

بسم الله الرحمن الرحيم

جزوه کفایه الاصول

مباحث کفایه الاصول در یک مقدمه و سیزده امر مقدماتی در مباحث الفاظ علم اصول است. و نیز هشت مقصد و فائمه ای در بیان اجتهاد و تقلید در آن مطرح می شود.

امور سیزده گانه مقدماتی عبارتند از:

- | | | | |
|------------------------------------|-----------------------|-----------------------------------|--------------------|
| ۱- موضوع علمی | ۲- وضع | ۳- نیاز مجاز به وضع | ۴- انواع اطلاق لفظ |
| ۵- لفظ وضع شده است برای معنی مقصود | ۶- وضع مرکبات | | |
| ۷- علائم شناخت مقیقت از مجاز | ۸- حالات پنج گانه لفظ | ۹- مقیقت شرعی | |
| ۱۰- صمیم و اعم | ۱۱- اشتراک لفظی | ۱۲- استعمال لفظ در بیش از یک معنی | |

۱۳- مشتق

مقدمه اول

موضوع علم: چیزی که در هر علم از امکام، آثار و عوارض ذاتی آن بحث می شود. (در واقع محور مباحث علم و نقطه مرکزی مسائل علم است و در هر مسئله از مسائل علم به زوایایی از زوایا و ابعاد آن می پردازند. مثل کلمه و کلام در نمو و تصویر و تصدیق در منطق)

- عرض ذاتی و غریب از دیدگاه مشهور

مشهور می گویند آن چه بر موضوع عارض شود و ممل گردد و ذاتی آن شیء است. یعنی موضوع برای اتماف به آن وصف به علتی (واسطه) نیازمند نیست، از آن تعبیر به عارض ذاتی می شود.

مثل: الانسان میوان الانسان ناطق الانسان متعجب

و اگر موضوع برای اتصاف به آن معمول یا وصف به علتی (واسطه) نیازمند است، از آن به عارض غریب تعبیر می کنیم.

مثلا اگر بگوییم «الماء حار» اتصاف آب به گرمی نیازمند علت است. چون آب به فودی خود نه گرم است نه سرد. پس گرمی زمانی برای آب ثابت است که علتی مثل آتش واسطه برای گرم شدن آن وجود داشته باشد.

- عرض ذاتی و غریب از دیدگاه آفوند رممه الله

عرض یا معمول ذاتی آن است که ممل آن بر موضوع حقیقی باشد. یعنی موضوع واقعا وصف را بپذیرد. چه این ممل بدون واسطه صورت گیرد، مثل الانسان متعجب و چه این ممل با واسطه در ثبوت باشد. مثل الماء حار که گرما بر آب ممل می شود به واسطه آتش.

عرض یا معمول غریب نیز در جایی است که ممل آن بر موضوع حقیقی نباشد و ممل بالعرض و مجاز باشد. مثل المیزاب جار. که در آن موضوع واقعا حالتی را نمی پذیرد و صفت او تخییر نمی کند. اما با واسطه علتی و علاقه ای مجازا او را متصف به آن وصف می دانیم.

دلیل اعراض مصنف رممه الله از تعریف مشهور آن است که اگر عرض ذاتی طبق تعریف مشهور تعریف شود، اکثر مسائل علم باید از مسئله علم بودن خارج شوند.

مثلا موضوع علم فقه افعال مکلفین است و مسائل «الصلاة واجبة»، «الفجر مرام» و «الصوم العاشوراء مکروه» و واسطه در ثبوت این وجوب و مرمت و کراهت هم تشریع شرع می باشد. البته به خاطر مصالح و مفاسدی که در موضوعات وجود دارد. اگر مبنای مشهور را بپذیریم این گونه مسائلی که همه آن را جزء مسائل علم می دانند از مسئله علم بودن خارج می شود.

(البته در ادامه خواهیم گفت که موضوع علم کلی قابل انطباق بر موضوعات مسائل است. یعنی از ترکیب مصادیق موضوع علم با معمولات و عوارض آن علم مسئله علم پدید می آید.)

رابطه موضوع علم با موضوع مسائل علم

موضوع علم مفهومی کلی و قابل انطباق بر موضوعات مسائل مختلف یک علم است. بدین معنی که اگر چه موضوع از نظر مفهوم و معنی با موضوع هر مسئله علمی تغایر دارد. اما در مصداق و خارج اتماد دارند. مانند افعال مکلفین که موضوع علم فقه است و در خارج با صلاة که موضوع «الصلاة واجبة» است اتماد دارد. (مثل کلی انسان که از نظر معنی با افرادش مثل زید تغایر دارد. اما در خارج و مصداق اتماد دارند).

مثال دیگر کلمه است که موضوع علم نمو می باشد و با موضوعات مسائل مثل فاعل در «الفاعل مرفوع» گر چه متفاوت است، ولی مصداق یکی است و نیز با «المضاف الیه مجرور» نیز همین نسبت و رابطه را دارد.

تعریف مسائل علم

قضایای پراکنده ای که به خاطر داشتن یک وجه اشتراک یعنی غرض وامد در کنار هم قرار گرفته و علم را تشکیل داده اند.

مانند: الصلاة الواجبة صلاة اللیلة مندوبه الفجر مراه

توجه: برفی از مسائل در علوم وجود دارند که اغراض متعددی را می پذیرند. در این صورت این مسائل در چند علم مطرح می شوند. مثلا مسئله صیغه «افعل» دلالت بر وجوب دارد.

لذا این مسئله بر اساس غرض در طریق استنباط واقع شدن داخل در علم اصول و به مسب غرض فهم معنای عرفی برای فهمیدن معنی هیئت داخل در علم لغت است.

اشکال و جواب:

مرموم آفوند می فرمایند تداخل بعضی از علوم در بعضی مسائل ممکن است. پس باید تداخل ۲ علم در جمیع مسائل هم ممکن باشد. مثل جایی که ۲ غرض جدایی ناپذیر بر جمعی از قضایا عارض شود. مثلا

فرض کنید بر قضایای علم نمو علاوه بر مفظ مقال از فطاء غرض دیگری شناخت معربات و مبنیات هم عرض شود در این صورت باید تدوین ۲ علم نمو جایز باشد یکی به هدف مفظ مقال از فطا و دیگری به هدف شناخت معربات و مبنیات در صورتی که می دانیم تدوین ۲ علم نمو در این صورت قبیح است.

و اللازم باطل (تدوین ۲ علم با مسائل كاملا مشترك) فالملزوم مثله (تدافل در اشتراك ۲ علم در بعضی از مسائل).

پاسخ

اولا: این مسئله بعید است که ۲ علم در تمام مسائل مشترك باشند. و این که ۲ غرض بر تمام مسائل ۲ علم مترتب باشد.

ثانیا: اگر دو علم در جمیع مسائل هم مشترك باشند صمیع نیست ما دو علم تدوین کنیم. بلکه در این صورت یک علم تدوین شده یک مرتبه از غرض اول بمث می کنیم و یک مرتبه از غرض دوم. پس با اشتراك ۲ علم در جمیع مسائل تدوین ۲ علم در نزد عقلاء جایز نیست.

ثالثا: اما در جایی که ۲ علم تدافل در بعضی از مسائل - در یک مسئله یا زیادتر- داشته باشند. در این صورت مسن تدوین ۲ علم از چیز هایی است که در نزد عقلا مرسوم است.

فلاصه این که عقلا در اشتراك ۲ علم در جمیع مسائل تدوین ۲ علم را قبیح می دانند به فلاف اشتراك ۲ علم در بعضی از مسائل که تدوین ۲ علم را قبیح نمی دانند.

نتیجه:

عامل تفاوت علوم اغراض موجود در مسائل آن ها است. از این رو عامل تمایز علوم موضوعات و معمولات مسائل علم نیست. چرا که در این صورت لازم می آید تا هر مسئله ای را یک علم بدانیم. (چون موضوعات مسائل و نیز معمولات مسائل در علوم با یکدیگر متفاوت هستند).

موضوع علم اصول از دیدگاه آفوند رممه الله:

موضوع علم اصول عنوان خاصی ندارد. بلکه فقط کلی است که موضوعات مسائل افراد آن هستند و ممکن است با یک عنوان اجمالی بتوانیم به آن اشاره کنیم مثلاً بگوییم «کل ما یصلح ان یکون مجیه و دلیلاً علی المکم الشرعی» یا بگوییم هر آن چیزی که صلاحیت دارد در طریق استنباط مکم شرعی واقع شود.

- موضوع علم اصول از نگاه دیگران

مشهور از جمله آنها میرزای قمی معتقدند موضوع علم اصول ادله اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) است. آن هم با وصف مجیت. یعنی منبعی که مجیتش قبلاً در خارج از علم اصول ثابت شده است. (اشکالی که به این نظریه وارد شده آن است که در مباحث مجع علم اصول ما از مجیت اجماع و عقل بحث می کنیم. با پذیرش چنین قولی چنین مباحثی از علم اصول خارج می شوند. حال آن که اصولیون از این مباحث در علم اصول بحث کرده اند).

صاحب فصول (با لحاظ نقد فوق) معتقد است که موضوع علم اصول ادله اربعه به خودی خود است. یعنی با قطع نظر از آن که وصف مجیت آن ثابت شده باشد یا نه.

- نقد آفوند رممه الله به نگاه دیگران

موضوع علم اصول ادله اربعه چه با وصف مجیت یا بدون وصف مجیت نیست. زیرا موضوع علم عبارت است از آن چیزی که در آن علم از عوارض ذاتی و حقیقی آن بحث می شود. مباحث مهمی در علم اصول مطرح هستند که از عوارض ذاتی ادله اربعه نیستند. مثل تعادل و تراجیع و مجیت فبر و امد. این ها قاعدتاً باید از عوارض سنت باشند. حال اگر مراد از سنت خود قول و فعل معصوم باشد، نه آن چه دیگران به عنوان مکایت گفته معصوم نقل کرده اند، مباحثی چون تعادل و تراجیع و فبر و امد چون از سنت به این معنی بحث نمی کنند باید از مسائل علم اصول شمرده نشوند. چون ما در فبر و امد از مجیت نفس گفتار معصوم بحث نمی کنیم، بلکه از

ممیت مکایت ناقلین قول معصوم (ع) بمث می کنیم. در بمث تعادل و تراجم نیز بمث از تعارض نقل ها و مکایت های قول معصوم (ع) است، نه بمث از تعارض ۲ قول معصوم با یکدیگر.

البته مرموم شیخ انصاری رحمه الله فرموده اند: اگر مراد قول و فعل معصوم باشد، مباحث فبر وامد و تعادل و تراجم داخل در علم اصول هستند.

با این بیان که بمث در فبر وامد در این است که «آیا قول معصوم (ع) به وسیله فبر وامد ثابت می شود یا فبر؟»

لذا بمث از عارضه و ممول یا ثبوت یا عدم ثبوت است که بر قول معصوم (ع) بار می شود. و نیز در باب تعادل و تراجم هم بمث در این است که «آیا سنت و گفتار معصوم (ع) به وسیله فبر متعارض ثابت می شود یا فبر؟» (و آن هایی که قائل به تفسیرند در واقع می گویند سنت با هر یک از ۲ فبر ثابت می شود).

در پاسخ ما می گوییم: ثبوت شیء از عوارض شیء نیست. به عبارتی عوارض یک شیء اموری هستند که بعد از فرض ثبوت آن شیء بر آن عارض شده و از آن نفی می گردند. مثلا وجود زید از عوارض زید نیست. بلکه زیدی که فرض کردیم وجود دارد به عنوان مثال علم برای او ثابت می نماییم. در واقع عوارض شیء همیشه مفاد «کان ناقصه» است که همانا «ثبوت شیء لشیء» است که فرع بر ثبوت مثبت له است.

در حالی که وجود خود سنت به معنای وجود و تحقق آن مفاد کان تامه است و نمی توان آن را از عوارض سنت دانست. یعنی بمث از اصل ثبوت سنت بمث از عوارض سنت نیست.

- اگر کسی در دفاع از مضرت شیخ رحمه الله به ما اشکال کند به این که:

اگر مقصود شیخ از ثبوت سنت، ثبوت حقیقی باشد گفته شما صمیم است. زیرا ثبوت حقیقی شیء از عوارض شیء نیست. اما اگر بمث مضرت شیخ در ثبوت تعبدی باشد، بمث از ثبوت تعبدی از عوارض است. چون در ثبوت تعبدی ما می گوییم «اگر سنت وجود داشت آثار آن را مثل تعذیر و تنجیز مترتب کن» و این از مفاد کان ناقصه است نه تامه. (یعنی بمث از این است که «هل القول المعصوم منجز او معذور») لذا بمث از عوارض سنت است.

- در پاسخ این اشکال می توان گفت:

بله صمیم است که بین ثبوت واقعی و تعبدی تفاوت است، اما نه از عوارض سنت، بلکه از عوارض فبر ماکای از سنت. زیرا ثبوت تعبدی به معنای لزوم عمل بر طبق خبری است که ماکای از قول معصوم است. (سنه الماکیه منجز او معذر) اما این که نفس سنت وجوب عمل دارد به خاطر مجیت ماکای از قول معصوم (ع) نیست. پس مقصود شما اگر ثبوت واقعی است که از عوارض سنت نیست.

و اگر مقصودتان ثبوت تعبدی است که از عوارض است این عارض سنت ماکای از قول معصوم (ع) است در حالی که محل بحث ما نفس سنت است.

اما اگر مراد از سنت صرف گفتار و رفتار معصوم نباشد، بلکه هم شامل گفتار و رفتار و هم شامل آن چه از این ها مکایت می کند شود، باید گفت در چنین توسعه ای بحث تعادل و تراجیع و فبر و آمد بحث از عوارض سنت فواید بود، اما مباحث دیگری در علم اصول وجود دارد که عوارض سنت متما به این معنی نیست. مثلا مباحث الفاظ از عوارض سنت به این معنی نیست. بلکه از عوارض هر گفتاری است. لذا چون اختصاص به سنت ندارد از عوارض سنت نیست.

مرموم آخوند (رحمه الله) برای تایید بر گفته خود که (موضوع علم اصول نه ادله اربعه است نه ادله بما هی هی) می فرمایند: مشهور علم اصول را تعریف کرده اند به این که علم به قواعدی که برای استنباط امکام شرعی فراهم شده است.

در این تعریف هیچ اشاره ای به ادله اربعه نشده است. در حالی که اگر موضوع علم اصول ادله اربعه بود مناسب تر این بود که در تعریف علم اصول از آن یاد می شد. مثلا می گفتند علم اصول دانشی است که درباره کتاب، سنت، عقل و اجماع (ادله اربعه) بحث می کند.

- فلیتأمل:

صرف یاد نکردن از ادله اربعه در تعریف اصول نمی تواند دلیلی بر عدم موضوعیت آن ادله برای علم اصول باشد.

- البته این تعریف از دیدگاه آفوند رممه الله اشکالاتی دارند که بهتر می داند در تعریف این گونه بیان شود که: علم اصول صناعتی است که به وسیله آن قواعدی شناخته می شود که می تواند در طریق استنباط امکان به واقع شود یا آن چه در مقام عمل مسئله به آن فتم می شود.

ایشان فرمودند: علم اصول اولاً صناعت یا فن است یعنی مرحله ای بالاتر از علم است چون علم مجرد ادراک است. ولی صناعت ادراکی است که به دنبالش عمل کردن و به کار بستن است.

ثانیاً: این قواعد با ضمیمه شدن به صغریات امکان قرار گرفتن در طریق استنباط را دارد.

ثالثاً: برخی مسائل علم اصول پایان کارشان مکم شرعی نیست. بلکه آن چه مکلف برای رفع تمیر در مقام عمل باید انجام دهد را مشخص می کند. مثل اصول عملیه مربوط به شبهات مکمیه مکم واقعی شرعی را بیان نمی کند. بلکه وظیفه عملی مکلف را بیان می کند یا بنابر تمامیت مقدمات انسداد و مجیت مطلق ظنون بر اساس مکم عقلی (مکومت عقل) نه مکم شرع (و باب کشف) نتیجه عمل به ظنون عمل به مکمی است که فقط برای فرد معذرت می آورد و الا عمل به مکم شرع نیست. لذا مرموم آفوند با قید «او ینتهی الیه فی مقام العمل» به آن ها اشاره نمود. لذا تعریف بهتر تعریفی است که موارد فوق را در بر دارد. و الا دلیلی ندارد که موارد فوق را خارج از علم اصول بدانیم.

• مقدمه دوم

با توجه به این که رابطه لفظ و معنی ذاتی نیست، این ارتباط به وسیله عملیاتی پدید آمده که از آن به وضع تعبیر می کنند.

وضع دارای ۲ معنی است:

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

۲- معنای اسم مصدری. به معنی مفصوص شدن و افتصاص یافتن و ... یعنی ارتباط بین لفظ و معنی

که فعلا وجود دارد با قطع نظر از این که فاعلی این کار را انجام دهد یا خیر.

مشهور اصولیون وضع را به معنی اول معنی نموده اند و فرموده اند:

جعل اللفظ بإزاء المعنى و تفصيص اللفظ بالمعنى

ولی مرموم آفوند از این تعریف عدول نموده و معنی اسم مصدری آن را لحاظ کرده و بیان نموده اند:

نمو افتصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط فاص بینهما

اما این پیوند و ارتباط بر اساس منشأ و چگونگی پیدایش به ۲ قسم تقسیم می شود:

الف) وضع تعیینی: در جایی که این ارتباط توسط یک فرد یا گروه معین ایجاد شده باشد.

فرد معین مثل این که پدری نام فرزندش را زید می گذارد.

گروه معین مثل این که فرهنگستان لغت، واژه خاصی را برای معنی معینی قرار می دهد.

ب) وضع تعیینی: در جایی که این ارتباط بر اثر کثرت استعمال یک لفظ در معنی خاصی ایجاد شده باشد. مثل

این که لفظ مدینه به معنی شهر برای مدینه الرسول وضع شده و علت آن کثرت استعمال لفظ مدینه به

معنی شهر برای مدینه الرسول می باشد.

علت عدول مرموم آفوند رحمه الله از تعریف مشهور (جعل اللفظ ...) با معنی مصدری به تعریف (نمو

افتصاص اللفظ ...) با معنی اسم مصدری:

تعریف اول ظهور در این دارد که جاعلی وجود دارد و این جعل به آن نسبت داده می شود. لذا در حقیقت

ظهورش در وضع تعیینی است. اما در تعریف دوم توجه کلام روی افتصاص است. لذا این افتصاص یافتن می

تواند واضعش مشفص باشد یا این که مشفص نباشد.

- تقسیم لفظ تعیینی به لحاظ معنی

معنایی که بناست برای آن لفظی قرار داده شود، یا یک معنی کلی است یا یک معنی جزئی. در مواردی که معنی مورد نظر واضح یک مفهوم کلی باشد، واضح می تواند لفظ را برای همان معنای کلی قرار دهد یا آن را برای مصادیق آن قرار دهد. در صورت اول وضع عام یعنی آن چه واضح تصور نموده عام موضوع له نیز عام است. یعنی لفظ برای همان معنی عام نیز قرار داده شد. در مقابل صورت دوم که معنی کلی تصور شده لذا وضع عام ولی لفظ برای مصادیق آن معنی کلی وضع شده لذا موضوع له خاص است.

و اگر معنی مورد نظر واضح جزئی باشد و واضح لفظ را برای همان معنی جزئی وضع کرده باشد، در واقع وضع خاص و موضوع له نیز خاص می باشد.

علت امکان قسم دوم و امتناع قسم دیگری به نام وضع خاص و موضوع له عام آن است که مفهوم کلی صلاصیت دارد نشان دهنده و آینه مصادیق خود باشد. یعنی هر چه در کلی است متمم در مصادیق هم هست. (لذا وضع عام و موضوع له خاص امکان دارد.) اما جزئی نمی تواند آینه برای کلی باشد. چون جزئی یک ویژگی های و تشفصاتی دارد که در کلی نیست.

بله البته می توانیم از جزئی به معنی کلی آن منتقل شویم و لفظ را برای معنی کلی قرار دهیم که در این صورت معنی ملموز کلی و لفظ هم برای آن کلی قرار داده می شود. (وضع عام و موضوع له عام) که البته در این حالت انتقال جزئی نشان دهنده و آینه برای کلی نیست. بلکه ما از آن به معنی کلی انتقال پیدا کرده ایم و بین این دو یعنی این که کلی آینه برای جزئیات باشد و این که از جزئی به کلی منتقل شویم و بعد دیگر کاری به جزئی نداشته باشیم تفاوت روشنی وجود دارد.

و این که در این بحث برفی بزرگان دچار اشتباه شده و امکان مورد چهارم را متذکر شده اند. ظاهراً منشأش عدم درک این تفاوت است.

توجه: از ۳ قسم وضع ممکن که بیان گردید تنها ۲ قسم آن وقوع خارجی دارد و آن ۲ قسم عبارتند از وضع خاص موضوع له خاص مانند اعلام شفصیه مثل لفظ زید که واضح معنی زید را تصور نمود و لفظ را برای همان معنی جزئی قرار داد. و دیگری وضع عام و موضوع له عام است. مانند اسامی اجناسی چون رجل، ماء و ... در

آن‌ها واضح معنی کلی را تصور و لفظ را برای آن معنی کلی وضع می‌نمایند. اما وضع عام و موضوع له فاص هر چند عقلا امکان دارد اما وقوع خارجی ندارد.

البته برخی بر این عقیده اند که مروف و اسامی مانند آن‌ها مثل اسماء اشاره و ضمائر و متی موصولات وضع عام و موضوع له فاص است. یعنی واضح در آن‌ها معنی عامی را تصور نموده و لفظ را برای افراد آن معنی عام و کلی وضع نموده است. مثلاً برای مرف «من» واضح اول معنی ابتدائیت کلی را تصور نموده و لفظ «من» را برای ابتدائیت جزئی مثل ابتدائیت بصره و کوفه و ... وضع می‌نمایند.

در نتیجه دیگر نیز معتقدند وضع مروف و برخی اسامی عام، موضوع له نیز عام است. منتها این الفاظ با معنای عام کلی در موارد جزئی به کار گیری می‌شود یا به تعبیری مستعمل فیه در آن‌ها جزئی است.

