ۲۲

۳. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ۱، ص: ۲۶۱

۴. الحاشية على من لا يحضره الفقيه؛ ص: ۶۷