مرموم آفوند رممه الله علیه معتقد است:

مروف با اسامی هم سنخ فود (من بالابتداء یا الی بالانتها ...) وضع و موضوع له شان یکی است. ضمناً مستعمل فیه هر دو نیز عام است. و فرق این دو از جهات دیگری است که آینده فواهد آمد.

توضیح نظریه مصنف

مرموم آفوند می‌فرمایند: دیدگاه صمیم و مطابق با تمقیق آن است که موضوع له اسماء و مروف هم معنی با آن‌ها مثل «من» و «ابتداء» یکی است. اما چگونگی استعمال آن متفاوت است.

توجه: دلیل مضرت آفوند بر این مدعی بیشتر سلبی (یعنی نفی نظریه فاص بودن) است تا ایجابی.

شکی نیست که بین مروف و اسم‌های شبیه آن‌ها تفاوت وجود دارد و محل بحث ما این است که آیا این تفاوت، به خاطر تفاوت در معنای موضوع له است یا در نامیه مستعمل فیه یا در چگونگی استعمال؟

به خاطر ویژگی که مرف دارد عده‌ای تصور کرده‌اند که تفاوت مروف با اسامی هم معنای آن‌ها در نامیه موضوع له است. یعنی موضوع له مروف جزئی است. در حالی که موضوع له اسماء مشابه آن‌ها کلی و عام است.

و آن خصوصیت عبارت است از این که مروف همیشه در ضمن معنای دیگر معنا پیدا می کنند. یعنی مروف هیچ گاه معنی مستقل ندارند. (به تعبیری طرف نسبت در جمله واقع نمی شوند.) بر خلاف اسم که معنی آن بدون در نظر گرفتن معنای دیگر لفاظ می شود و معنای مستقل دارد.

مرموم آفوند می فرمایند: این که مروف همیشه در ضمن معنایی دیگر و به صورت آلی لفاظ می شود موجب جزئیت معنای آن ها نیست. زیرا جزئیت معنی به دو شکل بیشتر تصور ندارد و آن دو تصور هم باطل می باشد:

۱- جزئیت خارجی یا به عبارتی مصادیق معنایی جزئی.

۲- جزئیت ذهنی یا به عبارتی مصادیق ذهنی جزئی.

توضیح: اگر لفاظ آلی بودن مروف موجب آن شود که معنای مروف در مصادیق مختلف جزئی شود.

پس معنای مروف در به کارگیری آن ها نباید در بیش از یک معنی صدق کند. در حالی که در موارد متعددی معانی مروف در استعمالات قابل صدق بر افراد زیادی است. (یعنی جزئی نمی باشد) مثلا در استعمال «سر من البصره الى الكوفة» معنی «سیر از بصره» قابل انطباق بر هزاران نقطه از بصره است. لذا معنی آن جزئی نمی باشد.

به همین خاطر عده ای گفته اند معنی مرفی جزئی اضافی و نسبی است نه جزئی خارجی و مقیقی. اما باید در نظر داشته باشیم که جزئی اضافی در حقیقت کلی است و اختلاف تنها در تعبیر است و این معنی مطلب را تغییر نمی دهد.

اما اگر لفاظ آلی بودن موجب جزئیت ذهنی معنای مروف شود (با این بیان که همان گونه که وجودات خارجی و وجودشان متعدد است مثل زید و بکر و ... وجودات ذهنیه هم وجوداتشان متعدد است و تعدد وجود ذهنیه تعددش به تعدد توبه شماسست. اگر توبه به مفهوم انسان کردی یک وجود ذهنی پیدا می شود. اگر ثنایا توبه کرد وجود ذهنی دومی پیدا می شود. همین طور هر چه تصور تعدد پیدا کند وجودات ذهنیه هم متعدد می شود. یعنی واضح معنی کلی ابتداء را تصور نماید ولی کلمه «من» را برای کلی آن وضع نکند. بلکه آن را برای

ابتداهایی که به او توجه ذهنی دارد وضع نماید و به صورت آلی لماظ شده اند و هر کدامشان با دیگری متفاوت هستند. چون تشفص و وجودشان غیر از دیگری است.)

در این صورت باید گفت این تصور و لماظ آلی بودن و جزئیت ذهنی در موضوع له و مستعمل فیه معنی مرفی افذ نمی شود. زیرا اگر لماظ آلی بودن جزء معنی موضوع له باشد، ۳ اشکال لازم می آید:

اول: چون در مقام استعمال باید معنی موضوع له با تمام خصوصیات آن لماظ گردد و فرض هم این است که یکی از قیود موضوع له فود لماظ آلی و ذهنی است. پس باید در مقام استعمال لماظ آلایت ذهنی لماظ گردیده و جزء مستعمل فیه باشد. در مالی که بالوجدان می یابیم که ۲ لماظ وجود ندارد و ما لماظ آلی مروف را به عنوان جزء معنی موضوع له لماظ نمی کنیم. بلکه فقط یک لماظ آلایت داریم. به خاطر این که معنی موضوع له من درست شود. چون موضوع له من ابتداء نیست. بلکه ابتدائی است که وصفا للغير لماظ شده ولی لماظ دیگری به نام ابتدائیت متصوره و ملموظه نداریم و فقط همان لماظ آلایت اول وجود دارد که شرط استعمال مرف می باشد.

دوم: اگر لماظ آلی بودن جزء معنی موضوع له باشد از آن جهت که لماظ یک امر ذهنی است لازم می آید که مرف بر امور خارجی قابل صدق نباشد. زیرا هر معنایی که قید ذهنی داشته باشد بر امور خارجی قابل صدق نیست و مانند کلی عقلی است که موطنی جز ذهن ندارد. پس برای استعمال آن در امور خارجی باید آن معنی را از قید جدا کرد تا بتوان آن را در امور خارجی به کار برد و این باعث می شود که استعمال مجازی و در غیر موضوع له باشد.

سوم: همان گونه که معنای مرفی به صورت آلی به عنوان حالتی برای مفهوم دیگر لماظ شود. معنای اسمی هم به صورت استقلالی لماظ می شود. اگر لماظ آلی قید موضوع له مرف باشد لماظ استقلالی هم باید قید موضوع له اسم باشد. در مالی که کسی نگفته استقلالیت لماظ اسماء جزء معنای موضوع له آن است. پس غیر استقلالی بودن لماظ معنا مرف نیز داخل در معنی موضوع له نیست.

- فاصله نظر مرموم آفوند رحمہ اللہ

کلمه «ابتدا» و کلمه «من» دارای یک معنی هستند و نه در موضوع له کلمه «ابتدا» لماظ استقلالی در نظر گرفته شده و نه در موضوع له کلمه «من» لماظ غیر استقلالی در نظر گرفته شده و همان طور که لماظ استقلالی «ابتدا» موجب جزئیت معنی آن نمی شود لماظ آلی «من» هم موجب جزئیت معنی آن نمی شود.

اشکال: اگر موضوع له و مستعمل فیه کلمه «ابتدا» و کلمه «من» یکی باشد، لازم می آید که این دو لفظ مترادف باشند و همیشه دو لفظ مترادف به جای یکدیگر استعمال می شوند. در حالی که مسلم است که این دو لفظ به جای یکدیگر استعمال نمی شوند. پس موضوع له و مستعمل فیه این دو یکی نیست.

پاسخ مرموم آفوند: صرف یکی بودن معنای موضوع له و مستعمل فیه موجب نمی شود که بتوان هر یک را به جای دیگری به کار برد. بلکه باید جدای از ومدت معنای موضوع له، غایت و غرض واضع از استعمال آن لفظ هم در نظر گرفته شود. ضمن این که غرض واضع در مرف و اسماء متفاوت است. زیرا اسم وضع شده تا استقلالاً و بدون نیاز به همراهی مفهوم دیگری به کار رود. اما مرف وضع شده تا در ضمن مفهوم دیگری استعمال گردد و به همین خاطر است که مروف به جای اسامی مسانخ خود به کار نمی روند.

توجه: الفاظ مشترک بین فبر و انشاء مثل «بعث» نیز ممکن است به همین نکته ای که گفتیم برگردد. یعنی بگوییم کلمه «بعث» گر چه معنای وامد دارد. اما یکار از آن قصد انشاء می شود و بار دیگر قصد فبر و در این ۲ وضعیت گرچه معنی وامد دارند، ولی چون غرض به کارگیری آن ها با همدیگر متفاوت است به جای یکدیگر استفاده نمی شوند.

- موضوع له اسامی اشاره و ضمائر

با این بیاناتی که عرض شد روشن می شود که وضعیت آن چه اهل ادب گفته اند چگونه است و آن گفته آن است که: اسماء اشاره مثل «هذا» برای اشاره به مفرد مذکر حاضر است. مفرد مذکر حاضر هم یک موجود شخصی محقق در خارج است. پس «هذا» وضع شده است برای مفرد مذکر جزئی و نیز در ضمائر غایب و حاضر هم وضعیت همین طور است.

پس وضع در این موارد عام و موضوع له خاص می باشد.

در حقیقت ما می‌گوییم: اسماء اشاره و ضمائر وضعشان عام، موضوع له و مستعمل فیه آن‌ها نیز عام است. با این توضیح که:

کلمه «هذا» برای اشاره به کلی مفرد مذکر وضع شده است و مفرد مذکر مثنی‌الیه به «هذا» کلی است. اما اشاره بیرونی او را جزئی می‌کند. چون به کلی که نمی‌شود اشاره نمود. در واقع باید بگوییم اشاره بیرونی اقتضای تشخص و جزئیت دارد. اما «هذا» برای فصوص مفرد مذکر حاضر وضع نشده است. بلکه برای مفرد مذکر کلی وضع شده است. اما شما می‌فهمید با آن در فارغ و بیرون اشاره نکنید. آن اشاره کلی را جزئی می‌کند.

و ضمنا در باب ضمائر نیز وضعیت همین است. یعنی ضمیر غایب وضعیتی شبیه به اشاره دارد. یعنی در واقع ضمین غایت یکی از شئون اسماء اشاره است. اما در ضمیر مخاطب مقام مخاطب وجود دارد، یعنی معنی موضوع له آن یک امر کلی است، ولی مقام مخاطب اقتضای روشن شدن به صورت جزئی را دارد. و الا مثلا «ایاک» برای بیان «تو» کلی وضع شده و به کارگیری آن در مقام مخاطب موجب شناسایی او به صورت جزئی می‌شود و الا جزئیت در معنی موضوع له وجود ندارد.

- خلاصه صحبت های قبلی

تشخیص های بیرونی مثلا جزئیتی که اقتضای اسم اشاره و ضمیر هست و یا تشخیص های ذهنی مثل جزئیت ذهنی حاصله در مروف و اسامی اشاره موجب جزئی شدن موضوع له و مستعمل فیه در اسامی اشاره، ضمیر و مروف نمی‌شود. در کلام قدما هم سخی از فاص بودن موضوع له مروف وجود ندارد و این مطلب در کلام متأخرین مطرح شده است و ظاهرا به خاطر آن است که این بزرگواران توبه‌ی نکرده اند به این که معنی را می‌توان به اهداف مختلفی به کارگیری کرد. (مثلا استقلالی و غیر استقلالی) اهدافی که ربطی به معنی موضوع له ندارند. و الا اگر بنا باشد معنی غیر استقلالی داخل در موضوع له باشد، معنی استقلالی نیز داخل در موضوع له خواهد بود.

مقدمه سوم استعمال مجازی

بین لفظ و معنی ۳ لحاظ ارتباط است که این ۳ لحاظ در طول یکدیگرند و متوقف بر هم هستند.

رابطه اول وضع است.

در این حالت میان لفظ و معنایی که هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند در اثر اعتبار واضح یا فراوانی استعمال رابطه بر قرار می گردد و لفظ به معنایی اختصاص پیدا می کند.

لماظ دوم رابطه استعمال است. یعنی پس از آن که لفظی دارای معنی شد برای فهماندن آن معنی این لفظ را به کار می برند. یعنی لفظ را می گویند تا معنی آن به ذهن شنونده برسد. از این عمل به استعمال تعبیر می شود.

لماظ رابطه سوم دلالت است.

یعنی پس از آن که لفظ دارای معنی به قصد تفهیم معنی به کارگیری شد، در ذهن شنونده با شنیدن آن لفظ معنایی فطور می کند که از آن به دلالت تعبیر می کنند. در حقیقت استعمال فعل گوینده است و دلالت تأثیر پذیری شنونده.

باید توجه نماییم که ما ۲ گونه استعمال داریم:

الف) حقیقی: استعمال لفظ در معنی موضوع له.

ب) مجازی: استعمال لفظ در غیر معنی موضوع له. البته با علاقه ای که بین معنی موضوع له و معنی مجازی وجود دارد به همراه قرینه می باشد.

بی تردید در هر زبانی یک سلسله استعمال های مجازی وجود دارد. تا آن جا که برخی مدعی شده اند که استعمال مجازی از حقیقی بیشتر است. اما بحث ما در این است که آیا صمت و مسن استعمالات مجازی تابع وضع است؟ یعنی واضح باید چنین استعمالی را اجازه دهد تا ما مق چنین استعمالی را داشته باشیم یا تابع طبع انسان است؟

مشهور معتقدند که مسن استعمالات مجازی بالوضع است. یعنی تابع اذن و ترفیص واضح است. لذا هر جا واضح اجازه چنین استعمالی را بدهد صمیم است و الا استعمال غلط است.

مرموم آفوند رممه الله معتقدند؛ مسن استعمالات مجازی تابع وضع نیست. بلکه تابع طبع است. یعنی هر استعمالی را طبع بپذیرد آن استعمال صمیم است. چه واضح اجازه بدهد یا اجازه ندهد.

دلیل مرموم آفوند مراجعه به وجدان است. یعنی از بررسی استعمالات مختلف مجازی پی می بریم برقی در زبان ها رایج است. واضح اجازه بدهد یا نه.

• مقدمه چهارم

معمولا هنگامی که گوینده ای لفظی را به زبان می آورد مقصودش تفهیم معنای آن است. این بدان معنی است که هدف از استعمال این است که معنای موضوع له را به ذهن شنونده فطور کند. اما گاهی هدف استعمال لفظ نه فطور معنای آن در ذهن شنونده، بلکه اثبات مکی برای نوع، صنف یا مثل آن لفظ است. سؤال این است که آیا چنین مواردی را می توان مصداق استعمال دانست یا فیر؟

مرموم آفوند رممه الله می فرمایند: اگر لفظی را اطلاق و از آن نوع و کلی آن لفظ اراده شود. (مثلا شما می گوئید «زید لفظ است» و منظورتان شفص همین «زید» نیست. بلکه منظورتان نوع زید است. یعنی هر زیدی که هر گوینده ای در هر زمان و مکانی بگوید لفظ است. یا مثلا شفص بگوید «ضرب فعل ماضی است» و منظور آن همین شفص «ضرب» نیست. چون این «ضرب» فعل ماضی نیست. بلکه مبتدا است و در واقع منظورش نوع ضرب است. یعنی هر ضرب از هر متکلم در هر مکانی صادر شود. این ها فعل هستند.) یا آن که لفظی را اطلاق و از آن صنف لفظ اراده شود، (مثلا بگوید: زید در جمله «ضرب زید» فاعل است. منظور از زید در این جمه شفص این زید نیست. چون شفص این زید در جمله مبتدا است، نه فاعل. بلکه منظورش زید هایی است که در جمله بعد از «ضرب» واقع شوند است.) یا آن که مثل آن لفظ، لفظی اراده شود. مثلا در جمله «ضرب زید» کسی به شما بگوید ترکیب کنید و شما بگوئید «زید» فاعل است و «ضرب» فعل. منظورتان خود «ضرب» و «زید» نیست. بلکه شما «ضرب» خودتان را مکی از «ضرب» کلام او قرار داده و «زید» فوردا مثل «زید» او استعمال کرده اید.) در چنین مواردی به کارگیری لفظ استعمال به شمار می رود. صمت و مسن این اطلاقات نیز بالطبع است و بالوضع نیست.

دلیل این مطلب علاوه بر وجدان آن است که ما در هر لغتی الفاظی مانند: دیز و بیز و ... داریم که برای معنایی وضع نشده اند و مهمل می باشند و ضمناً اطلاعات مذکور هم در این الفاظ صمیع است. مثلاً می توانیم بگوییم «دیزُ لفظاً».

اگر این اطلاعات برای این الفاظ بالوضع باشد، لازمه اش آن است که الفاظ مهمل دارای وضع باشند و اللازم باطل (الفاظ مهمل فرض این است که دارای وضع نیستند.) فالملزوم مثله.

توجه: اگر لفظی استعمال شود و در منظور از استعمال آن معنای لفظ نباشد، بلکه فهماندن همان لفظ باشد نه نوع یا مثل آن مانند این که بگوییم «زید لفظ است» این که در چنین مواردی آیا استعمال صدق می کند یا فیر مرموم آفوند می فرمایند صمت این نوع استعمال نیاز به تأویل دارد و بدون تأویل صمیع نیست.

دلیل عدم صمت استعمال در چنین مواردی: در قضیه «زید لفظ» اگر از لفظ «زید» خود لفظ «زید» اراده شود، سؤالی که مطرح می شود آن است که در این جا آیا لفظ زید میثیت دلالت و مکایت از معنایی را دارد یا فیر. اگر بگویید چنین میثیتی را دارا است چون خود لفظ زید دال بر خود لفظ زید است، اتماد دال و مدلول یا مکی و ممکی پیش می آید که این محال است.

و اگر بگویید لفظ زید در عبارت مکی و بیانگر معنایی نیست، در این جا لازم می آید که قضیه لفظی ما مکایتگر از نسبت و معمول و بدون موضوع باشد. چون موضوع ظاهری در عبارت و لفظ وجودش کالعدم است و از چیز مکایت نمی کند و این دو بخشی بودن معنی جمله محال است. چون بوجود آمدن نسبت بدون وجود طرف محال می باشد.

مرموم آفوند رممه الله در پاسخ به چنین اشکالاتی که در واقع از طرف صامب فصول مطرح شده است می فرمایند:

اولاً: دال و مدلول اعتباراً هم متعدد باشند کفایت می کند و عدم اتماد دال و مدلول را می رساند. چون زید در عبارت «زید لفظ» از آن جهت که صادر از لافظ گشته دال است و از آن جهت که خود لفظ مقصود است مدلول

می باشد. پس دال و مدلول تغایر اعتباری دارند. اگر چه تغایر آن ها حقیقی نیست. ضمناً کسی هم ادعا نکرده که بین دال و مدلول تغایر حقیقی لازم است.

ثانیا: دو جزئی شدن (دلالت بر مضمول و رابطه) معنی قضیه هم که قبلا به آن اشاره شد، در صورتی پیش می آمد که زید ولو اعتبارا دال بر معنایی نباشد و الا اگر زید دال بر معنی لفظ زید باشد دیگر مشکل فوق هم پیش نخواهد آمد.

بله زید این قضیه ممکن است با زید در قضیه «زید قائم» متفاوت باشد به این که در «زید لفظ» موضوع قضیه لفظیه ظاهریه و موضع معنایی قضیه در آن یکی است. به خلاف زید در «زید قائم» که موضوع در قضیه معنایی معنای زید است.

که البته باید دقت کنیم که ما می‌گوییم هر قضیه‌ای موضوع می‌فواهد. اما آیا لازم است که موضوع در قضیه لفظی ظاهری و قضیه معنایی یکی نباشد و تخلف داشته باشد. (که ظاهراً نیازی نیست).

مقدمه: در ابتدا باید توجه کنیم که منظور از اطلاق و نیز تفاوت آن با استعمال برای ما روشن شود.

اطلاق معانی مختلفی دارد از جمله:

الف) استتعمال لفظ بدون هر قرينه
ب) اطلاق كلي بر فرد

(ه) حمل فرد بر کلی

(ه) حمل اولی ذاتی و اتحاد مفهومی

ولی استعمال افص است و در فصوص لفظ و معنی به کار بردن لفظ و اراده نمودن معنی از لفظ به کار برده می شود. یعنی فرد زمانی که مقصود و مرادی داشت و نمی توانست آن را تفهیم نماید، لذا به لفظ متوسل شد و به واسطه لفظ از معنی مکایت کرد. ولی مثلا در اطلاق کلی بر فرد چنین نیست. ما کلمه انسان را در معنی

میوان ناطق به کار می‌بریم (یعنی یک معنی کلی) ولی چون این معنای کلی قابل صدق بر کثیرین است لذا بر هر فردی از افرادش اطلاق می‌گردد و این از باب مکم عقل است نه از باب استعمال.

با توجه به مقدمه فوق می‌گوییم:

باید روشن نماییم از اطلاقات ۴ گانه لفظ بر لفظ (که در قبل بیان شد) بر کدام یک استعمال صدق می‌کند و بر کدام یک صادق نیست.

در مورد قسم چهارم (ممل لفظ بر شفص زید) باید بگوییم این قسم از باب استعمال لفظ نیست. چون همان گونه که بیان گردید معنای دلالت شده بر آن، شفص لفظ است، نه چیزی که لفظ مکایتگر از آن معنی باشد. مثل زید فاربی.

البته ممکن است بگوییم در مورد قسم اول و دوم هم همان طور که قسم چهارم از باب استعمال نبود، هم چنین این دو قسم هم از باب استعمال نیستند.

چون لفظ لفظی که موضوع قضیه قرار می‌گیرد یا با فصوصیات فردی موضوع قرار می‌گیرد. یعنی همین زید صادر از من در فلا مکان و زمان و ... در این جا مکم مخصوص فرد است و قابل توسعه نیست. یا لفظ موضوع به عنوان این که فردی از کلی است و فصوصیات از آن الغا شده موضوع قرار می‌گیرد و در این مکم دیگر افراد کلی هم شرکت دارند و اختصاصی نیست.

در ما نحن فیه هم از این قبیل است. یعنی استعمال و مکایت از معنایی صورت نگرفته است.

مثل «زید قائم» که زید در آن دال بر معنای زید است. بلکه اطلاق و انطباق و صدق است.

اما قسم سوم که اطلاق لفظ و اراده مثل آن است متما استعمال نامیده می‌شود. چون در این صورت میان لفظ و مثل رابطه کلی و فرد نیست. بلکه یک لفظ بیانگر معنی دیگری است.

معنی زید فاعل است یعنی زید که دیگری گفته فاعل است.

زید یا ضرب مکایت زیدی که دیگری تکلم کرده است.

توجه: ممکن است بگوییم صدق استعمال بر قسم اول و دوم بستگی به قصد و لفاظ متکلم دارد.

بدین گونه که ممکن است زید را به عنوان این که فردی از کلی است موضوع قرار دهیم و استعمال

صدق نکند. اما ممکن است زید را در زید لفظ آینه برای نمایش دادن کلی استفاده کنیم که شبیه قسم سوم استعمالش جایز است.

فلاصه

اگر اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف مثل قسم سوم باشد، یعنی لفظ ماکى و مرآت برای نوع یا صنف باشد. این بلاشک استعمال است. و اگر اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف از این باب باشد که مکم برای خود فرد است. یعنی لفظ مکایتگر از کلی نیست. بلکه به عنوان این که فردی از نوع است مطرح است. در این صورت چنین اطلاقی از باب استعمال نیست.

دقت: ظاهراً استعمالات متعارف از قبیل قسم اول است. یعنی مقصود گوینده مکایت از نوع و صنف است. از این رو آن ها را می توان از موارد استعمال لفظ در معنی دانست. به ویژه که برفی از این استعمالات را نمی توان از نوع دوم شمرد. چون قضیه بر لفظ گفته شده قابل تطبیق نیست. مثل این که بگوییم «ضرب» فعل ماضی است و کلمه «زید» مبتدا قرار گرفته و فعل مبتدا نمی شود.

- مقدمه پنجم: مشخص نمودن رابطه دلالت و اراده

پس از بحث از وضع و استعمال نوبت به بحث دلالت می رسد که سومین لحاظ رابطه ی بین لفظ و معنی بود و قبلاً به آن اشاره نمودیم.

می دانیم: از هر سلفی علاوه بر این که معنی لفظ را می فهمیم، قصد گوینده معنی را به وسیله این کلمات، و اراده گوینده را نیز می فهمیم.

حال بحث در این است که آیا دلالت لفظ بر معنی و این که معنی مورد اراده گوینده است به خاطر این است که لفظ برای معنی اراده شده وضع شده یا این که موضوع له تمامی الفاظ معنای من میث هی هی است نه معانی اراده شده. اما چون استعمال فعل اختیاری است، متما گوینده معانی آن را اراده کرده است؟ که طبق این احتمال اراده گوینده مقدم بر استعمال است. یعنی تا اراده تفهیم

معنی از سوی گوینده وجود نداشته باشد، استعمالی صورت نمی گیرد. نه این که اراده معنی جز معنی موضوع له یا مستعمل فیه باشد.

نظر مرموم آخوند (ره) آن است که الفاظ برای ذات معانی وضع شده و اراده گوینده از مقدمات استعمال است.

ایشان بر این ادعای خود ۳ دلیل اقامه می کنند.

دلیل اول: ما در مقام استعمال است که قصد گوینده را می فهمیم و در واقع اراده از مقومات استعمال است، و مقومات استعمال نمی توانند جزء معنی موضوع له باشند. زیرا استعمال مؤخر از وضع است و نمی توان شیء مؤخر را در شیء مقدم افذ کرد.

دلیل دوم: وقتی می گوییم «زید قائم» آن چه به زید نسبت می دهیم خود قیام است نه قیام اراده شده. اگر الفاظ بر معانی اراده شده دلالت داشته باشند باید آن را هنگام نسبت و اسناد از خصوصیت مراد بودن تجرید کنیم. در حالی که چنین دفل و تصرفی در زمان استعمال نسبت به الفاظ انجام نمی دهیم.

دلیل سوم: اگر اراده در موضوع له دخیل شد لازم می آید همه الفاظی که وضعشان عام و موضوع له آن ها عام است مثل اسماء اجناس به صورت وضع عام و موضوع له خاص لحاظ شوند.

چون واضع مثلاً مفهوم کلی میوان ناطق را لحاظ کرده و مفهوم کلی اراده را هم تصور کرده، آن گاه لفظ انسان را برای میوان ناطقی که مراد به اراده ای جزئی و مصداقی است وضع کرده است. و این اراده ها جزئی اند و مفهوم کلی ای که مقید به امر جزئی شد، خود یک جزئی خواهد بود.

مثل انسان در یک مکن مشخص یا انسان در یک زما معین که قیود ضمیمه انسان را جزئی می کنند. در نتیجه ما در عالم لفظی نداریم که وضع و موضوع له آن هر دو عام باشند. البته این ممذور عقلی ندارد. ولی خلاف اجماع قوم است که همگی پذیرفته اند که وضع عام و موضوع له عام داریم و به اسماء اجناس نیز مثال زده اند.

توجه: گویا کسی می پرسد چه مانعی دارد لفظ انسان را برای میوان ناطق مراد به اراده مفهومی که کلی است وضع شده و در نتیجه وضع عام و موضوع له عام باشد و اشکال رفع شود؟

مرموم آفوند می فرمایند: قطعا مفهوم اراده کلی در موضوع له ذفیل نیست و کسی به آن تفوه نکرده. آن که قائل دارد یا ممتل است دفالـ اراده جزئی در معناست که مستلزم ایجاد اشکال شد.

شیخ الرئیس و بوعلی و فواجه نصیر الدین گفته اند دلالت تابع اراده است. صامب فصول از این کلام این برداشت را کرده که الفاظ برای معانی اراده شده وضع شده است. در مالی که این گفته معنای دیگری دارد.

در ابتدا باید دانست که دلالت بر ۲ نوع است:

الف) دلالت تصویری که مبتنی بر وضع و ناشی از آن است. یعنی به ممض این که لفظی برای معنایی وضع شود با شنیدن آن لفظ آن معنی به ذهن شنونده ی آگاه به آن زبان فطور می کند. هر چند گوینده قصد تفهیم آن معنی را نداشته باشد یا در به کار گیری لفظ اشتباه کرده باشد.

پس دلالت تصویری تابع اراده نیست. بلکه خود وضع برای فطور معنی در ذهن شنونده ای که به زبان آگاه است کافی است.

ب) دلالت تصدیقی که در آن علاوه بر فطور معانی الفاظ به ذهن شنونده، مراد بودن این معانی برای گوینده به ذهن می رسد. یعنی شنونده می فهمد منظور گوینده از گفتن این الفاظ همین معانی موضوع له است. این دلالت تابع اراده است. زیرا مقام اثبات فرع مقام ثبوت است. یعنی تا گوینده اراده و قصد تفهیم معانی را نداشته باشد، مراد بودن و مقصود بودن این معانی در ذهن شنونده فطور نمی کند.

کلام شیخ الرئیس و محقق طوسی ناظر به این نوع دلالت است که از محل بمث ما خارج است و ما در مورد اصل دلالت بمث می کنیم.

- اشکال: اگر دلالت تصدیقی تابع اراده باشد، باید در مواردی که گوینده فطاء کرده است یا شنونده مقصود گوینده را به درستی تشخیص نداده دلالتی وجود نداشته باشد. در حالی که نمی توان گفت این الفاظ دلالتی ندارند.

پاسخ: بله در مثل این موارد دلالتی وجود ندارد. بلکه شنونده توهم می کند کلام گوینده را فهمیده است.

- مقدمه ششم: وضع در مرکبات

در مورد مرکبات ۲ نوع وضع متصور است:

۱- وضع مفردات. مثل: زید، قیام، قائم. که هر کدام جدا جدا معنایی دارند. کما این که اعراب آخر هر کدام هم معنای خودش را دارد. مثلاً رفع علامت مبتداء بودن و نصب علامت مفعول بودن و جر نشانه مضاف الیه بودن است و وضع اعراب هم نوعی است. چون در ضمن هر لفظ ماده ای باشد همین دلالت را دارد.

دقت: مشهور نمویون معتقدند اعراب آخر کلمات علامات هستند و خودشان معنی ندارند.

۲- وضع هیئت ترکیبیه.

بی شک وقتی زید و قیام را جدا جدا می آوریم، هر کدام معنایی دارند ولی ربطی به هم ندارند. اما وقتی به صورت جمله کنار هم قرار داده می شوند و می گوییم «زید قائم» یا «ضرب زید عمرا» معنای جدیدی پیدا می کنند و آن دلالت بر نسبت ها و اضافه ها و ربط ها است که انواع و اقسام دارد. مثلاً گاه ثبت شیء لشیء است و گاه به صورت هیئات جمله شرطیه. این نوع از وضع نوعی است. چون ماده معین در آن دفالت ندارد.

حال سؤال این است که علاوه بر وضع مفردات و هیئت ترکیبیه آیا مجموع این دو نیز دارای وضع هستند.

مجموع آخوند (ره) می فرماید چنین وضعی وجود ندارد. به ۲ دلیل:

علم به وضع تبادر علم به وضع

پاسخ: تبادر برای آگاهی تفصیلی نسبت به معنی حقیقی است، پس از آن که انسان اجمالا معنی لفظ را می داند. لذا دور پیش نمی آید.

البته این در مورد اهل آن زبان است. ولی اگر کسی از غیر اهل زبان باشد، مطلب روشن است تر است. یعنی علم به وضع او به صورت تفصیلی مبتنی بر علم اجمالی به وضع اهل زبان است.

- سؤال: اگر شک کردیم معنایی که به ذهن آمده است مستند به لفظ بوده یا مستند به قرینه، آیا می توان با اصالت عدم قرینه اثبات کرد که انسباق معنای مذکور به ذهن به قرینه مستند نیست، بلکه به ماق لفظ مستند است؟ تا این انسباق علامت معنای حقیقی باشد؟

- پاسخ: مرموم آفوند (ره) می فرمایند اصالت عدم قرینه در مواردی جاری می شود که مراد گوینده را ندانیم. اما اگر مراد گوینده را بدانیم اما ندانیم فهم این مراد مستند به ماق لفظ است یا مستند به لفظ به انضمام قرینه است، در این صورت اصالت عدم قرینه جاری نمی شود. زیرا اصالت عدم قرینه یک اصل عقلایی است و عقلا این اصل را برای تشفیص مراد به کار می برند. نه برای تعیین کیفیت اراده یا تشفیص مستند آن. لذا اصالت عدم قرینه برای اثبات استناد انسباق به ماق لفظ بی اعتبار است.

۲- دومین علامت شناخت معنی حقیقی از مجازی علامتی است که به هر دو تعبیر از آن یاد شده است:

الف) صمت ممل و عدم صمت ممل

ب) عدم صمت سلب و صمت سلب

گفته اند صمت ممل لفظ بر معنای مشکوک علامت حقیقت بودن لفظ در آن معنی است.

مثال: المیوان المفترس اسد

و عدم صمت ممل نشانه مجاز بودن است.

مثال: الرجل الشجاع اسد

و نیز عدم صمت سلب لفظ از معنای مشکوک نشانه حقیقت بودن است و صمت سلب علامت آن

است که لفظ برای آن معنی وضع نشده است. و اگر هم امیانا استعمال می شود مجاز است.

توضیح: برای تشخیص معنای محقق از مجازی آن، معنای مشکوک مرتکز در ذهن را با همان نمو معنای اجمالی و ارتکازی (مثلاً میوان مفترس) موضوع قرار می دهیم و لفظ مشکوک الوضع (مثلاً اسد) را معمول قرار می دهیم و آزمایش می کنیم.

اگر دیدیم این لفظ بر آن معنی صمت ممل دارد به ممل اولی ذاتی (اتحاد مفهومی، تغایر لفظی یا اعتباری) ممل صمیم و سلب غلط است می فهمیم معنای محقق لفظ همان است. ولی اگر چنین مملی اجازه نداشت و به ممل اولی ذاتی صمیم نبود، می فهمیم معنی محقق نیست و اگر امیانا لفظ در آن استعمال می شود به نموی مجاز است.

مثل استعمال اسد در رجل شجاع

در گام دوم اگر به ممل اولی قابل ممل نبود به ممل شایع (تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی) آزمایش می کنیم که این موضوع فردی از افراد معنای محقق معمول و لفظ است. اما خود آن معنی معلوم نمی شود. مثل: زید انسان

توجه: اتحاد مصداقی انمائی دارد.

گاهی اتحاد صدوری است. یعنی معمول از موضوع صادر شده است. مثل: زید ضارب.

گاهی اتحاد ملولی است. یعنی معمول مال در موضوع است و عرضی از عوارض آن است. مثل: الجسم ایض.

گاهی اتحاد قیامی است. که معمول قائم به موضوع است. مثل: زید قائم.

گاهی اتحاد انتزاعی است و در عالم اعتبار می باشد. مثل: هذا ملک.

توجه ۲: این که صمت سلب را علامت بر مجازیت بیان نمودیم، فرقی نمی کند مسلک ما مجاز استعاری مجاز در کلمه باشد یا مسلک محقق ادعایی سکاکی. (که معتقد است در مجاز هم لفظ در معنی اصلی به کار رفته است. منتها معنی اصلی یک فرد ادعایی دارد و یک فرد واقعی که در هنگام مجاز لفظ استعمال در معنی اصلی شده و بر فرد ادعایی صدق نموده است.) چون طبق هر دو مسلک صمت سلب بر فرد مجازی صمیم نیست و باید بگوییم: الرجل الشجاع لیس بأسد.

اشکال: کسی می تواند قضیه تشکیل بدهد (و معنای مشکوک را موضوع و لفظ را مضمول قرار دهد و سپس آزمایش نماید که صمت ممل دارد یا فیر) که علم به وضع داشته باشد. از طرفی ما می خواهیم از طریق صمت ممل معنای محیقی را بشناسیم و علم به وضع پیدا کنیم. لذا علم به وضع هم مبتنی بر صمت ممل خواهد بود و این دور است. لذا علامت مذکور علامت نیست.

فلاصه اشکال: علم به وضع صمت ممل علم به وضع

پاسخ: نسبت به اهل لسان و عالمین به وضع باید گفت: علم به وضعی که به صمت ممل وابسته است یک علم تفصیلی و توجه تفصیلی به معنی است. ولی علم وضعی که صمت ممل به آن وابسته است، یک علم اجمالی (رتکازی) است. یعنی در واقع علم اجمالی (رتکازی) سبب تشکیل قضیه و آزمایش صمت ممل است و بعد صمت ممل سبب علم تفصیلی به وضع است.

اما نسبت به غیر اهل لسان باید بگوییم: علم تفصیلی آن ها به معنای محیقی مبتنی بر علم تفصیلی اهل لسان به معنی محیقی است و علم تفصیلی اهل لسان هم مبتنی بر صمت ممل و علم (رتکازی) و اجمالی اهل لسان است.

لذا دوری حاصل نمی شود.

۳- راه سوم شناخت معنای محیقی از مجازی اطراد است. اطراد یعنی شیوع استعمال لفظی در معنایی که با توجه به استعمالات فراوان لفظ در یک معنی احتمال استناد همه موارد به قرینه تضعیف می گردد و ثابت می شو معنای شایع معنی محیقی لفظ است.

- مرموم صدر (ره) برای اطراد ۳ قسم ذکر کرده است:

(الف) اطراد تبادری (مقامی)

در این قسم فرد اهل زبان لفظ را در موارد و حالات و مقامات مختلف به کار می گیرد. و در مقامات مختلف در می یابد که این لفظ معنای وامدی دارد. که این درمقیقت صغرای تبادر است و ضمناً این شیوع در معنای مجازی دیده نمی شود.

مثلاً: آب به معنی مایع سیال بارد بالطبع در بمث فقه، شیمی، زیست و ... به کار برده می شود. معلوم است لفظ آب برای این معنی وضع شده است.

ولی لفظ اسد به معنی رمل شجاع است فقط در مقام مدح و بیان شجاعت. ولی وقتی فرد می خواهد بخواهد نمی گویند: نام اسد. یا وقتی ازدواج کند نمی گویند: تزوج اسد.

ب) اطراد استعمالی: استعمال یک لفظ در یک معنی خاص در موارد فراوان.

آقای خویی (ره) تنها راه مرسوم شناخت معنی حقیقی الفاظ را این قسم از اطراد دانسته اند.

ج) اطراد تطبیقی: تطبیق لفظ به لفاظ میثیت و امده بر مصادیق مختلف. مثلاً لفظ عالم را بر زید به لفاظ میثیت «من له العلم» بار می کنیم. بعد می بینیم در بکر و عمرو هم چون همین میثیت وجود دارد این عنوان بار می شود. از این جا معلوم می شود این لفظ برای این میثیت وضع شده است.

اشکال مضرت آفوند (ره) به اطراد تطبیقی و پاسخ به آن:

ممکن است شما بگویید در معانی مجازی نیز لفظ را با میثیت و امده بر معنایی به صورت فراوان تطبیق می کنیم. مثلاً لفظ «اسد» هر جا شجاعت می باشد صادق است. مثلاً به (زمنده شجاع می توانیم بگوییم شیر یا به کارمند شجاع بگوییم شیر.

ما می گوییم: اطراد در معانی مجازی به لفاظ نوع علاقه (مشابهت) نیست. بلکه به لفاظ خاصیت علاقه (در مثال ما شجاعت) است. و ظاهراً آن هایی که گفته اند اطراد علامت حقیقت است، نوع علاقه را در نظر گرفته اند.

توجه: برفی برای (هایی از اشکال فوق قید «اطراد علی وجه المقیقه» یا «اطراد من غیر تأویل» را افزوده اند و گفته اند اطراد اگر به صورت حقیقی باشد علامت حقیقت است. پس اشکال رفع می شود.

چون در مجاز اطراد بدون تأویل یا به صورت حقیقی نیست.

مضرت آفوند (ره) می فرمایند: افزودن این دو قید مستلزم دور است. زیرا اگر بدانیم اطراد علی وجهه المقیقه است و این استعمالات مقیقی باشد، پس با اطراد چه چیزی کشف می کنیم. در واقع علم به مقیقت بودن توقف دارد بر اطراد و اطراد هم توقف بر علم به مقیقت بودن.

از طرف دیگری جواب هایی که از اشکال دور بمث گذشته مطرح کردیم در این جا کارساز نیست. زیرا در این جا علامت بودن اطراد بر علم مقیقی بودن استعمال توقف دارد. و این لا محاله علم تفصیلی است و نمی توان اجمالی باشد. زیرا معنی ندارد بگوییم علم اجمالی به مقیقی بودن این استعمالات داریم. بلکه باید به تفصیل مقیقی بودن تمام استعمالات را بدانیم تا از این راه بتوانیم معنای موضوع له را تشفیص دهیم.

• مقدمه هشتم تعارض اموال

مقدمه بمث

به طور کلی هر لفظی دارای ۲ حالت است:

- ۱- حالت اصلی و اولی: حالت مقیقت بودن که روز اول برای همین جهت وضع شده تا مردم آن را در معنای مقیقی به کار ببرند و مقاصد خویش را بفهمانند.
- ۲- حالت ثانوی و عارضی: حالاتی که گاهی بر لفظ عارض می شوند و برخلاف حالت اولی آن می باشد. مانند حالت تجوز و مجازگویی، مشترک لفظی بودن، تفصیص فوردن و عدم عمومیت، منقول بودن از معنای قبلی، اضمار و تقدیر گرفتن معنایی در کنار آن معنی ظاهری کلام.

مرموم آفوند (ره) در مورد این حالات ۲ بمث را مطرح می نمایند.

بمث اول: هر گاه امر دائر شود میان اراده شدن معنای مقیقی یا معنای مجازی یا اراده عموم و یا تفصیص یا اراده تقدیر و یا عدم آن و ... اصلاً المقیقه جاری نموده و می گوییم تا زمانی که قرینه صارفه و مانعه ای پیش نیامده کلام بر معنای مقیقی و عموم یا اطلاق و ... و حالت اصلی می شود و نوبت به اراده مجاز و ... و حالت عارضی نمی رسد.

مثلا مولی به عبدش می گوید «اقتل زیدا» و مضاطب شک کرد آیا منظورش قتل واقعی است یا منظورش معنی مجازی و ضرب شدید است. در این جا قتل را ممل بر معنی مقیقی می نماید.

بمث دوم: اگر خود اموالات عارضی لفظا با یکدیگر تعارض کردند و امر دائر شد میان این که ممل بر مجاز یا نقل یا اشتراک نماییم این که آیا برای تعیین و ترمیم یکی از احتمالات راهی وجود دارد یا فیر؟

اصولیهون قبل شیخ و بر فی اصولیهون بعد از ایشان مثل محقق رشتی در بدایع الافکار در این رابطه بمث های مفصلی تمت عنوان تعارض اموال داشته و هر کدام جانبی را ترجیح داده اند. مثلا عده ای گفته اند مجازیت از اشتراک لفظی بهتر است. چون مجاز بیشتر از اشتراک لفظی اتفاق می افتد.

و الظن یلحق الشئ بالاعم الاغلب و ...

مرموم آفوند (ره) می فرمایند: تمام این وجوه یک سلسله استمسانات و ملامطاتی است که مد اکثر احتمال یا ظن را نتیجه می دهند. که دلیلی بر محبت آن ها اقامه نشده است.

البته اگر متی یکی از احتمالات به مد ظهور عرفی رسید، در این موقع ظهور محبت است و دلیل محبت آن هم بناء عقلاء است. ولی مادام که به این مد نرسیده ارزشی ندارد.

• مقدمه نهم مقیقت شرعی

در اصل ثبوت و عدم ثبوت مقیقت شرعیه اقوال مختلفی وجود دارد. اثل بمث ثبوت مقیقت شرعیه هم در این مورد است که آیا الفاظی داریم که در عصر شارع مقدس و در لسان واستعمال خود مضرت فتوی مرتبت از معانی لغوی قبلی خود به معانی جدید و متمدنه انتقال یافته و در آن معانی جدید به نمو وضع تعیینی یا تعیینی مقیقت پیدا کرده اند یا فیر؟

مرموم آفوند (ره) می فرمایند قبل از هر سفنی مقدمه ای را بیان می کنیم به این که قبلا بیان نمودیم وضع بر ۲ قسم تعیینی و تعیینی است. و این جا اشاره می کنیم که وضع تعیینی که در آن فرد یا گروه معین واضع می باشند نیز بر ۲ قسم است:

الف) وضع تعیینی ابتدایی یا صریح: که در آن واضح قبل از هر استعمالی صریحا می گوید من فلان لف را برای فلان معنی وضع نمودم.

ب) وضع تعیینی استعمالی که در آن نفس استعمال به قصد وضع صورت می گیرد و قبل از استعمال وضعی انجام نشده. (استعمال به داعی وضع) مثال: پدری که قصد دارد نام نوزاد خود را مسن بگذارد برای اولین بار می گوید فرزندم مسن را به من بدهید. یعنی با این مسن گفتن و استعمال لفظ مسن در معنی آن نوزاد می فهماند که من نام مسن را برای معنی آن نوزاد وضع نمودم.

باید دقت داشته باشیم که اغلب استعمالات در علوم از این قبیل است. مثلا مضرت شیخ مبتکر اصطلاح حکومت است. وقتی از او می پرسند فلان قاعده از چه بابی است، می فرمایند حکومت. یعنی واژه جدید را در معنی خاص موضوع له آن به کار می برند.

توجه: چنین استعمالی نیاز به قرینه دارد. یعنی استعمال کننده باید قرینه ای نصب کند که با این استعمال لفظ را برای معنایی وضع می کند.

اما این قرینه ای که در استعمالات مجازی است متفاوت است. چون قرینه در این استعمال مجاز بر معنای اراده شده دلالت دارد ولی قرینه در مثل این موارد بر تحقق وضع با این استعمال.

توجه ۲: این استعمال لفظ در معنایی به قصد وضع به استعمال حقیقی است، و نه مجازی و این اشکالی ندارد. زیرا قبلا مواردی را بحث کرده ایم که در آن ها استعمال نه حقیقی است و نه مجازی. مثل استعمال لفظ و اراده نوع لفظ یا صنف لفظ. در این موارد استعمال صحیح است. چون معیار صمت استعمال هماهنگ بودن آن با طبع است و وضع لفظ برای معنی به وسیله استعمال از چیزهایی است که طبع آن را می پذیرد.

اما ادعای مرموم آخوند (ره) بعد از بیان مقدمه آن است که با توجه به این که وضع با استعمال به صورت وضع تعیینی استعمالی، امکان دارد، این ادعا که شارع الفاظی را به این صورت برای معانی مورد نظر خود وضع کرده باشد گراف نیست و نظر فوبی به نظر می آید. مثلا شارع بگوید «صلوا کما رأیتمونی اصلی» اما دلیل بر این مطلب تبادل معانی شرعی از این الفاظ در گفت گوهای پیامبر (ص) با مردم است که شاهد بر این است که این وضع نمی تواند به صورت ابتدایی تعیینی باشد. چون اگر چنین انشایی صورت گرفته بود، متما برای ما

نقل می‌شد. و ضمناً مجاز هم نمی‌تواند بوده باشد که مدتی استعمال مجازی صورت گرفته و بعداً وضع حقیقی صورت گرفته باشد. چون در برخی از این الفاظ علاقه ای بین معنی حقیقی و مجازی وجود ندارد.

مثلاً لفظ صلاة که در لغت به معنای دعا است هنگامی که در ارکان مخصوصه کار رفته است، هیچ گونه علاقه ای میان معنای لغوی و شرعی آن وجود ندارد. متی علاقه جزء و کل. زیرا علاقه کل و جزء در جایی است که جزء رکن کل و نقش مهمی در آن داشته باشد. در مای که دعا از ارکان اصلی نماز نیست و صرف این که نماز مشتمل بر دعاست، نمی‌توان علاقه جزء و کل را میان آن‌ها به وجود آورد. لذا نمی‌توان گفت «صلاة» برای دعا وضع شده و در ارکان مخصوصه مجازاً استعمال شده است.

باید دقت داشت نزاع در ثبوت یا عدم ثبوت شرعی منوط به عدم ثبوت این معانی در شرایع گذشته است. زیرا اگر الفاظی مانند «صلاة» و «صوم» در شرایع پیشین همین معنی را داشته باشند، دیگر نیاز به وضع آن‌ها در شریعت اسلام وجود ندارد. لذا مباحث پیش گفته شود به وجود نمی‌آید.

ضمن این که از آیات چنین استفاده می‌شود که در شرایع گذشته این الفاظ با همین معانی البته با اختلافاتی در اجزاء و شرایط بین اعمال انسان در این شریعت و بین شرایع گذشته به ومدت موضوع آن‌ها ضرر نمی‌رساند. یعنی نمی‌توانیم بگوییم این تفاوت باعث می‌شود که بگوییم معنی نماز در اسلام و معنی آن در غیر اسلام با یکدیگر متفاوت هستند.

زیرا که ما قبول داریم چنین تفاوت‌هایی هست، ولی تمام آن‌ها مربوط به مصادیق گوناگون یک ماهیت است. یعنی ماهیت صلاة همیشه یکی است. ولی در هر زمانی مصادیقش فرق می‌کند و به شکلی محقق می‌شود. مثل انسان که یک ماهیت کلی به نام میوان ناطق دارد. ولی مصادیق آن از لحاظ نژاد و رنگ و زبان متفاوت هستند.

توجه: با توجه به اتمال وجود معانی شرعی برای الفاظ عبادات در شرایع پیشین و دلالت آیات کریمه بر این مطلب، دیگر قطع به حقیقت شرعی بودن این الفاظ و این که شارع آن‌ها را برای معانی خاص وضع کرده بی‌مورد فواهد بود.

البته ادله ای برای اثبات حقیقت شرعی آورده اند که بدون این احتمال آن ادله می تواند برای اثبات حقیقت شرعی به کار رود. البته اگر فدشه ای در اصل صحت آن ها مطرح نشود.

توجهی دیگر:

وضع تعینی الفاظ متداول در کلمات شارع نیز متوقف بر این است که قبلا این الفاظ با همین معانی در شرایع گذشته وجود نداشته باشد. وگرنه وضع تعینی آن ها نیز بی معنی خواهد بود. چرا که این الفاظ قبل از زمان شریعت دارای این معانی شرعی بوده اند. لذا امتیابی به وضع نداشته اند.

نتیجه پایای بمث

صرف نظر از وجود این الفاظ در شرایع گذشته باید گفت الفاظ متداول در کلام شارع و متشرع در زمان صدر اسلام متما برای معانی شرعی وضع شده اند. (یعنی بعید است سراغ حقیقت متشرعیه و وضع این الفاظ برای معانی فو بعد از صدر اسلام برویم) و انکار آن دلیلی ندارد. البته این که بگوییم این اختصاص در لسن شارع و با کثرت استعمال به وضع تعینی ایجاد شده سقنی است که دلیلی ندارد.

(به نظر می آید همان گونه که گفته شد، با وضع تعینی استعمالی چنین وضعی صورت گرفته باشد.)

ثمره بمث حقیقت شرعی

ثمره این بمث آن است که اگر شک کنیم در این که این الفاظ در چه معنایی استعمال شده است، بنابر حقیقت شرعی بر معنای شرعی ممل می شود. اما بنابر عدم ثبوت حقیقت شرعی بر معنای لغوی ممل می شود.

البته این ثمره در فرضی وجود دارد که بدانیم تاریخ استعمال بعد از تحقق حقیقت شرعی بوده است.

توضیح قید: بنابر ثبوت حقیقت شرعی در عصر شارع ۲ پدیده اتفاق افتاده است:

۱- وضع: به نمو تعینی استعمالی یا تعینی.

۲- استعمال: شارع این الفاظ را استعمال کرده. مثلا گفته «صل عند رؤیت الهلال».

در رابطه با تاریخ این دو ۳ صورت متصور است:

الف) تاریخ پیدایش وضع بعد از استعمال بوده است. مثلاً مقیقت شرعیه در سال دوم بعثت اتفاق افتاده و استعمال در سال اول. مثلاً در این صورت ما «صل عند رؤیت الهلال» را نمی توانیم بر معنی شرعی ممل کنیم. چون معنی شرعی بعداً درست شده و چون استعمال قبلاً انجام شده و قرینه ای بر معنی شرعی هم نداریم، لذا بر معنی لغوی ممل و ثمره ظاهر نمی شود.

ب) عکس صورت اول. یعنی تاریخ استعمال بعد از وضع است. تنها در این صورت است که لفظ «صل» را بر معنی شرعی ممل می کنیم.

ج) جهل و شک نسبت به تاریخ وضع و استعمال. در این صورت ۲۹۹۲ راه ممکن است پیشنهاد داده شود که هر دو باطل است. (لذا نمی توان استعمال را بر معنی شرعی یا لغوی ممل کرد.)

راه اول: اصالة تأخر استعمال از وضع.

یعنی از اصل مذکور استفاده کرده و متأخر بودن استعمال را نتیجه بگیریم. لذا لفظ را ممل بر معنی شرعی نماییم. (مثل صورت علم به تأخر استعمال)

اما مضرت آفوند (ره) ۲ ایراد به این راه دارند:

۱) این اصل دارای معارض است. چرا که همان طور که احتمال می دهیم استعمال متأخر از وضع باشد،

همان طور احتمال می دهیم وضع متأخر باشد. لذا می توانیم بگوییم «الاصل تأخر الوضع عن

الاستعمال». لذا در تعارض، این دو اصل با یکدیگر تساقط برای هر دو اصل ثابت است.

۲) اصل تأخر استعمال از وضع اگر ریشه اش به استصواب عدم ازلی مدوثر استعمال از بازگشت کند،

نتیجه گرفتن مدوثر استعمال بعد از وضع از استصواب فوق اصل مثبت فواهد شد. یعنی جزاً لازمه

های استصواب است که نمی توان بر آن اثر شرعی بار نمود.

و اگر ریشه اصل تأخر استعمال از وضع را یک اصل عقلایی بدانیم می توان گفت چنین بنایی از جانب

عقلا امرآز نشده است. که در هنگام شک در تقدم و تأخر بنابر تأخر استعمال از وضع بگذارند.

راه دوم: استفاده از اصل عدم نقل که از اصول عقلایی می باشد و در این صورت استعمال را بر معنای لغوی ممل کنیم و عکس نتیجه راه مل اول را بدست بیاوریم.

مرموم آفوند (ره) بر این اصل نیز ایراد دارند به این که استفاده از اصالة عدم نقل در جایی است که اصل وضع لغت برای معنایی را می دانیم و بعد شک در انتقال از آن معنی به معنی دیگر را می دهیم، از جانب عقلا ثابت است.

اما در ممل لمث ما یقین به معنی لغوی و بعد یقین به انتقال داریم. ولی تاریخ نقل را نمی دانیم مقدمه بر استعمال است یا فیر سیره عقلا ثابت نیست.

• صمیع و اعم

اصولیهون افتلاف دارند در این که الفاظ عبادات آیا برای فصوص صمیع وضع شده اند یا برای اعم از صمیع و فاسد. قبل از این که به بیان اقوال مختلف در بمث و قول مختار بپردازیم چند مطلب به عنوان مقدمه بیان می شود.

مقدمه اول

در بمث مقیقت شرعی به ۳ مبنا در رابطه با الفاظ عبادات اشاره شده است:

- ۱- عده ای که طرف دار ثبوت مقیقت شرعی هستند.
- ۲- عده ای که منکر مقیقت شرعی و طرف دار مقیقت متشرعه هستند.
- ۳- عده ای مثل قاضی ابی بکر باقلانی که می گویند این معانی یک معانی جدید نیست تا بمث از مقیقت شرعی یا متشرعه آن شود. بلکه این الفاظ مقیقت در معانی لغویه خود می باشند.

حال سؤال این است که آیا هر ۳ گروه حق شرکت در این بمث را دارند یا فیر؟

گروه اول که مق شرکت در بحث صمیم و اعم را دارند. زیرا این ها اصل وضع جدید را قبول دارند. لذا صمیم است که بحث کنند ین وضع جدید برای معنای صمیم یا اعم وضع شده است.

اما گروه دو شرکتشان در بحث مشکل است. زیرا این ها اصل وضع جدید از جانب شارع را قبول ندارند تا بعد بفوایم بدنبال آن بحث کنیم که برای صمیم انجام شده یا اعم. نهایت تومیهی که برای شرکت این گروه در بحث می توانیم داشته باشیم آن است که منکرین مقیقت شرعی معتقدند تا پایان عصر ظهور الفاظ عبادات در معنی شرعی به صورت مجازی کاربرد داشته اند. اما ممکن است این سؤال مطرح شود از بین ۲ معنی صمیم و اعم کدام یک با معنی لغوی تناسب بیشتری داشته و شارع ابتداءً آن معنی مجازی را برای استعمال انتخاب نمود و بعد معنی مجازی دیگر را به کار گیری و استعمال نمود.

صمیمی ها ممکن است بگویند معنی اول صمیم و معنی دوم و تابع اعم است و اعمی ها ممکن است بالعکس بگویند.

اما سؤال این است که چه ثمره ای دارد که ۲ مجاز را هم عرض یکدیگر بگیریم یا این که یکی را اصلی و دیگری را فرعی فرض کنیم؟

پاسخ می دهیم به این که اگر در لسان شارع الفاظ عبادات استعمال شد و قرینه صارفه هم اقامه شد که معنی لغوی مراد نیست، ولی قرینه معینه یکی از این دو مجاز را نیاورد. اگر ۲ مجاز در عرض هم باشند، کلام مجمل می شود.

ولی اگر در طول هم باشند کلام مجمل بر معنی اولی و اصلی می شود.

و اگر شارع معنی دوم مورد قصدش باشد باید قرینه معینه بیاورد.

اما باید دقت داشته باشیم که این راهی که بیان شد فقط مربوط به مقام فرض است. بلکه برای عملی شدن این مطلب باید

اولاً: امر از کنیم که بین معنی لغوی با صمیم یا بین معنی لغوی و اعم ارتباط و علاقه برقرار است.

ثانیا: برای ما امر از شود که بنای عملی شارع بر این است که هر کجا قرینه دیگری بر تعیین و تنها به قرینه صارفه اکتفا کرد هما مجاز اصلی مورد نظر اوست و مجاز تبعی قرینه معینه می طلبد.

متأسفانه هیچ کدام از ۲ مطلب مذکور ممرز نیست.

توجه: گر چه اینجا سخن از شرکت دادن گروه های مختلف است. ولی در آینده در مباحث مختلف از هر دو مبنای استفاده می شود و اصلا کاری به این بحث ها ندارد.

۳- (مبنای سوم در بحث که در آن) الفاظ نه دارای حقیقت شرعی و نه دارای حقیقت متشرعه هستند. بلکه دارای مقایق لغوی هستند که طبق تفسیری بحث را چنین بیان نموده اند که الفاظ در معانی لغوی خود یعنی «صلاة» به معنی «دعا»، «صوم» به معنی «خود نگه داری» به کار رفته اند. اما اجزاء و شرایط آن از قرائن فهمیده می شود. (از باب تعدد دال و مدلول)

در این جا بر روی قرینه بحث می کنیم که آیا قرینه دال بر اجزاء و شرایط آیا مقتضای آن عبارت است از تمام اجزاء و شرایط (که صمیمی قائل است) یا عبارت است از اجزاء و شرایط فی الجملة یعنی قطع نظر از تمام و ناقص بودن. (که اعمی ها می گویند).

توجه: با این مساب بحث از صمیم و اعم بحث از نحوه دلالت قرینه است نه الفاظ صلاة و ... در حالی که بحث ما در خود الفاظ است که برای صمیم وضع شده اند یا اعم از صمیم و فاسد.

مقدمه دوم: معنای صمت و فساد

معنای ثمت تمامیت عمل (تام الاجزاء و الشرايط) و معنی فساد عدم تمامیت عمل از میث اجزاء و شرایط است. هر چند متکلمین صمت را به موافقت شریعت و فقها آن را به اسقاط اعاده و قضا تعریف می کنند. اما به نظر می آید این ۲ تعریف تفسیر صمت به لوازم آن است. یعنی وقتی همه اجزاء و شرایط آورده شود، اعاده و قضا ساقط می شود و موافقت با شریعت هم صورت می گیرد. اما سقوط اعاده و قضا یا موافقت با

شریعت از مقومات مفهوم صمت نیست. ظاهراً تفسیر متفاوت هر گروه برای صمت به خاطر لوازم است که در بحث هر گروه مهم بوده است. پس صمت معنی وامد دارد نه معنی متعدد.

باید دقت داشت که اختلاف حالات و وضعیت های یک شیء هم موجب تعدد معنی صمت و فساد یک شیء نمی شود. (همان طور که لماظ لوازم مختلف موجب تعدد معنی صمیع یا فاسد شدن شیء نمی شد.) مثلاً یک عمل ممکن است در یک حالت تعداد خاصی از اجزاء و شرایط را داشته باشد که در حالات دیگر آن اجزاء و شرایط را نداشته باشد. مثل نماز در مضر و نماز سفر و نماز اضطرار. اما این تفاوت اجزاء به معنای تعدد معانی صمت نیست. از این جا مشخص می شود که صمت و فساد دو امر نسبی هستند. و همان عمل، با لماظ حالت دیگر فاسد به شمار می آید. مثلاً نماز ۲ رکعتی در وقت ظهر نسبت به نماز مسافر صمیع است، اما نسبت به کسی که در وطن است فاسد است.

مقدمه سوم

بنا بر هر دو نظریه (صمیع و اعم) تصویر قدر جامع میان افراد لازم است. یعنی باید یک مفهوم عامی باشد که معنی (مسمای) لفظ باشد و آن مفهوم عم بنابر قول صمیمی ها بر تمام افراد صمیع و بنابر نظریه اعم بر تمام افراد صمیع و فاسد انطباق داشته باشد.

البته باید توجه داشت بین افراد صمیع مفهوم جامع وجود دارد. زیرا تمام افراد صمیع اثر وامد (نهی از فمشاء مثلاً) دارند و ومدت اثر کاشف از ومدت مؤثر است.

یعنی یک حقیقت وامدی است که سبب اثر وامد می شود. (الوامد لا یصدر عنه الا الوامد) و می توان آن معنی را در ضمن اثر که دارد تصور کرد. مثلاً در مورد نماز بگوییم همان حقیقتی است که ناهی از فمشاء و منکر است.

اشکال به جامع صمیع:

برخی گفته اند جامع صمیع از ۲ حالت خارج نیست:

یا مرکب است یا بسیط. و در هر دو حالت تصویر جامع غیر معقول است. زیرا اگر جامع مرکب باشد، یعنی مجموعه ای از اجزاء و شرایط را به عنوان جامع در نظر گرفته باشیم. در این صورت آن جامع نسبت به برخی موارد صمیم و نسبت به برخی فاسد خواهد بود. چون مجموعه اجزایی که برای همه افراد وجود آن لازم باشد در هیچ نمازی وجود ندارد. چرا که مثلاً نماز صمیم در حالت اضطرار و اختیار با یکدیگر متفاوت است. و وجه جامع اجزایی بین تمامی نمازهای صمیم نمی توانیم در نظر بگیریم. مثلاً بین نماز عادی اختیاری و نماز غرقى چه جامع اجزائی می توان لحاظ کرد.

و اگر جامع افراد صمیم، مفهومی بسیط باشد، یا آن مفهوم بسیط، عنوان مطلوب است. یعنی لفظ صلاة وضع ده است برای آن چه مطلوب مولی است که نسبت به افراد مختلف کلیت آن تفاوت می کند. یا آن که مفهوم بسیط خود عنوان مطلوب نیست. بلکه عنوانی است که ملازم مطلوب و مساوی با آن است. یعنی هر زمان آن عنوان وجود داشته باشد عمل مطلوب نیز است و عنوان مطلوب هم وجود دارد و ما اگر چه آن عنوان را به درستی نمی شناسیم اما لازم آن عنوان که مطلوب باشد را می شناسیم. (عنوانی مثل مقبول یا تام) اگر جامع، عنوان مطلوب باشد ۳ اشکال وارد است:

- ۱- عنوان مطلوب بعد از تعلق امر و طلب به شیء انتزاع می شود. بنابر این نمی تواند معنی الفاظ عبادت باشد وگرنه دور لازم می آید. به عنوان مثال «صلاة» هنگامی مطلوب است که امر و نهی به آن تعلق گرفته باشد. در حالی که اگر مسمای صلاة مطلوب باشد، باید قبل از تعلق امر و طلب از باب تقدم موضوع بر مكم مطلوب باشد.
- ۲- باید کلمه صلاة با کلمه مطلوب مترادف باشد. یعنی هر گاه لفظ صلاة را شنیدیم باید معنای مطلوب از آن به ذهن آید و لفظ صلاة را بتوانیم به جای مطلوب استعمال کنیم. در حالی که چنین نیست.
- ۳- مر موارد شک در جزئیت نباید برائت جاری کنیم. بلکه باید امتیاط کنیم. زیرا بر طبق این نظر شک در اجراء یک صلاة، شک در ممصل است. زیرا اصل تکلیف را می دانیم که به مطلوب تعلق گرفته. ولی نمی دانیم این نماز مشکوک ممصل آن مطلوب است یا غیر. لذا باید امتیاط جاری کنیم. در حالی که مشهور در قائل شدن به صمیم قائل به برائت هستند.

اما اگر عنوانی که ملزوم مطلوب است (مثل مقبول که لازمه آن مطلوب است) موضوع له برای صلاة و مانند آن باشد، اشکال اول مطلوب را ندارد. زیرا این عناوین تماماً قبل الامر هستند نه تمت الامر و بعد الامر. به عبارت دیگر از تقسیمات اولیه هستند نه ثانویه. ولی ۲ اشکال بعدی این فرض هم وارد است:

۱- اشکال لزوم ترادف

۲- اشکال لزوم عدم جریان برائت

مرموم آفوند (ره) در پاسخ می فرمایند (اشکال عمده همان اشکال سوم است):

ما صمیمی ها قدر جامع الفاظ عبادات را مرکب نمی دانیم که اشکال مرکب بر ما وارد شود و نیز قدر جامع را امر بسیط مطلوب نمی دانیم که اشکال مطلوب اگر قدر جامع باشد بر ما وارد شود. بلکه ما قدر جامع را امر بسیطی که ملزوم مطلوب است قرار می دهیم.

اما ایراد پایانی را هم این گونه پاسخ می دهیم:

اگر ممصل و متمصل با یکدیگر اتماد مصداقی داشته باشند، باشک در واقع شک در ما تمصل داریم. در چنین مواردی مجرای جریان اصالة البرائة است.

در واقع ما با شک در اجزاء و شرایط فارجه نماز (شک در ممصل) که به مسبب حالات مکلفین که عبارت از مسافرت، اضطراب و ... فرق می کند ما شک در عنوانی می کنیم که تمت امر رفته است. (شک در متمصل)

یا به عبارتی ک می کنیم ابتداءً امر به چه چیزی تعلق گرفته است. نماز ۵ جزئی یا نماز ۴ جزئی تا عنوان مقبول محقق شود. در این جا اصالة البرائة جاری می کنیم.

ولی اگر عنوان ممصل غیر از عنوان متمصل بود و یکی مسبب از دیگر بود مثلاً شارع ما را به تمصیل طهارت باطنی امر کرده و ما نمی دانیم این طهارت باطنی با ۵ جزء ایجاد می شود یا ۴ جزء، در این جا می گوییم مجرای امتیاط است. چون اشتغال یقینی یستدعی برائت یقینی.

نتیجه: صمیمیون قدر جامع تصور و از آن دفاع کرده و اشکال های آن را بر طرف نمودند.

تصویر قدر جامع در نظر اعمی ها

مرموم آفوند می فرماید: تصویر قدر جامع بر طبق این مبنا در نهایت اشکال است. زیرا مراتب و افراد اعم به مراتب از افراد و مصادیق صمیم بیشتر است و به دنبال وجه جامعی که بتواند همه این افراد را تمت خود جای دهد کار مشکلی است.

در مورد این وجه جامع البته وجهی ذکر شده است که هر کدام ذکر و مناقشات آن بیان می گردد.

نظریه اول: عده ای گفته اند الفاظ عبادت برای مجموعه ارکان آن عبادت وضع شده و سایر اجزاء در نام گذاری دفالتی ندارند. مثلاً صلاة اسم ارکان است و اجزاء غیر رکنی در نام گذاری نقشی ندارند و تنها در مأمور به دفالت دارند. در نتیجه چون لفظ صلاة نسبت به سایر اجزاء و شروط لا به شرط است، هم بر واجد آن اجزاء صدق می کند و هم بر فاقد آن ها.

نقد نظریه اول:

اولاً: آن چه به عنوان موضوع له و معنی یک لفظ گفته می شود باید به گونه ای باشد که اگر آن اجزاء وجود داشته باشد آن لفظ صادق باشد و اگر وجود نداشته باشد آن لفظ صادق نباشد. در حالی که در مورد بمث چنین نیست. زیرا معیار صدق صلاة تمقق ارکان و یا عدم تمقق ارکان نیست. زیرا اگر همه اجزای صلاة به جز یک رکن وجود داشته باشد مثلاً بنا بر قول این که ۲ سجده رکن هستند اگر نمازی فاقد یک سجده شد متمماً نماز بر آن صدق می کند و از طرفی اگر فقط ارکان باشد و سایر اجزاء آورده نشود صلاة بر آن صدق نمی کند. این نشان دهنده این مطلب است که ارکان موضوع له نماز نیست.

ثانیاً: اگر لفظ صلاة فقط برای ارکان وضع شده باشد، باید استعمال این لفظ در نماز تمام الاجزاء و شرایط مجاز باشد نه مقیقت. چون آن چه برای جزء وضع شده به علاقه جزء و کل در کل استعمال شده است. و البته این استعمال لفظ کلی در مصداق و فرد نیست. چون کلی و فرد در خارج به یک وجود موجودند. مثل انسان و زید. در حالی که ارکان با بقیه اجزاء به یک وجود موجود نیستند. یعنی ارکان عین سایر اجزاء نیست. بلکه غیر آن ها و مباین با آن هاست.

نظریه دوم: این که بگوییم الفاظ عبادات برای معظم اجزاء وضع شده است، نه فصوص ارکان. ولی اندازه دقیق آن روشن نشده تا بگوییم مثلاً جزء نسبت به نماز دو رکعتی معظم اجزاء است ولی نسبت به نماز چهار رکعتی معظم نیست. بلکه مواله به عرف داده اند. یعنی آن قدر از اجزاء وجود داشته باشد که عرف نام آن را صلاۀ یا حج و یا ... بگذارد. آن گاه از آن صدق عرفی می فهمیم که آن مسمی این جا هست و از عدم صدق عرفی عدم آن را کشف می کنیم.

نقد نظریه دوم:

اولاً: همان ایراد دوم وجه اول وارد است که اگر موضوع له عبادات معظم الاجزاء است، لازمه اش آن است که استعمال صلاۀ در نماز نام الاجزاء و الشرايط مجاز فواهد بود.

ثانیاً: اگر موضوع له الفاظ عبادات معظم اجزاء باشد، لازم می آید که اجزاء صلاۀ علی البدل باشند به این معنی که صلاۀ به یک مجموعه اجزاء صادق است و در برخی موارد بر یک مجموع اجزاء دیگر هم صادق است. چون این ۲ مجموع می توانند مصداق معظم اجزاء باشند و با وجود آن ها لفظ صلاۀ عرفی صادق است.

یعنی با بودن یک مجموع معنی نماز محقق شده و اگر این ها نباشند هم باز نماز محقق می شود و لازمه ای مطلب تبدل در ماهیت است. یعنی مقومات ماهیت دچار جابجایی شوند.

فصوصاً با اختلاف روشنی که از نظر اجزاء و شرايط در عبادات وجود دارد باید دید نماز برای کدام مرتبه و با کدام اجزاء و شرايط وضع شده است.

نظریه سوم: نام گذاری الفاظ عبادات را می توان به نام گذاری زید، عمرو، بکر و ... قیاس نمود. یعنی همان گونه فردی که نام فرزندش را زید می گذارد و این زید در طول عمرش حالات مختلفی را پیدا می کند، زمانی کودک و زمانی جوان و در زمانی پیر با وضعیت جسمانی متفاوت می باشد و این تفاوت وضعیت ها در نام گذاری او و صدق اسم زید بر او اثری ندارد، در الفاظ عبادات هم وضعیت به همین شکل است. یعنی ابتدا شارع صلاۀ را برای عبادت فاصی وضع نمود، سپس به خاطر لحاظ اشخاص و ازمه و امکنه در آن عادت تخییر و تمولاتی ایجاد شد. گاه ۴ رکعتی، گاه ۲ رکعتی و ... ولی این تغییرات لطمه ای بر صدق نام صلاۀ بر آن فرد نمی زند.

نقد نظریه سوم:

این مقایسه صمیم نیست. زیرا در اعلام شفصیه بدین گونه است که الفاظ برای اشخاص وضع شده اند. یعنی برای هویت شفصیه و نفس ناطقه. نه برای این جسم ظاهری. لذا با تخییر در این ظاهر فلی در صدق اسم بر فرد پیش نمی شاید.

اما در عبادات لفظ برای مجموع مرکب از اجزاء و دارای شروطی وضع شده که می فواهد افراد تمامی شامل شود. نه این که الفاظ عبادات برای وجود خاصی وضع شوند که آن وجود در تمام حالات ثابت باشد.

نظریه چهارم: روز اول شارع مقدس الفاظ عبادات را برای فصوص عبادات صمیم جامع جمیع شرایط قرار داد. ولی بعد ها خود شارع و مسلمان ها این عمل را در فاقد بعض اجزاء به کار بردند. و محیقتا هم به کار بردند. به یک از ۲ طریق زیر:

۱- از باب محیقت ادعائیه سکاکی که عبادت ناقص را به منزله عبادت کامل فرض کرده و به دنبالش اسم عبادت را بر کامل ادعائی محیقتا اطلاق کنیم.

۲- از باب محیقت مصطلح که پس از دو یا سه یا چند بار که لفظ صلاه در عمل ناقص استعمال شد کم کم انس ذهنی حاصل شده و بدون رسیدن به درجه کثرت استعمال و شهرت استعمال محیقت می شود. و منشأ آن ۲ امر است:

الف) مشابهت در صورت: مثلاً صورت نماز های فاسد و بدون سوره با نماز با سوره شبیه است. و نیز بعض مراتب صمیمه با جامع جمیع اجزاء شبیه هستند.

ب) مشارکت در اثر: مثلاً در نماز های صمیم ولو شباهت صوری نیست، ولی شراکت تأثیری هست. لذا بالمسامحه نام یکی بر دیگری اطلاق می شود. این مطلب مسامحه در تهیه معجون ها نیز استفاده می شود. یعنی فرد نامی را که برای معجونی با ترکیب خاصی انتخاب کرده بر معجون های مشابه ترکیب آن نیز اطلاق می کند.

نتیجه: اگر چه الفاظ عبادت روز اول برای فصوص صمیم و کامل نام گذاری شدند، ولی در اثر توسعه عرفی، بر ناقص و فاقد بعضی اجزاء هم اطلاق شدند. لذا دائره معنای حقیقی توسعه یافت و این معنای وضع برای اعم از صمیم و فاسد است.

نقد نظریه چهارم

مقایسه الفاظ عبادات و مرکبات و معجون های عرفی صمیم نیست. چون این معجون ها و مرکبات یک امر جامع الاجزایی دارند که روز اول لفظ برای آن وضع شد. ولی در عبادات ما یک عبادت صمیم مطلق و نسبت به جمیع حالات نداریم. بلکه هر مرتبه ای صمت و فساد آن نسبی است. یعنی نسبت به مالتی صمیم و نسبت به مالتی دیگر فاسد است.

پس چیز معینی نداریم تا روز اول الفاظ اولیه عبادات برای آن وضع شده باشند.

نظریه پنجم: همان طور که اسامی اوزان و مقادیر حقیقت در اعم از کامل و ناقص هستند، الفاظ عبادات نیز این گونه هستند.

توضیح این که: در وضع اسامی اوزان و مقادیر ۲ احتمال وجود دارد:

- ۱- روز اول که واضع مثلا کلمه مثقال یا متر را می خواست وضع کند آن وزن یا اندازه معین را در نظر گرفت. ولی لفظ را برای آن وزن معین و یا مقداری کم و زیاد وضع کرد.
- ۲- روز اول واضع مقدار معین را در نظر گرفت و لفظ را برای فصوص آن مقدار وضع کرد و بعدا در وزن و اندازه کمی بیشتر یا کمتر مجازا استعمال گردید. بعد در اثر کثرت استعمال برای اعم وضع تعیینی پیدا نمود.

مال الفاظ عبادات هم این گونه هستند. یعنی یا روز اول شارع فصوص صمیم و کامل و دارای همه اجزاء و شروط را لحاظ کرد بعد صلاۀ را برای اعم از آن و فاسد و فاقد اجزاء و شروط قرار داد یا شارع لفظ را برای صمیم قرار داد، بعدا در اثر کثرت استعمال در اعم حقیقت شد.

نقد نظریه پنجم

قیاس وضع در عبادات با اوزان و مقادیر صمیع نیست. زیرا در اوزان و مقادیر یک مد معین و مشخصی وجود دارد که واضع آن را لحاظ کند و بقیه مراتب یعنی ناقص و زائد را با آن بسنجد. ولی در باب عبادات خصوصاً در نماز یک صمیع از همه جهات وجود ندارد که آن را لحاظ نموده و لفظ را برای اعم قرار دهیم. بلکه هر مرتبه ای را مطرح کنید خواهیم گفت صمت و فساد آن نسبی است نه مطلق. پس در آن نمی توان فصوص مرتبه ای را لحاظ و وضع نمود.

توجه: ممکن است علاوه بر نقد فوق بگوییم قسمت اول نظریه پنجم مشکلس به وجود آمدن وضع خاص و موضوع له عام است که باطل می باشد و قسمت دومش این مشکل را دارد که اشتراک لفظی نتیجه آن خواهد بود.

مروری کلی به مباحث گذشته:

مرموم آفوند (ره) در مقدمه بحث الفاظ ۱۳ امر را قرار داده اند که ما تا کنون به بحث دهم که در مورد صمیع و اعم می باشد رسیده ایم. ایشان قبل از ورود به بحث مقدماتی را بیان نمودند که عبارت بودند از:

مقدمه اول: آیا اگر کسی قائل به حقیقت شرعی بود می تواند در نزاع اعمی و صمیمی شرکت کند؟ ایشان فرمودند کسی که منکر حقیقت شرعی است ورودش در بحث صمیع و اعمی مشکل است.

مقدمه دوم: معنی صمت و فساد (حقیقت صمت یک چیز و مصادیق آن متفاوت است و صمیع و فساد از امور اضافی و نسبی هستند).

مقدمه سوم: ما چه اعمی باشیم و چه صمیمی امتیاجی به قدر جامع در الفاظ عبادت داریم و اگر صمیمی شویم قدر جامع امکان دارد برای الفاظ عبادات وجود داشته باشد و اما بنابر قول اعمی ها قدر جامع در نهایت اشکال است.

مقدمه چهارم: از اموری که در امر دهم به آن اشاره می کند کیفیت وضع در الفاظ عبادات است.

آفوند (ره) و مشهور معتقدند که وضع در عبادات عام و موضوع له آن ها هم عام است. یعنی شارع در هنگام اسم گذاری یک معنی کلی را لحاظ کرده و کلمه را برای همان قدر جامع قرار داده است. (البته ما نام آن کلی را پیدا نکردیم)

البته باید توجه داشت که این احتمال که وضع عام و موضوع له خاص باشد یعنی شارع در هنگام وضع یک معنی کلی را منظور کرده ولی لفظ صلاه را برای خود آن کلی قرار نداده بلکه برای مصادیق و افراد آن ها قرار داده بعید است.

چون در این صورت یا باید بگوییم استعمالاتی مانند الصلاة معراج المؤمن یا الصلاة تنهى عن الفمشاء که استعمال لفظ عبادت در معنی کلی عبادت صورت گرفته استعمال مجازی است. چون استعمال لفظ در عند ما وضع له می باشد. (چون ما وضع له معنی جزئی و مصداقی (خاص) است و در این جا استعمال معنی مستعمل فیه کلی است. لذا استعمال لفظ در عین ما وضع له می باشد.) یا باید بگوییم معنی الفاظ عبادت در این گونه استعمالات معنی کلی نمی باشد. بلکه معنی آن ها جزئی و خاص است. که چنین ادعایی در این موارد که شارع در مقام بیان یک مکم کلی است بسیار دور از ذهن است.

مقدمه پنجم: ثمره بمث صمیع و اعم

مرموم آفوند ۳ ثمره نقل می نماید و بعد ثمره اول را قبول و ۲ تای دیگر را رد می کند.

مقدمه ثمره اول: اولاً شرط تمسک به اطلاق آن است که مولی در مقام بیان قید بوده و در مقام اجمال و اهمال نباشد.

ثانیاً: شرط تمسک به اطلاق مثلاً در اعتق (رقبه) آن است که صدق عنوان (رقبه) بر موضوعی بشود بعد در قید زائد مثلاً ایمان یا کفر دچار شک شویم. ولی اگر در اصل صدق عنوان بر موضوعی دچار شک هستیم نمی توان به اطلاق تمسک نمود.

ثمره اول: صمیمی در هنگام شک در جزئیت نمی تواند به اطلاق تمسک نماید. به خلاف اعمی. چون صمیمی معتقد است الفاظ عبادت برای صمیع وضع شدند در هنگام شک در جزئیت مثلاً سوره در واقع شک پیدا می کند

آیا اصلاً عنوان صلاه بر این مصداق (تصریف) صادق است یا فیر. در حالی که اعمی با شک در سوره، شک در اصل صدق عنوان صلاه بر مصداق نمی یابد. چون نماز فاقد جزء متی اگر فاسد هم باشد به هر حال مانع صدق عنوان صلاه بر مصداق نمی شود. لذا آن جا می توان به اطلاق تمسک نمود.

ثمره دوم: برفی گفته اند: صمیمی وقتی شک می کند آیا سوره جزئیت برای صلاه دارد یا فیر، در محیقت شک می کند آیا عنوان صلاه برای سوره محقق می شود یا فیر؟ و چون شک می کند که آیا نماز بدون سوره نماز است یا فیر متما باید عنوان صلاه امر از کند که این امر با امتیاط محقق می شود. (چون علم اجمالی به نماز دارد و این علم اجمالی غیر قابل انملا است.) در واقع صمیمی در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی در شبهه و جوبیه باید اصلاً اشتغالی شد و امتیاط جاری نماید. به خلاف اعمی که در محقق نماز تردیدی ندارد و فقط شکش در جزء زائد است. لذا می تواند برائت جاری نماید. (و در واقع علم اجمالی او به نماز منمل به یک علم تفصیلی محقق قطعی نماز و شک بدوی می شود.)

در جواب این افراد باید گفت شک در صدق عنوان جلوی اطلاق را می گیرد اما جلوی رجوع به برائت را نمی گیرد. چون در محیقت ما یک ماهیت داریم که قدر متیقن است و مأمور به بر آن صدق می کند. اما جزء زائد هم داخل در ماهیت است یا فیر؟ می توانیم برائت جاری کنیم. شاهد این مطلب هم آن است که صمیمی ها قائل به برائت شده اند. (باید توجه داشت که بحث از صمیم و اعم و نیاز به صدق عنوان بر مصداق مربوط به ادله لفظی است و در مقام اصول عملیه بحث از تکلیف است. لذا با ادبیات فوق صمبت می کنیم نه با ادبیات اصول لفظی)

ثمره سوم

مثلاً اگر فرد نذر کننده ای نذر کند که به کسی که نماز بفناند یک درهم می دهد، اگر این یک درهم را به کسی دادیم که نماز او فاسد بوده بنابر قول به اعمی ها فرد به نذرش عمل و وفا نموده است.

ولی بنابر قول صمیمی ها اگر درهم را به کسی داد که نمازش فاسد بوده نذر فرد محقق نشده است. بلکه باید به کسی بدهد که نمازش صمیم است تا مضمون صلاه محقق شود.

نقد آفوند: این ثمره را به عنوان یک مکم فقهی می پذیریم. ولی این ثمره نمی تواند به عنوان یک مسئله اصولی مطرح کرد. چون مسئله اصولی چیزی است که نتیجه اش در استنباط مکم شرعی ظاهر شود.

مال آن که نتیجه این بحث یک باید و نباید مکمی است. فلیتأمل (نتیجه فقهی هم برای بحث مترتب نیست. بلکه بحث تمقق موضوع در نذر است.)

توضیحی در مورد ثمره اول

ممکن است گفته شود: اگر عنوان صلاة برای یک جامع مشخص (بر طبق نظر صمیمی) وضع شده باشد و در واقع به آن معنی و مسمی معین تام الاجزاء و الشرايط بگوییم چرا باید با شک در جزء زائد در آن معنی روشن دچار تردید شویم.

در پاسخ گفته می شود: آن معنی کاملاً روشن نیست. (ظهور آشکاری ندارد.) لذا با شک در مقدار زائد در آن معنی اصلی و تام دچار تردید می گردیم. (بله اگر بتوان برای نماز صمیم یک معنی روشنی فرض نمود شاید چنین مشکلی دیگر پیش آمد نکند.)

مباحث اصلی (بعد بیان مقدمات)

ادله صمیمی ها:

۱- تبادل:

با شنیدن الفاظ عبادت آن چه به ذهن تبادل می کند عبادت صمیم و کامل است. و از آن جایی که تبادل علامت مقیقت است معلوم می شود الفاظ عبادات برای صمیم وضع شده است.

ممکن است گفته شود قبلاً بیان گردید که معنی عبادت طبق نظر صمیمی خیلی واضح نیست یا به عبارتی مجمل و فاقد ظهور است و از طرفی در این جا می گوییم. از لفظ صلاة فصوص صمیم متبادر است و تبادل هم فرع بر ظهور است. یعنی الفاظ عبادات روشن و دارای ظهورند.

در پاسخ می‌گوییم: بله اجمال و ابهام همه جانبه باتباد سازگار نیست. ولی در مورد الفاظ عبادات درست است معنی دقیق آن‌ها روشن نیست ولی از جهات زیادی می‌توان به آن معنی اشاره کرد. مثلاً می‌توانیم بگوییم معنی صلاة عمود دین است و معراج مؤمن و ناهی از فمشاء و منکر و در واقع آن معنی اجمالاً برای ما روشن است و منظور از تبادر معنی هم تبادر معنی این چنینی است.

۲- صحت سلب: یعنی می‌توان از عبادتی که فاقد بعضی اجزاء است لفظ عبادت را سلب کرد. مثل این که می‌توان به نماز فاسد گفت نماز نیست. اگر چه گاهی با مسامحه لفظ نماز بر نماز فاسد اطلاق می‌کنیم. اما واضح است که در چنین مواردی مسامحه وجود دارد. و این صحت سلب نشانه عدم وضع نماز برای نماز فاسد می‌باشد.

۳- در روایات آثاری برای عبادت ذکر شده که مسلماً آن آثار برای نماز صحیح است نه اعم از صحیح و فاسد. از آن جایی که معنی الفاظ موجود در این روایات همان معنی لغوی و عرفی نماز است، معلوم می‌شود نماز برای صحیح وضع شده و هم چنین روایاتی وجود دارد که از عبادت ناقص، ماهیت عبادت را نفی می‌کند. مثلاً لا صلاة الا بفاتمة الكتاب این روایات دلالت بر عدم وضع الفاظ برای معنای اعم را می‌نماید. زیرا اگر لفظ صلاة برای نماز فاسد هم وضع شده بود، نفی آن در صورت فقدان فاتمة الكتاب معنی نداشت.

مضرت آفوند می‌فرماید: ممکن است بگویید در روایات دسته اول مثلاً الصلاة عمود الدین منظور از صلاة، صلاة صحیح است. (و این منافاتی با وضع نماز برای اعم از صحیح و فاسد ندارد.)

ما در پاسخ می‌گوییم: این مطلب خلاف ظاهر استعمال که در آن «ال» بر عبادت وارد شده می‌باشد. در آن ظاهراً ماهیت نماز اراده شده. و لذا مطلب فوق اثباتش امتیاج به قرینه دارد. فتأمل (استفاده از اصول عقلائییه برای فهمیدن موضوع له جائز نیست.)

و ممکن است در مورد روایات دسته دوم گفته شود مراد از آن‌ها نفی صحت و کمال است نه نفی حقیقت.

در آن جا نیز در پاسخ می‌گوییم: احتمال این که مراد از نفی در روایات نفی صمت و کمال باشد نه نفی حقیقت، یعنی «لا صلاة» به معنای لا صلاة صمیمه یا لا صلاة کامله باشد خلف ظاهر است و به قرینه امتیاج دارد.

متی در مثل لا صلاة لجار المسجد الا فی المسجد که مطمئناً نفی کمال است نیز باید گفت نفی کمال به لسان نفی حقیقت است. چرا که نفی کمال با لسان نفی حقیقت رساتر از نفی کمال ابتدایی است و مبالغه بیشتر فواهد داشت. یا به عبارتی موجود را به منزله معدوم فرض کرده و بعد نفی از آن نازل منزله عدم انجام قرار می‌دهیم.

۴- دلیل چهارم: بناء و سیره عقلاء در نام گذاری

توضیح: با توجه به نحوه نام گذاری انواع مرکبات مثل مصنوعات، مخترعات، کتب و .. در می‌یابیم و قطع پیدا می‌کنیم که سازندگان و مؤلفان برای نام گذاری مجموعه‌های مذکور یک مجموعه کامل و بی‌کم و کاستی را در نظر گرفته و اسم مورد نظر خود را بر آن اطلاق می‌کنند و مقتضای حکمت وضع هم همین است. چون مقصود ما از وضع بیان مرادات و مقاصد مان است. و عموماً انسان‌ها از مرکب‌های تام و صمیم سفن می‌گویند و نیازمندی آن‌ها به سفن گفتن از مرکب‌های ناقص کمتر است. لذا حکمت وضع که همان تفهیم و تفهم است با وضع الفاظ برای صمیم سازگار است نه برای اعم. البته گاهی به سفن گفتن از مرکبات ناقص نیز نیاز هست. ام ضرورتی ندارد که الفاظ برای ناقص وضع شود. بلکه می‌تواند الفاظ برای مرکب‌های تام وضع شود و در ناقص با عنایت و مجاز استعمال گردد. مثلاً با علاقه جزء و کل یا مشابهت ناقص با کامل یا متی حقیقت ادعایی سکاکی باشد. ولی حقیقت اصطلاحی نیست.

مضرت آفوند می‌فرماید: ظاهراً این است که شارع هم در نام گذاری‌های خود از این شیوه تفضی نکرده و روش جدیدی را انتخاب ننموده است. البته باید توجه داشت هر چند اتفاذ این روش توسط شارع بعید نیست. اما ممکن است ادله‌ای اقامه کنیم که این مطلب را رد نماید. مثلاً بگوییم در مجموعه‌های مضبوط و مشفص چنین چیزی مشفص است. ولی در عبادت یک صمیم مطلق طبق همه حالات نداریم.

فتأمل که البته ممکن است پاسخ داده شود به این که همین که آن معنی کلی چنان چه قبلا اشاره شد به آثار اجمالا مشخص است برای روشنی آن کافی است. یعنی همین که می دانیم نماز صمیمی امر بسیطی است که تنها عن الفمشاء و المنکر است و معراج مؤمن است و ...

ادله نظریه اعمی ها

برای اثبات نظریه اعم به اموری استدلال کرده اند

۱- تبادر: از الفاظ عبادات معنای اعم از صمیم و فاسد به ذهن تبادر می کند. تبادر هم علامت معنای حقیقی است.

پاسخ: تبادر در جایی معنا دارد که بتوان بر اعم جامع تصور کرد. و الا در صورت عدم تصور جامع نمی توان ادعای تبادر یا فطور و پیشی گرفتن معنایی به ذهن را نمود و در واقع باید بگوییم از مجهول مطلق چیزی به ذهن متبادر نیست.

۲- عدم صمت سلب: سلب این الفاظ از عمل باطل صمیم نیست و نمی شود به صلاه فاسد گفت صلاه نیست. بلکه می گوییم صلاه فاسد است. این نشان می دهد که لفظ صلاه برای اعم وضع شده است.

پاسخ: این ادعا صمیم نیست. چون قبلا گفتیم که از عبادات فاسد می توانیم سلب عنوان کنیم. یعنی اعمال فاسد صمت سلب دارند.

۳- صمت تقسیم: تقسیم عبادات به صمیم و فاسد دلیل بر این است که الفاظ آن ها برای معنای اعم وضع شده همین که می گوییم نماز یا صمیم است یا فاسد معلوم می شود که نماز فاسد هم نماز است. پس به دلیل این که مقسم باید در تمامی اقسام وجود داشته باشد نتیجه می گیریم که حقیقت و ماهیت باید در فاسد نیز وجود دارد. پس لفظ برای اعم از صمیم و فاسد وضع شده است.

پاسخ: تقسیم عبادت به صمیم و فاسد در جایی می تواند دلیل بر وضع بر اعم باشد که برای وضع صمیم دلیلی وجود نداشته باشد. در حالی که ما قبلا برای وضع لفظ برای معنی صمیم دلیل آوردیم.

لذا این مطلب نشان می دهد که تقسیم در این جا بر اساس استعمال انجام می گیرد یعنی در واقع می خواهیم بگوییم ما ۲ نوع استعمال برای لفظ صلاه داریم. یکی استعمال صمیم است و یکی هم استعمال فاسد. و مشخص است که استعمال برای صمیم را وقتی دلیل بر صحت وضعش داریم استعمال برای فاسد استعمال مجازی فواید شد.

۴- استناد به موارد استعمال الفاظ عبادات در روایات

توضیح: با مراجعه به روایات ملاحظه می کنیم کلمه صلاه و مانند آن در عبادات در عبادات فاسد و باطل استعمال شده اند. (صغری)
اصل در استعمال هم استعمال محقق بودن است. (اصالة المقیقة) (کبری)
پس این الفاظ در فاسد هم محقق هستند. یعنی اختصاصی به محقق ندارد. بلکه در اعم محقق می باشند. (نتیجه)

برای تبیین صغری به ۲ روایت اشاره می شود:

۱- در باب ولایت ائمه علیهم السلام وارد شده که حضرت امام صادق (ع) می فرماید: اسلام بر پنج پایه بنا شده است. اول صلاه. دوم زکات. سوم حج. چهارم روزه. پنجم ولایت. و سپس فرموده اند به هیچ کدام به اندازه ولایت اهمیت داده نشده و بعد می فرمایند: فَأَفْذُ النَّاسَ بِالْأَرْبَعِ اشاره به اهل تسنن دارد که آن ها چهار تای اول را گرفتند و ولایت را ترک کردند. و اگر کسی سایر عبادات را انجام دهد اما قائل به ولایت نباشد آن عبادات از او قبول نمی شود.

- کیفیت استدلال به روایت:

توجه: استدلال بر این مبناست که عبادات منکرین ولایت به طور کلی از نظر فقهی باطل است و یکی از شرایط صحت عبادت اعتقاد به امامت ائمه می باشد.

این که حضرت از طرفی می فرمایند: فَأَفْذُ النَّاسَ بِالْأَرْبَعِ یعنی افذوا بالصلاة و الزكاة و الحج و الصوم و از طرفی در پایان روایت می فرمایند عبادات این ها باطل است، معلوم می شود که بر نماز فاسد اطلاق نماز

شده است و اصل در اطلاق و استعمال هم مقیقت است. پس الفاظ عبادات برای اعم از صمیع و فاسد وضع شده اند.

۲- روایت مربوط به زن هایض که امام می فرمیند دعی الصلاة ایام قرائتک. یعنی نماز را در ایام میضت رها کن.

در این جا نهی امام باید از نماز فاسد انجام شده باشد. چون از نماز صمیع مقدور مکلف نیست. چون در ایام میض زن نمی تواند صمیع بفواند. چون قدرت بر تمصیل طهارت باطنی که شرط نماز است ندارد.

ماصل روایت استعمال لفظ عبادت در فاسد می باشد که با توجه به اصل در استعمال مقیقت بودن است می توان نتیجه گرفت که نماز برای اعم از صمیع و فاسد وضع گردیده است.

پاسخ: (جواب مشترک به هر دو روایت)

اولا: ما با این دو روایت ثابت کردیم که الفاظ عبادت هم در صمیع و هم در فاسد استعمال دارند. اما از کجا می توانیم بگوییم این استعمال در فاسد به صورت مقیقت است. یا ضمنا باید گفت اصالة المیققة ای که شما در استدلال خود از آن استفاده نمودید یک اصل عقلایی است که برای شک در معنی مستعمل فیه استفاده می شود. در حالی که محل بحث ما تعیین ما وضع له لفظ است.

جواب به روایت اول (ثانیا): ما معتقدیم صوم و صلاة و ... در معنای صمیع به کار رفته اند. چون کلمه بنی در روایت نشان می دهد که اسلام نمی تواند مبتنی بر عبادات فاسد باشد. البته این که مضرت فرمودند آن ها افذ به اربع کردند، شاید منظورشان آن است که آن ها افذ به صمیع در اعتقاد خودشان نمودند. نه افذ به صمیع واقعی نموده اند. که اگر چنین باشد استعمال عبادت در صمیع است نه فاسد. منتها صمیع به اعتقاد آن ها که البته همین توجیه را می توانیم در لفظ صام نهاره داشته باشیم. که صوم مورد نظر، صوم صمیع در نظر آن ها است. و البته ممکن هم هست که در صام نهاره استعمال را مجاز و به علاقه مشابَهت یا مشاکلت در جزء و کل بین نماز صمیع و فاسد لحاظ نماییم.

جواب روایت دوم (ثالثاً): نهی در روایت از نماز مائض نهی ارشادی به فساد نماز است. یعنی ای کسی که مائضی، تو توانایی انجام نماز صحیح را نداری. به عبارتی دنبال انجام نماز صحیح نباش و اگر نهی را مولوی بگیریم باید بگوییم اگر مائض بدون قصد قربت کاری را انجام دهد که اطلاق عرفی نماز بر آن می شود این کار برای او مرام است. که به نظر نمی آید اعمی ها به چنین مطلبی ملتزم شوند.

فتأمل: شاید اعمی به چنین لازمه ای هم ملتزم شود.

۵- صمت تعلق نذر به ترک عبادت فاسد نشانه وضع الفاظ برای اعم است.

اعمی های می گویند می توان ترک نماز را در مکانی که نماز خواندن در آن جا مکروه است (مثل حمام) را نذر کرد یا بر ترک آن قسم خورد. چون ترک نماز در چنین مکان هایی راجع است. وقتی نذر تحقق پیدا کرد، نماز خواندن در جایی که ترک آن را نذر کرده ایم مرام و فاسد می شود. چون مصداق منث نذر می شود. در نتیجه نمازی را که ترک آن را نذر کرده ایم و در متعلق نذر است هم فاسد است.

یعنی متعلق نذر ما هم باید نماز فاسد باشد. اما در عین حال نماز است. زیرا اگر متعلق نذر ترک نماز فاسد نباشد نماز صحیح اصلاً به خاطر وجود نهی ناشی از نذر ممکن نیست تا ترک آن را بر خود واجب کنیم. ضمن این که اگر می گوییم متعلق نذر ترک نماز صحیح است، این لفاظ صحیح لازمه اش تولید نماز فاسد است.

چون نذر متعلق به ترک نماز صحیح آن را فاسد می کند و در واقع از وجود صمت، عدم صمت لازم آمده است و هر چیزی که وجودش عدمش لازم بیاید از محالات عقلیه است. (پس نذر متعلق به صلاه فاسد شد. لذا معلوم می شود نماز برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده.)

پاسخ آفوند به دلیل اعمی ها:

اولاً: (بر فرض صمت این استدلال) این که نذر نمی تواند بر ترک عبادات صحیح تعلق بگیرد دلیل وضع الفاظ برای اعم نیست. بلکه دلیل عدم صمت تعلق نذر به عبادت صحیح است.

ثانیا: فساد ایجاد شده برای نماز از نامیه نذر است و با صمت متعلق نذر قبل از تمقق نذر منافات ندارد. (در واقع متعلق نذر صمیع لولا النذر می باشد.) در واقع مکلف آن چه را که صمیع ست نذر کرده که ترک کند. هر چند بعد از تعلق نذر دیگر آن عمل در خارج به صورت صمیع تمقق نمی یابد.

در واقع منث نذر هم به این فاطر صورت می گیرد که نماز صمیع لولا النذر را محقق نموده ایم.

البته اگر فرد نذر کرده باشد که نماز صمیع ولو با تعلق نذر بفوائد می توانیم بگوییم با فواید نماز صمیع لولا النذر مخالف آن صمیع ولو با تعلق نذر را نکرده و در مقیقت منثی صورت نگرفته است.

نکات باقی مانده از بحث صمیع و اعم

نکته اول: آیا اسامی معاملات مثل بیع و اجاره و نکاح برای صمیع وضع شده اند یا اعم از صمیع و فاسد؟

باید توجه داشت الفاظ معاملات قبل اسلام بوده و مخترع شرع نیستند. لذا بحث مقیقت شرعی در الفاظ معاملات را کسی قائل نشده است.

اما بحث صمیع و اعم در الفاظ معاملات مطرح می شود که آیا الفاظ برای صمیع یا اعم از صمیع و فاسد وضع شده اند؟

باید بدانیم آن چه در رابطه با صمیع و اعم در عبادات گفته شد در معاملات در فرضی معنی دارد که بگوییم معاملات برای اسباب وضع شده اند نه مسببات. زیرا مسبب از آن رو که بسیط و بدون جزء است صمت و فساد در آن معنی ندارد. بلکه مسبب یا وجود دارد یا وجود ندارد. مثلاً ملکیت که مسبب از عقد است یا حاصل شده است یا حاصل نشده است. و درارای اجزاء نیست تا بگوییم بعضی از اجزاء آن حاصل شده و برفی دیگر حاصل نشده است.

اما اگر معاملات برای اسباب وضع شده باشند بحث صمیع و اعم معنی دارد. چون اسباب مرکبند. مثلاً ایجاب و قبول در بیع سبب معامله می باشند. و بعید نیست که بگوییم موضوع له معاملات صمیع است و موضوع

له الفاظ معاملات مثلا بیع و نکاح آن عقد صمیم است که مؤثر در اثر باشد. یعنی موجب ملکیت و زوجیت بشوند در نزد شرع و عرف.

ضمن این که باید بگوییم همان گونه که شارع می فرماید بیع و نکاح عقدی هستند که تأثیر در ملکیت و زوجیت بکنند. عقلاء هم همین گونه بیع و نکاح را معنی می کنند و از نظر ماهیت و تعریف در الفاظ معاملات بین شارع و عقلاء فرقی نیست. و اگر کسی بگوید که اختلاف بین شارع و عقلاء در الفاظ معاملات در چیست عرض می کنیم اختلاف بین شارع و عقلاء در مصایق است. الفاظ معاملات است. مثلا عقلاء می گویند بیع فمر یکی از مصادیق بیع صمیم است. اما شارع می فرماید فیر. بیع فمر از مصادیق بیع صمیم نیست. چون فمر مصرفش از نظر شارع مرام و نجس است و مالیت ندارد.

نکته دوم: نظریه صمیم در باب معاملات موجب اجمال الفاظ معاملات نمی شود. و مانع تمسک به اطلاق نیست. زیرا معنی معامله در نزد عرف روشن است و شارع که خود مثل یکی از افراد عرف است اگر الفاظ معاملات را به کار برد و قیدی افزون بر آن چه عرف معتبر می داند بیان نکرد کشف می کنیم که شرط یا قید دیگری را در نظر نداشته و گرنه بیان می نمود. بدین جهت علماء با آن که نظریه صمیم را پذیرفته اند اما در عین حال به اطلاق الفاظ معاملات نیز تمسک می کنند.

البته اگر شک کردیم که فلان جزء از منظر عرف در صحت عقد دfalt دارد یا نه نمی توانیم به اطلاق تمسک کنیم و نفی جزئیت نماییم. بلکه باید قائل به اعتبار جزء و یا شرط مشکوک شویم. زیرا اصل عدم تمقق اثر یعنی استصحاب عدم تمقق ملکیت و زوجیت تا قبل از تمقق معامله مشکوک، اقتضای فساد و عدم ترتب اثر را می نماید.

پاورقی/ پشت صفحه ۳۶؟؟؟

۱- قائلین به وضع معامله برای اسباب مثلا بیع را این چنین تعریف می کنند: ایجاب و قبولی که به

همراه صیغه و ...

۲- قائلین به وضع معامله برای مسببات مثلا بیع را این چنین تعریف می کند: ملکیت ماصله از ایجاب و

قبولی که ...

نکته سوم: مقدمه دفالت یک چیز در مسمی و مأمور به به یکی از پنج شکل زیر است:

۱- جزئیت ۲- شرطیت ۳- جزء الفرد ۴- شرط الفرد

۵- چیزی که عبادت ظرف مطلوبی برای اوست ولی در مطلوبیت آن چیزی دفالتی ندارد.

توضیح: جزء عبادت یعنی در هیئت ترکیبی عبادت این بخش یکی از مقومات آن ماهیت می باشد. مثل رکوع یا سجود یا فاتمه الكتاب برای نماز.

شرط عبادت از ماهیت عبادت خارج است ولی بدون وجود آن خصوصیت آثار مأمور به محقق نمی شود. البته باید توجه داشت شرط گاهی مقارن، گاه متقدم و گاه متأخر است. شرط مقارن مثل استقبال قبله و ستر و طهارت ثوب در نماز و شرط متقدم مثل شرطیت طهارت با وضو یا تیمم قبل از نماز و شرط متأخر مثل شرطیت غسل برای صمت روزه مستماضه کثیره.

توجه: ممکن است شرط گاه عدمی هم باشد. مثل همه مبطلات نماز که عدمشان شرط نماز است. اما جزء الفرد جزئی است که در ماهیت عبادت دفالتی ندارد. ولی گاه عبادت در ضمن او محقق می شود. مثل اجزاء مستتم یا مکروهی که ثواب نماز را افزایش می دهد. و یا گفتن آیه قرآن بین ممد و سوره که به نظر برفی مکروه است و ثواب نماز را می کاهد.

اما شرط الفرد که شرطی است که خارج از ماهیت مأموره است ولی بدون آن آثار مأموره محقق می شود ولی گاه عبادت در ضمن آن محقق می شود و موجب می شود که ثواب نماز افزایش یابد مثل خواندن نماز در مسجد و گاهی ثواب نماز را کاهش می دهد. مثل خواندن نماز در حمام.

اما چیزی که عبادت ظرف مطلوب اوست آن چیزی است که به فودی خود جدای از عبادت مطلوبیت و استمباب نفسی دارد و عبادت دفالتی در مطلوبیت او ندارد. ولی عبادت ظرف استمبابی مطلوبی برای آن است. یعنی انجام آن کار در نماز مستتم است. مثل قنوت که به فودی خود مستتم است و نماز در استمباب او دفالتی ندارد ولی انجام او در هنگام نماز مستتم است. و ثواب نماز را افزایش می دهد. در واقع صلاه به

قنوت ارتباط پیدا می کند. چون محل قنوت در نماز است و قنوت ارتباطی به نماز ندارد. چون استمباب او نفسی است.

با توجه به مقدمه فوق روشن است که قسم اول و دوم در صحت و فساد دخیلند. حال سؤالی که مطرح می شود آن است که بنابر قول ما صمیمی ها آیا ۲ قسم جزء و شرط در موضوع له دفالت دارند یا خیر؟

برخی (مانند آقا) امید بهبهانی (ممه الله) معتقدند فقط اجزاء در موضوع له دفالت دارند. اما طبق نظر مرموم آفوند که معنی صمیم را معنایی دانست که لازمه آن مقبولیت و امثال این آثار بود باید جزء و شرط را داخل در موضوع له بدانیم.

• مقدمه یازدهم اشتراک لفظی

لفظ مختص (تک معنی) در هر لغتی موجود است و در مورد امکان و وقوع آن بحثی نیست. الفاظ مترادف (هم معنی هم از دیدگاه مشهور وجود دارد. گرچه برخی از بزرگان لغت با آن مخالفند. (فروق اللغویه ص ۱۱) اما محل بحث ما در الفاظ مشترک (چند معنی) است که آیا اشتراک لفظی امکان دارد و در صورت امکان آیا واقع شده یا خیر؟

در این بحث ۴ نظریه وجود دارد:

(۱) اشتراک لفظی ممکن است و واقع هم شده است. (قول مختار مضرت آفوند (ممه الله)

(۲) اشتراک لفظی محال است.

(۳) اشتراک لفظی ممکن است، اما وقوعش در قرآن محال است.

(۴) اشتراک لفظی لازم است.

قائلین به نظریه اول مثل مضرت آفوند (ممه الله) که قائل به امکان و وقوع اشتراک هستند به ادله زیر استدلال نموده اند.

۱- با رجوع به لغت نامه ها در می یابیم برای برخی الفاظ معانی متعددی نقل شده است.

۲- از برخی الفاظ بدون قرینه چند معنی به ذهن تبادر پیدا می کند.

۳- با تشکیل قضیه مملیه ای که موضوع آن لفظ مشترک و مضمول آن معانی استعمال شده در آن

است می بینیم نمی توان این معانی را از لفظ با معنی مرتکز ذهنی اش سلب نمود.

قائلین به نظریه دوم -ممال بودن اشتراک لفظی- می گویند:

اشتراک لفظی با هدف اصلی وضع سازگاری ندارد. چون الفاظ برای معانی وضع شده اند تا تفهیم و تفهم به آسانی صورت گیرد. در صورتی که اگر قائل به مشترک لفظی شویم این تفهیم و تفهم صورت نمی گیرد. مگر این که همراه با لفظ مشترک قرینه وجود داشته باشد و اغلب موارد هم قرینه روشن نیست. لذا معنی واضح نیست.

مرموم آفوند رممه الله در پاسخ می فرمایند:

اولا: افلال به غرض و هدف وضع صورت نمی گیرد. زیرا غالبا قرائن روشنی برای فهماندن غرض وجود دارد که متکلم می تواند به آن ها تکیه نماید. (امکان تکیه به قرائن روشن وجود دارد).

ثانیا: گاه غرض گوینده اجمال گویی است و وضع مشترک برای تأمین این مقصود صورت می گیرد.

قائلین به نظریه سوم بیان کرده اند که استعمال مشترک در قرآن یا موجب تطویل بلافاصله می شود و آن در جایی است که گوینده برای تعیین معنای مورد نظر خود، قرینه اقامه کند. چون می توانست از لفظ مشترک استفاده نکند. و یا موج اجمال کلام می شود. و آن در فرضی است که گوینده قرینه ای بر مراد خود نیاورد و هر دو پیامد با مقام پروردگار مناسب نیست.

مضرت آفوند رممه الله در پاسخ می فرماید:

در فرض اول تطویل بال طائل نیست. زیرا ممکن است آن چه برای غرض دیگر آورده می شود قرینه مالیه باشد که تطویلی به همراه ندارد. یا قرینه مقالیه ای باشد که برای غرضی دیگر آورده شده و قرینه معنای مشترک هم هست. مثل ایه شریفه «اذا استسقی موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتی

عشر عینا» که کلمه «فانفیرت» هم قرینه است که مراد گوینده از عین را که چشمه می باشد روشن کند و هم دلیل بر قدرت الهی است.

و در فرش دوم هم اجمال گویی با مقام الهی منافات ندارد. زیرا در قرآن متشابهات وجود دارد و ممکن است مکمت الهی اقتضاء نماید که لفظی را به صورت مجمل بیان نماید.

قائلین به نظریه چهارم این گونه استدلال کرده اند که هر لفظی از مروف الفبا تشکیل می شود و مروف الفبا متی بعد از ترکیب هم محدود هستند. پس باید هر لفظی به ازاء چند معنی وضع گردد تا انسان ها بتوانند معانی بی نهایت را با الفاظ محدود به یکدیگر منتقل نمایند.

مضرت آفوند رومه الله از این دلیل ۴ جواب داده اند:

- (۱) وضع الفاظ متی به صورت مشترک برای معانی نامحدود ممکن نیست. چون مستلزم وضع های نامحدود می شود و ایجاد وضع های نامحدود توسط بشر محدود ممکن نیست.
- (۲) بر فرض الفاظ برای معانی نامحدود هم وضع شود این کار لغو است. زیرا نیاز بشر محدود است و برای رفع آن به الفاظ محدود نیازمند است و وضع مازاد بر نیاز کار لغوی است.
- (۳) هر چند معانی جزئی ممکن است غیر متناهی باشند ولی معانی کلیه متناهی و محدود هستند و می توان الفاظ را برای معانی کلی وضع کرد و در مصادیق به کار برد.
- (۴) محذور بیان شده در صورتی است که بخواهیم فقط استعمال محیقی داشته باشیم. در حالی که می توان الفاظ را برای معانی محدود وضع و در بقیه معانی مورد نیاز به صورت مجاز استعمال کرد.

• مقدمه دوازدهم

آیا استعمال لفظ (مشترک باشد یا غیر مشترک) در اکثر از معنی واحد (آن معانی محیقت باشد یا مجازی باشند یا برخی محیقی و برخی مجاز باشند) جایز است یا فیر؟

آیا فرد می تواند یک لفظ را در یک زمان واحد در ۲ معنی مستقل استعمال کند.

منظور از مستقل یعنی به گونه ای استعمال کند که گویا لفظ فقط در یکی به تنهایی به کار رفته و در واقع ۲ معنی به صورت مستقل از یکدیگر در یک استعمال به کار رود.

مثلا فرد بگوید اشتريت العين و درهمين استعمال هم منظورش طلا باشد و هم نقره باشد. البته طبیعی است که برای اراده هر دو معنی فرض آن است که فرد قرینه هم گذاشته باشد. باید توجه نمود قید به صورت مستقل در بالا به این خاطر آورده شده که بیان گردد مواردی که لفظ را در جامعی استعمال می کنیم به گونه ای که هر یک از معانی مورد نظر قابل صدق بر طلا و نقره (المسمى بعین-عین نام) به کار می رود.

مررهموم آفوند رهمه الله می فرمایند: این استعمال لفظ در یک زمان در بیشتر از یک معنی به صورت مستقل عقلا محال است. زیرا استعمال، مجرد علامت قرار دادن لفظ برای معنی نیست. مثل تابلویی که در راه نصب می شود که به ما نشان بدهد که مثلا این جا گردش به راست انجام بده یا آن جا ورود ممنوع است. بلکه بالاتر، لفظ را خود معنی قرار دادن است گویی لفظ خود معنی است. نه چیز جدای از آن به همین خاطر است که مسن و قبع معنی به لفظ هم سرایت می کند. مثلا گویند وقتی لفظ گل را می شنوند همان گونه که از معنی آن فوشش می آید از شنیدن لفظ هم فوشمال شود و یا مثلا لفظ غزره را بشنود وقتی می شنود متی بدون لحاظ معنی از آن بدش بیاید. پس در حقیقت استعمال فانی کردن لفظ است در معنی و مسلم است که نمی توان یک لفظ را در زمان واحد وجه و عنوان برای ۲ معنی به صورت مستقل قرار داد. و در زمان واحد یک لفظ را در ۲ چیز فانی نمود. در حقیقت آن چه حاصل کار خواهد شد اجتماع ۲ لحاظ بر یک ملموظ واحد است که محال است.

توجه: با توجه به برهان بالا این حقیقت آشکار می شود که استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی مطلقا ممتنع است. چه آن لفظ مفرد باشد و چه تثنیه و چه جمع و چه استعمال حقیقی باشد و چه مجازی. چون امکان ندارد یک لفظ وجه برای ۲ معنی قرار گیرد. فرقی نمی کند استعمال حقیقی باشد یا مجازی.

و اگر برهان فوق که مبتنی بر امتناع عقلی است مورد پذیرش قرار نگیرد دلیل دیگری برای عدم جواز وجود ندارد. زیرا احتمال این که واضع لفظ را برای معنی به قید ومدت و عدم لحاظ معنی دیگر وضع کرده باشد منتفی است. (چون این ومدت را یا ما باید بفهمیم که متوجه آن نمی شویم یا باید واضع چنین مطلبی را به عنوان شرط الوضع به ما گفته باشد که نگفته است.)

صاحب قوانین رممه الله فرموده اند:

قید ومدت گرچه جزء معنای موضوع له نیست. اما به جهت آن که واضح در حالت ومدت معنی لفظ را برای آن وضع کرده است و از سوی دیگر معانی الفاظ توقیفی است یعنی به همان اندازه که از واضح به ما رسیده باید متوقف شویم و از آن تعدی نکنیم در نتیجه ما نیز باید لفظ را برای معنی واعد به کار گیریم نه برای معانی متعدد.

مرموم آفوند رممه الله می فرمایند:

اگر چیزی قید وضع و موضوع له نباشد نقشی در جواز و عدم جواز استعمال ندارد و لازمه توقیفیت وضع آن نیست. تمام حالات و خصوصیات واضح را ما باید رعایت نماییم. بلکه معنی توقیفیت وضع آن است که هر آن چه واضح ما را ملزم به رعایت آن بکند ما باید رعایت نماییم. اما آن چه که بر ما الزام نفرموده لازم الاجراء نیست.

مرموم آفوند رممه الله می فرمایند:

متی اگر از قول به امتناع عقلی کوتاه بیاییم باز هم نمی توانیم قول صاحب معالم را در بحث استعمال لفظ در اکثر از معنی واعد بپذیریم. (البته توجه داشته باشید که قوی که قبلا بیان نمودیم که الفاظ وضع برای معنی به قید ومدت شده اند مربوط به صاحب معالم می باشد.)
صاحب معالم معتقد است استعمال لفظ در اکثر از معنی واعد در مفرد به صورت مجاز اما در تثنیه و مفرد به گونه حقیقت جایز است.

به این صورت که چون موضوع له در مفرد معنی به قید ومدت است. یعنی لفظ وضع شده برای معنی در صورتی که معنای دیگر با آن در آن مقام استعمال اراده نشود اگر در ۲ معنی استعمال گردد، قید ومدتی که جزء معنی موضوع له است رعایت نمی شود. در نتیجه استعمال لفظ در جزء معنی موضوع له می باشد. ام تثنیه و جمع بودن به معنی تکرار لفظ است می تواند در معانی متعدد به صورت هم زمان استعمال گردد.
مثلا عینان یعنی عین و عین. لذا در پاسخ به صاحب معالم می توانیم بگوییم:

اولاً: ما مبنای شما را که فرمودید الفاظ برای معانی به قید و مدت شده اند قبلاً بیان نمودیم که مبنایی واضح البطلان است.

ثانیاً: با فرض پذیرش مبنای شما هم اگر واقع قید و مدت را جزء معنای موضوع له بدانیم، استعمال لفظ در معانی متعدد نباید وجود دارد. چون اعتبار قید و مدت به معنی لفاظ معنی به شرط لا از ضمیمه است و لفاظ معانی متعدد لفاظ به شرط شئی می باشد. لذا در این جا علاقه جزء و کل وجود ندارد. و استعمال غلط می شود نه مجازی.

ثالثاً: تثنیه و جمع وضع شده اند برای اراده دو یا چند فرد از معنایی که از مفرد اراده شده است. یعنی تثنیه بر ۲ فرد از یک معنی و جمع بر ۳ فرد یا بیشتر از یک معنی دلالت می کند نه بر معانی متعدد که ممل بمث ما هم همین دلالت لفظ بر معانی متعدد است. مثلاً وقتی می گوییم بجائی بعینین یعنی ۲ فرد از طلا یا ۲ فرد از نقره را برای من بیاور.

(در تبیین دلیل این مطلب که تثنیه دال بر اراده دو فرد از افراد مفرد است نه دال بر معانی متعدد همان طور که مرموم مظفر فرموده است می توان گفت تثنیه یک ماده دارد که دال بر فردی از معنی است و یک هیئت دارد که دال بر تکرار است. لذا تثنیه یعنی اراده دو فرد از افراد یک معنی)

اشکال:

اگر تثنیه و جمع بر افراد متعدد یک معنی دلالت می کند نه بر معانی متعدد، پس تثنیه و جمع در اعلام شفصیه را چه می گویند که در آن ۲ معنی متباین وجود دارد. مثل جائنی زیدان که در آن زید با زید دیگر با یکدیگر متفاوت و متباین هستند.

اولاً: در این موارد استعمال با تأویل و عنایت است. یعنی اول زید را تأویل به مسمای زید (زید نام) بردیم و بعد زید نام را که یک امر کلی است تثنیه بستیم. یعنی زیدان در معانی متعدد استعمال نشده است. بلکه در معنای واحد که همانا زید نام می باشد استعمال شده و ۲ فرد از آن اراده گردیده است. (شاهد ین تأویل هم آن است که زیدان به خلاف زید دیگر معرفه نمی باشد).

ثانیا: اگر بگویید در مورد زیدان تأویلی در کار نیست، بلکه استعمال موقی است. زیرا تثنیه و جمع دلالت بر متعدد می کند خواه تعدد در فرد باشد یا در معنی خواهیم گفت پس در این صورت استعمال تثنیه در بیشتر از یک معنی نشده است. زیرا هیئت فقط دلالت بر تعدد می کند و گویا هر لفظ در یک معنی به کار رفته نه یک لفظ در ۲ معنی. یعنی معنی زیدان می شود زید و زید که هر دو زید با یکدیگر معنی متفاوت دارند و بدیهی است که کسی در مورد زید و زید نمی گوید که استعمال لفظ در اکثر از معنی است.

فلاصه پاسخ این که تثنیه و جمع در اعلام یا آن است که تأویل به مسمای بریم یا اگر تأویل را قبول نکنیم از بحث استعمال لفظ در اکثر از معنی خارج می شود.

البته اگر از تثنیه ۲ فرد از ۲ معنی اراده شده باشد مثلاً وقتی می گوییم عینان منظورمان ۲ فرد باشد، استعمال لفظ در اکثر از معنی می شود. چون تثنیه برای دلالت بر ۲ معنی وضع شده است. همان طور که در زیدان گفته شد.

یا برای دو فرد از یک معنی وضع شده است و استعمال آن در دو فرد از ۲ معنی استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی است. ام این مطلب با استعمال موقی که صامب محال در صدد بود آن در تثنیه اثبات کند جور نمی آید.

چون در نظر صامب محال همان طور که در مفرد قید ومدت وجود دارد، در تثنیه نیز باید قید ومدت برای ۲ معنی یا ۲ فرد وجود داشته باشد و استعمال آن در غیر این موارد مجاز خواهد شد.

توهم و پاسخ آن

توهم: روایاتی وجود دارد که می گویند قرآن هفت یا هفتاد بطن دارد. از این روایات این گونه برداشت شده است که استعمال لفظ در اکثر از یک معنی نه تنها ممکن است بلکه واقع هم شده است. زیرا با وجود این که استعمال آیات مکرر نیست، اما هفتاد معنی از آن ها اراده شده است.

پاسخ: حضرت آخوند رحمه الله در جواب بیان می نمایند:

از این روایات استفاده نمی شود که جملات قرآن در تمام آن معانی استعمال شده و تمام آن ها از لفظ در عرض همدیگر مراد است و لفظ مای از آن ها است که در نتیجه بخواهیم بگوییم استعمال لفظ در اکثر جایز است.

اما این که بطور چگونه از آیه فهمیده می شود در مورد آن می توان ۲ احتمال مطرح نمود:

۱- شاید این بطون را خداوند متعال در حالی که آن الفاظ را در معانی ظاهریه استعمال می فرموده اراده کرده باشد نه این که خداوند وقتی این الفاظ را در معنای ظاهری استعمال می کرده در آن بطون هم استعمال فرموده باشد.

در این صورت الفاظ نشانه و علامت آن بطون می باشند نه مستعمل فیه در آن بطون. مثال: از آیه شریفه «فاسألوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون» مفسرین برداشت پیام مراجعه جاهل به عالم را نموده اند. یعنی این به این معنی نیست که الفاظ آیه بیانگر مراجعه عالم به جاهل می باشد. بلکه معنایش آن است که با الغاء خصوصیت از این برفی معانی مذکور در آیه می توان به آن معنی دست پیدا کرد و در واقع الفاظ نشانه و علامت آن معنی شده اند. بدون این که در آن استعمال یافته باشند.

۲- شاید مراد از بطون قرآن لوازم معنی باشد. نه معانی متعدد. یعنی چه بسا معانی آیات لوازمی داشته باشد که افهام قاصر ما نتواند آن را درک کند و خداوند متعال با استعمال الفاظ آن را اراده کرده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

• مشتق

تعریف: عبارت است از لفظی که بیان کننده صفت یا حالتی از یک شخص یا شیء باشد و بتوان آن را بر شخص یا شیء یاد شده ممل کرد.

الفاظی مانند: قاضی سارق آزاد مدیر عامل کارمند رئیس جمهور قاتل

منقول غیر منقول

که بیان کننده صفت یا حالت یا وضعیت از یک شخص یا شیء است و قابل ممل بر آن است مشتق اصولی می باشند.

در اصطلاح اصولیون به این صفت، حالت یا وضعیت مبدأ و به شخص یا شیء مزبور ذات گفته می شود. مثلاً در مثال «مسن مالک است» مسن ذات و صفت مالکیت مبدأ است.

توضیح:

ممل بمث در مشتق

گاهی لفظ مشتق در مورد افراد و اشیایی استعمال و استفاده می شود که هم اکنون دارای آن صفت یا حالت هستند.

این استعمال و اسناد یک استعمال و اسناد حقیقی است که در آن صفت یا حالت به چیزی که برای اوست اسناد داده شده است.

مثلاً به زیدی که الآن مشغول زدن است بگوییم: «زید ضارب»، یا به فردی که الآن رابطه زوجهیتش و ذو اهل بودنش برقرار است بگوییم: «زید زوج» یا «زید متأهل».

اصولیون به این مورد می گویند مشتق حقیقت در متلبس به مبدأ است و منظور آن است که فردی را که داریم به او نسبت مشتق را می دهیم در حال اتصاف به آن وصف است و واجد آن است.

و گاهی لفظ مشتق و افراد یا اشیا به کار می رود که هم اکنون دارای آن صفت یا حالت نیستند. بلکه در آینده واجد آن فواید شد. این استعمال و اسناد مشتق به اتفاق اصولیون یک استعمال مجازی است.

مثلاً به زیدی که در آینده متصف به ضاربیت می شود بگوییم «زید ضارب الآن»، یا به کار آموزان قضایی بگوییم «این ها قاضی هستند»، یا به زیدی که در آینده علقه زوجیت برقرار می کند بگوییم «زید زوج».

اما محل بحث ما در جایی است که لفظ مشتق در مورد افراد یا اشیا به کار می رود که در گذشته دارای حالت یا صفتی بوده اند، اما اکنون فاقد آن هستند.

در این صورت آیا استعمال و اسناد مشتق در مورد چنین اشیا یا افرادی آیا یک استعمال حقیقی است یا استعمال مجازی.

مثلاً به زیدی که گذشته متصف به ضاربیت بوده و الآن ضارب نیست بگوییم «زید ضارب الآن»، یا مثلاً به زیدی که قبلاً زوجیت با کسی داشته بگوییم «زید زوج الآن».

اصولیون از این صورت به استعمال مشتق در ما انقضی عنه المبدأ تعبیر می کنند و منظورشان استعمال و اسناد مشتق در ذاتی است که صفت یا حالت از آن منقضی شده است.

- قبل از شروع بحث بیان چند نکته لازم به نظر لازم می رسد.

اول: تعیین مراد از مشتق

منظور از مشتق در این بحث تمام مشتقات نمودی نیست. (مشتق نمودی عبارت است از کلمه ای که برای ماده و هیئت آن ۲ وضع جداگانه وجود دارد. یا به تعبیر دیگر هر کلمه ای که از کلمه دیگر

اشتقاق یافته در نمو به آن مشتق می گویند. بلکه منظور از مشتق عناوینی است که قابل ممل بر ذات می باشد. هر چند از نظر نموی به آن مشتق نگویند.

و هر عنوانی که بر ذات ممل نگردد (به شکل این همانی) داخل در بمث نیست. هر چند در نمو به آن مشتق گویند. مثل افعال که قابل ممل بر ذات نیستند. لذا باید گفت نسبت بین مشتق نموی و مشتق اصولی عموم و خصوص من وجه است.

توجه: عناوینی که بر ذات ممل می شوند مثل ضارب، عالم و ... مفاهیمی هستند که از ذات به لحاظ اتصاف آن به وصف (مبدأ) انتزاع می شوند، که البته آن وصف با ذات در خارج به گونه ای متمد شده است.

البته نمونه اتماد وصف با ذات گاه به صورت ملولی است. مثل «النار حار» که گرما در آتش ملول پیدا کرده است. و گاه به صورت انتزاعی است. مثل «زید مالک» که عنوان مالکیت از یک سری موارد و جواز تصرفات برای مالک انتزاع شده است. و گاه به صورت صدوری است. مثل «زید ضارب» که ضرب از زید صادر شده است.

لذا با این توصیفات مشتقاتی چون اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبیه، صیغه مبالغه، اسم زمان و مکان و اسم آلت در بمث ما داخل می باشند. چون تمام این مشتقات بر ذات متصف به مبدأ ممل می شوند.

دقت: در بمث مشتق معمولاً به اسم فاعل مثال می زنند. اما این مثال زدن به اسم فاعل به معنای اختصاص داشتن این بمث به اسم فاعل نیست. بلکه عنوان بمث مشتق ظهور در شمول برای تمام موارد مذکور را دارد. که البته برفی بزرگان نیز به عمومیت این بمث برای تمام موارد فوق الذکر تصریح نموده اند.

صامب فصول (ممم الله فرموده اند: بمث مشتق به اسم فاعل و هر آن چه معنای اسم فاعل را داشته باشد (مانند صفت مشبیه یا مصدر به معنی اسم فاعل. مانند تبصره به معنی المبصر یا تذکره به معنی المذکر یا تکمله به معنی المکمل) افتصاص دارد و سایر مشتقات از این بمث فارغ هستند.

شاید منشأ توهم صامب فصول این بوده که آن چه را که خودش به آن اعتقاد داشته به این که در سایر مشتقات افتلاقی وجود ندارد (نه این که ملاک بمث مشتق در آن ها وجود ندارد) را به همه نسبت داده است. و نیز صامب فصول فکر می کرده با افتلاف در مبادی و مواد مشتقات و نحوه تلبسات تفاوت قابل توجهی در نتیجه بمث ایجاد می شود. در حالی که چنین نیست و این مطلب را آینده ان شاء الله بررسی خواهیم کرد.

لذا بمث مشتق عبارت است از هر عنوانی که بر ذاتی ممل گردد و به تعبیر دیگر از یک ذات به ملاحظه اتصاف به یک عرض (صفت اصیل و دارای ما به ازاء در فارغ) یا یک عرضی (صفت دارای منشأ انتزاع مثل مالکیت و زوجیت) انتزاع شود. هر چند آن عنوان از نظر ادبی جامد باشد.

باید گفت در این صورت در بمث مشتق ناگزیر باید از برفی جوامد نیز بمث کنیم.

شاهد این مطلب که جوامد هم داخل در بمث ما هستند مطلبی است که مرموم فخرالمحققین در کتاب ایضاح الفوائد در باب رضاع مطرح نموده است.

ایشان فرموده اند: اگر کسی ۲ همسر بزرگ داشته باشد و یک همسر شیرفوار، با شیر دادن همسر اول بزرگ به همسر کوچک بر همسر بزرگ عنوان ام (زوجه و بر همسر کوچک عنوان بنت رضاعی صادق می شود. لذا هر دو بر مرد مرام می شوند. اما در مورد همسر دوم بزرگ اگر همسر کوچک را شیر بدهد (بعد از شیر دادن همسر اول) آیا موجب مرام شدن همسر دوم بزرگ بر شوهرش می شود یا خیر؟

برفی قائل به مرمت شده اند. به خاطر این که در مشتق صدق فعلی خصوصیت را در ممل شرط نمی دانند.

ضمناً مرموم شهید ثانی (ره) مرمت و عدم مرمت را مبتنی بر بحث وضع مشتق و نتیجه آن دانسته اند.

- نتیجه مباحث گذشته

تمام مفاهیمی که از یک ذات به لحاظ اتصاف آن به وصفی (ممل یک وصف بر آن ذات) انتزاع می گردند. و ضمناً آن وصف هم خارج از ذاتیات آن باشد. البته چه آن مفهوم صفات عرض باشد (یعنی مابه ازاء خارجی داشته باشد. مثل سیاهی و سفیدی) یا آن مفهوم از صفات عرضی باشد (یعنی امور اعتباریه که ما به ازاء خارجی ندارند. مثل زوجیت، رقیت، مریت و ...) همه داخل در ممل بحث هستند. گرچه جامد هم باشند.

اما آن مفاهیمی که بر ذات ممل شده و داخل در ذات یا ذاتیات آن شئی هستند، مثل ناطق که فقط بر انسان ممل می شود، حقیقت در آن ذاتی هستند که متصف به مبدأ می باشد. چون که نزاع مشتق در آن ها قابل طرح نیست. چرا که با انتفاء وصف از ذات، ذات نیز منتفی می شود.

دوم: اسم زمان داخل در ممل بحث است.

با توجه به این که ذات در اسم زمان، خود زمان است و زمان امری متصرف الوجود است و دائماً در حال انتقضاء است و هر جزئی از آن پس از منعدم شده جزء پیشین به وجود می آید.

در این جا این اشکال به وجود می آید که در این جا ذات بقایی ندارد تا از اتصاف یا عدم اتصاف آن به وصف صمیت کنیم و در حالی که در مشتق باید در فرض نبود وصف، ذات وجود داشته باشد تا بمث از اتصاف آن به وصف معنی پیدا کند.

حضرت آخوند رحمه الله می فرمایند: ما قبول داریم که در اسم زمان ما انقضی عنه المبدأ تصور نمی شود و مثلاً در عبارت «یوم العاشوراء مقتل المسین (ع)» ذات (روز عاشورای ۶۱ هجری بوده که سپری شده و لذا ما فقط می توانیم مشتق را در متلبس بالمبدأ استعمال کنیم. مثلاً بگوییم «کان یوم العاشوراء مقتل المسین (ع)» که در آن زمان نسبت با زمان تلبس در خارج برابر است.

اما لازمه این مرف شما این است که مشتق برای اعم وضع نشده باشد. چون ممکن است مشتق برای اعم وضع شده باشد. یعنی اعم از ما تلبس بالمبدأ و ما انقضی عنه. اما در اسم زمان ما انقضی تصور نداشته باشد و این اشکالی ندارد که ما یک عامی داشته باشیم و این عام تنها یک مصداق داشته باشد.

و در این صورت که عام تنها یک مصداق دارد بر ما لازم نیست که آن عام را برای یک مصداق وضع نماییم. لذا ما مشتق را برای اعم از متلبس بالمبدأ و ما انقضی عنه وضع کرده ایم. ولو این که در اسم زمان فقط در متلبس بالمبدأ تصور دارد و در ما انقضی عنه المبدأ به جهت عدم وجود ذات تصور نشود.

شاهد اول: در مورد لفظ جلاله الله اختلاف است که آیا «الله» علم ذات است و اسم شخص خداوند تبارک و تعالی، یا معنی «الله» یک عنوان کلی (الذات المستجمع للصفات الكمالية) است. منتهی این ذات مستجمع صفات کمالیه یک مصداق بیشتر ندارد و آن وجود مقدس خداوند تبارک و تعالی است.

نتیجه این که: اگر با وجود یک مصداق برای یک معنی متما باید می گفتیم این لفظ برای آن مصداق وضع شده است، دیگر جایی برای اختلاف فوق وجود نداشت.

شاهد دوم: مفهوم واجب الوجود را همه قبول دارند که برای یک عنوان کلی وضع شده است. ولی در خارج یک مصداق بیشتر ندارد و آن خداوند متعال است. پس واجب الوجود یک عنوان برای یک معنی کلی است. اما مصداقش در خارج یکی بیشتر نیست.

مقدمه سوم

همه آن چه را ادباً در علم صرف مشتق می‌نامند در بحث ما داخل نیست. افعال و مصادر مزید با این که مشتق صرفی می‌باشند اما داخل در بحث ما نیستند. ضمناً مصادر مجرد هم گرچه در بحث ما داخل نیستند. اما چون در مشتق صرفی بودن آن ها اختلاف است. از این جهت متعرض آن ها نشده‌اند.

علت فروغ فعال و مصادر مزید از بحث مشتق این است که آن ها بر ذات ممل نمی‌شوند. به گونه ای که بتواند انعکاس یک خصوصیت یا ویژگی ممل شده بر ذات را بیان نمایند. چرا که مصادر خود بر مبادی به تنهایی دلالت می‌کنند و بر ذات ممل نمی‌شوند. لذا در بحث اسناد آن ها به ذات مشکل وجود دارد.

افعال نیز از بحث ما خارج هستند. چون هر چند آن ها بر قیام مبادی به ذوات دلالت می‌کنند، ولی انعکاس یک خصوصیت یا ویژگی از ذات را نمی‌نمایند. چون قابل ممل بر ذات نیستند و بیانگر انجام صدوری فعلی یا ملولی یا طلبی انجام یا ترک انجام را به مسبب تفاوت فعل می‌باشند.

ازامه شبهه

کلمه می‌تواند اسم، فعل یا مرف باشد. در اصول که سخن از مشتق اصولی مطرح شد با کلمه مشتق مروف خارج گردید. و با کلمه اصولی افعال خارج شدند. و لذا مشتق اصولی به اسماء اختصاص یافت. آن هم نه هر اسمی. بلکه اسمی که دارای ۲ ویژگی باشد. (که در مقدمه اول ذکر شد) پس مروف و افعال ربطی به مشتق ندارند. ولی در عین حال ۲ بحث جنبی و استطرادی در رابطه با آن ها مطرح است.

مطلب اول: نمویون می گویند افعال بر زمان دلالت می کنند و اقترا آن ها به یکی از زمان های ۳ گانه را در تعریف فعل بیان نموده اند و فرموده اند «الفعل ما دل علی معنی مقترباً بآمد الازمنه الثلاثه» مرموم آفوند می فرمایند: این که علامات نمو زمان را در معنای فعل افذ کرده اند اشتباه است. به ۲ دلیل:

۱- دلیل نقضی: دو فعل امر و نهی که از مصادیق افعال هستند دلالت بر زمان ندارند. بلکه دلالت بر ایجاد فعل و ایجاد ترک فعل دارند. لذا معنی اضرب می شود «اصلب منك وجود الضرب» و معنی لا تضرب می شود «اطلب منك ترک الضرب» نهایت امر در فعل امر و نهی این است که خود انشاء و ایجاد اضرب و لا تضرب در زمان حال و الآن از دهان متکلم و مولی بیرون آمده و این حال تکلم غیر از این است که در معنای کلمه اضرب و لا تضرب زمان حال دفالت داشته باشد. نظیر این مطلب، جمله فبریه ای (فعلیه [ماضی یا مضارع] یا اسمیه) است که در نطق گوینده زمان حال یعنی الآن دارد انشاء می شود. و قطعاً این زمان حال داخل در زمان آن ها نیست.

۲- دلیل ملی: ممکن است بگوییم در غیر فعل امر و نهی، افعال دیگر مثل فعل ماضی و مضارع هم دلالت بر زمان ندارند. مگر در اطلاق (جایی که فعل اول نباشد. مثل زید ضرب) و اسناد (جایی که فعل اول باشد مثل ضرب زید) نسبت به فاعل زمانی (فاعلی که در زمان و دارای زمان است و کار های او در ظرف زمان فاص انجام می پذیرد. مثل فاعل های جسمانی و مادی. مثل ضرب زید). و الا در اسناد فعل به زمان مضی الزمان یا اسناد فعل به فاعل مجرد از مادیت مثل علم الله-کان الله علیما مکیم» که نمی تواند فعل دارای زمان باشد. (چون در مثال مضی الزمان معنی ندارد که زمان در ظرف زمان بگذرد. چون اتما ظرف و مظروف ماصل و ممال است.) و در مثال دیگر مثال های مجرد مافوق زمان و مکان هستند.

باید قائل به مجازیت شویم که چنین چیزی نمی پذیریم. چون مجاز در گرو مراعات علاقه است و انصاف مستعملین بین این جملات تفاوتی نمی گذارند.

پس معلوم می شود زمان در اصل معنی دخیل نیست.

البته ممکن است در زمانیات بگوییم فعل به دلالت التزامی - نه مطابقی- بر زمان دلالت می کند به این بیان که بگوییم در فعل ماضی و مضارع اضافه بر معنی خودشان که نسبت مدث به فاعل است خصوصیتی وجود دارد که به مکم عقل از آن خصوصیت زمان ماضی و آینده استفاده می شود و آن خصوصیت در ماضی تمقق نسبت و فروج آن از قوه به فعل است که عقلا مستلزم زمان گذشته می باشد. و در فعل مضارع عبارت است از ترقب و انتظار انجام نسبت است. که عقلا مستلزم زمان آینده است.

البته این مطلب در فصوص فاعل های زمانی است نه همه فاعل ها پس فعل ماضی و مضارع هم به دلالت وضعیه بر زمان خاص دلالت نمی کند. که البته ۲ شاهد بر این مطلب وجود دارد.

شاهد اول:

مضارع بر حال و آینده به صورت مشترک معنی دلالت می کند. در حالی که بین زمان حال و آینده جامعی وجود ندارد تا بگوییم فعل مضارع برای آن وضع شده است. پس باید بگوییم فعل مضارع به دلالت مطابقی بر زمان دلالت ندارد. بلکه دلالت بر معنایی می کند (ترقب انتظار) که قابل انطباق بر زمان حال و آینده است. مثل جمله اسمیه که بر هر زمانی قابل انطباق است. نه به خاطر این که دارای معنی زمانی مطلق است. بلکه به این معنی که دلالت بر زمان نمی کند. لذا قابل انطباق بر هر زمانی هست.

شاهد دوم:

در فعل ماضی و مضارع زمان گذشته و آینده حقیقی نیست. بلکه نسبی است. یعنی نسبت به اجزاء کلام است. مثلاً می گوییم زید سال آینده می آید. در حالی که قبل از آن فلان کار را انجام داده است. در این مثال انجام کار در آینده صورت می گیرد. اما ما از آن با فعل ماضی تعبیر نموده ایم.

اگر به قول نمودی ها زمان در فعل ماضی و مضارع به صورت حقیقی افذ شده باشد، لازمهاش آن است که استعمالات مذکور لااقل مجازی باشند. حال آن که عرف بین استعمال ماضی حقیقی و اضافی تفاوتی قائل نمی شود. و به دنبال علاقه و قرینه نمی گردد.

لذا اگر زمان را به صورت محیقی داخل در موضوع له بدانیم در چنین استعملاتی دچار مشکل می شویم. اما اگر زمان لازمه مثلا تمقق و ترقب باشد، گاه به صورت محیقی ممکن است باشد و گاهی به صورت مقایسه ای که عند الاطلاق بنابر محیقی گذاشته می شود. و در غیر این صورت بر طبق قرینه عمل می کنیم.

مرموم آفوند می فرمایند:

مال که از فعل سفن به میان آمد، بد نیست که نسبت به موضوع له مروف هم سفنی بگوییم تا اقسام سه گانه کلمه را بمت کرده باشیم.

مشهور بین بزرگان از قدیم الایام تا کنون چنین بوده که در تعریف مرف می گفته اند «المرف ما دل علی معنی فی غیره». یعنی مرف معنای استقلالی ندارد و وقتی وارد بر اسمی می شود یا بر جمله ای که در آن جمله اسم قرار دارد وارد شود، معنی می دهد. مثل «سرت من البصره الی الکوفه». که در این جا «من» و «الی» معنای ابتدا و انتها می دهند و الا من یا الی به تنهایی باشند استقلالا معنایی برای آن ها متصور نیست.

این مطلب در کتاب فوائد آمده و مفصلا توضیح داده شده است.

اما ما قبلا بیان نمودیم (در امر دوم در امور بیان شده در مقدمه) که موضوع له مروف و اسامی در این است که اسم وضع گردیده تا معنای آن مستقلا لماظ گردد و به صورت استقلالی استعمال شود و طرف نسبت قرار گیرد. مثلا می گوییم «ابتداء سیری من الکوفه». و مرف وضع گردیده تا معنای آن به صورت آلی و ربطی لماظ شود. مثلا می گوییم سرت من الکوفه و من ربط بین سیر و کوفه را ایجاد می نماید. پس اگر کلمه ابتداء را به جای کلمه من و بر عکس استعمال کنیم استعمال در غیر ما وضع له و مجاز نیست. زیرا موضوع له در هر دو یکی است.

بلکه در این صورت استعمال به غیر وضع است. یعنی من برای استعمال آلی وضع شده که در استعمال استقلالی به کار رفته و بالعکس.

پس معنی اسم و مرف از این جهت که یک معنی کلی قابل صدق بر مصادیق زیادی می باشد یک کلی طبیعی است.

و از این جهت که مقید به لماظ آلی یا استقلالی بودن است بر فارجیات قابل صدق نیست. زیرا لماظ یک امر ذهنی است و هر آن چه مقید به آن گردد فقط در ذهن قابل تمقق و صدق است و بر فارجیات قابل صدق نیست و از این جهت کلی عقلی است.

و از این جهت که معنی اسم و مرف تشفص در ذهن فرد دارد، لذ جزئی ذهنی است.

عدم توجه به آن چه گفته شد موجب اشتباه برخی بزرگن شده که موضوع له مروف را بر خلاف موضوع له اسماء، جزئی و فاص بدانند.

اگر لماظ آلایت در مرف موجب جزئیت معنای مرفی باشد، باید لماظ استقلالیت معنای اسماء هم موجب جزئیت معنای اسمی گردد. چون هر دو لماظ هستند و لماظ موجب وجود ذهنی معنی می گردد. و وجود هم با جزئیت مساوق است.

در واقع علت این که لماظ استقلالی موجب جزئیت معنی اسمی نیست این است که لماظ استقلالی جزء معنی موضوع له و مستعمل فیه نیست. و ملموظ به آن لماظ معنایی کلی قابل صق بر افراد زیادی در خارج است. و لماظ استقلالی تنها در مقام استعمال دفالت دارد. لذا چون این قید مربوط به مقام استعمال است معنای مرفی هم مانند اسمی کلی است.

باید توجه داشت اگر لماظ آلی در مروف و نیز استقلالی در اسماء قید معنای موضوع له باشد بر امور فاری قابل صدق نیست. چون در این صورت معنای مقید به لماظ امور ذهنیه خواهند بود و ظرف تمقق آن ها فقط ذهن است.

در این صورت جمله «سرت من البصره الی الکوفه» نباید دلالت بر سیر فارچی بصره و کوفه فارچی و ابتداء از نقطه فارچی بکند.

نتیجه پایانی: با آن چه گفتیم میان جزئیت معنای مرفی و اسمی به لماظ وجود ذهنی از یک سو و کلیت آن ها به لماظ صدق بر افراد فراوان در خارج از سوی دیگر جمع می شود و این مطلب نه تنها در مورد معنای مرفی بلکه در معنی اسمی نیز صادق است به این معنی که اسم از آن جهت که در ذهن وجود می یابد جزئی می

شود. اما از آن جهت که این وجود قید معنای آن نیست و مصادیق آن در خارج افراد زیادی هستند کلی می باشد.

مقدمه چهارم

مشتقات از لحاظ مبادی و موادی که از آن ها بر گرفته شده اند متفاوت می باشند. یعنی منشأ اختلاف مشتقات اختلاف مبادی آن ها است.

توضیح گوناگونی مبادی:

برخی مبادی مشتقات از فعلیات می باشند. یعنی از اموری هستند که برای اطلاق محیقی آن ها بر ذات فعلیت اتصاف و تلبس معتبر است. مثل ضرب، اکل، قیام، قعود و ... که برای این که ذات محیقاً متصف به ضارب یا آکل یا ... شود لازم است که فرد در مال زدن یا خوردن یا ... باشد.

برخی از مبادی از شئیات هستند. یعنی از اموری هستند که برای اطلاق محیقی آن ها بر ذات فعلیت اتصاف در آن ها شرط نیست. بلکه مادامی که شئیت و قابلیت آن ها در آن ذوات باشد، اطلاق آن ها بر ذات محیقی است. مثل منشأ یا مقراض یا مکنسه.

برخی از مبادی ز مرفه ها و صناعات هستند. یعنی اطلاق محیقی آن ها بر ذات زمانی است که شفعص داراری این مرفه و صنعت باشد. مثل بناء، تاجر، مکانیک و

برخی از مبادی هم از قبیل ملکات و قوای ثابته باطنی هستند. اطلاق محیقی آن ها بر ذات زمانی است که آن ذات دارای ملکه یا آن قوه و استعداد باشد. مثل مجتهد، عادل، شجاع، کریم و

مرموم فاضل تونی فرموده اند:

مشتقاتی که مبادی آن ها از فعلیات باشند مثل ضارب و متکلم و ... در محل بمث داخل می باشند. یعنی بمث می کنیم که در گذشته مشغول ضرب بوده ولی الآن اشتغال به ضرب ندارد. محیقاً به او ضارب می گویند یا فیر. ولی مشتقاتی که مبادی آن ها از مرفه ها و صناعات یا ملکات و شئیات باشند از محل نزاع خارجند و در این موارد همه باید متفق القول باشند که مشتق در اعم از ماتلبس و ما انقضی محیق است.

زیرا بالوجدان می بینیم که بر ما انقضی عنه المبدأ در این موارد صدق محیقی مشتق صورت می گیرد. مثلاً به فردی طبیب می گوییم در حالی که الآن مشغول طبابت نیست. یا به فردی مجتهد می گوییم در حالی که الآن مشغول اجتهاد نیست. لذا این موارد محیقت در ما انقضی عنه المبدأ می باشند.

مرموم آفوند رممہ اللہ می فرمایند:

در مشتقات مبادی متفاوتی وجود دارد. ولی بمث ما در مبادی نیست. بلکه ممل بمث ما در متشقق در هیئت است. یعنی آیا مثلاً اسم فاعل یا مفعول محیقت در ما تلبس بالمبدأ فی المال است یا محیقت در اعم از متلبس و منقضی است. و از این جهت تفاوتی بین مشتقات وجود ندارد.

نهایتاً از لحاظ طولانی بودن یا کوتاه بودن زمان تلبسات با یکدیگر متفاوت هستند. یعنی اگر مبدأ مشتق از فعلیات است زمان اتصاف قلیل و کوتاه است و پس از چند دقیقه یا ساعت یا روز منقضی می شود.

ولی اگر از شأنیات یا ملکات یا مرفه و صناعات باشد، مدت اتصاف و تلبس طولانی تر است و این طولانی بودن یا کوتاهی اتصاف طبیعتاً ربطی به ممل بمث ندارد.

مقدمہ پنجم

در هر نسبت دادن مشتق و مبدأ به ذات ۳ زمان و به تعبیری دیگر سه مال تصور دارد:

(۱) زمان یا مال نطق. که همان زمان بیان و سخن گفتن متکلم است.

(۲) زمان تلبس که عبارت است از زمانی که ذات متصف به آن صفت و مبدأ در خارج بوده است. که به آن مال تلبس نیز گویند.

(۳) زمان نسبت و جری اسناد که عبارت است از زمانی که به لحاظ آن وصف را به ذات نسبت می دهیم.

مرموم آفوند رممہ اللہ معتقدند:

اگر زمان نسبت و تلبس با هم یکی نباشند استعمال و اسناد متشقق مجازی است و اگر زمان تلبس و نسبت یکی باشند در این صورت استعمال و اسناد محیقی است. هر چند این تلبس در آینده یا گذشته باشد.

بر اساس این گفته زمان سخن گفتن (مال نطق) در محیقت یا مجاز بودن استعمال و اسناد نقشی ندارد.

ایشان می فرمایند: مراد از مال در عنوان مسئله مال تلبس است. نه مال نطق که این مال تلبس گاه با زمان اسناد یکی است و گاه متفاوت است.

مرموم آفوند رممه الله برای ادعای خود این چنین استدلال می ند:

اگر کسی بگوید کان زید ضارباً امس یا سیکون زید ضارباً غذا این استعمالات محیقی است. در صورتی که در جمله اول زمان اتصاف زید به ضرب در خارج زمان گذشته بوده و در جمله دوم زمان اتصافش در آینده باشد. چون نسبت و اسناد ضرب به زید در جمله اول نیز در زمان گذشته است. و در جمله دوم این اسناد در زمان آینده می باشد. و در هر دو جمله زمان اسناد و تلبس با یکدیگر برابر است. لذا استعمال محیقی فواهد بود. باید توجه داشت در این که اگر زمان نسبت و اسناد با زمان تلبس یکی بود استعمال مشتق محیقی است. هر چند تلبس که همان اتصاف به وصف است در گذشته یا آینده باشد افتلاقی نیست.

(مورد بمث آن جایی است که آن چه در گذشته به وصفی متصف بوده است بفواهم به لحاظ امروز آن وصف را به او اسناد دهیم. در این جا بمث اصلی آن است که آیا این استعمال و اسناد محیقت است یا مجاز)

توجه: این که در بالا بیان نمودیم سیکون زید ضارباً غذا بالاتفاق محیقت است، منافاتی با این مطلب که جمله زید ضارب غذا بالاتفاق مجاز است. زیرا آن چه از جمله دوم فهمیده می شود آن است که زیدی که فردا متصف به ضاربیت می شود (زمان تلبسش فردا است الآن به او بگوییم زید ضارب) (زمان اسناد او الآن است).

ضمناً علت آن که زمان اسناد او را الآن و زمان تلبس را فردا می گیریم ظهور قید در آن است که (امس) قید برای بیان زمان تلبس است. و در جایی که قرینه بر فلاف نداشته باشیم اصل آن است که زمان جری و اسناد و زمان نطق برابر است. یعنی از اطلاق و بی قیدی مطلب می فمیم ذات در زمان نطق متصف به مبدأ شده است.

با این بیان روشن می شود مثل جمله زید ضارب امس در محل نزاع داخل است. زیرا از این جمله فهمیده می شود زمان اسناد ضاربیت به ذات با زمان نطق برابر است. در حالی که زمان اتصاف ذات به ضاربیت در خارج در زمان دیروز بوده است.

البته اگر کسی بگوید قید امس هم بیانگر زمان تلبس است و هم بیانگر زمان اسناد، در این صورت زمان اسناد و تلبس یکی خواهد بود لذا استعمال و اسناد محیقی خواهد بود.

فلاصه: اگر مشتقی به ذاتی نسبت داده شود به لحاظ زمانی که آن ذات دارای آن وصف بوده (یعنی زمان اسناد بیانگر زمان تلبس باشد) در این صورت اسناد و استعمال یک اسناد محیقی خواهد بود.

گر چه آن ذات در زمان گذشته متصف به آن مبدأ بوده یا در زمان آینده متصف به آن مبدأ خواهد شد. ام محل بحث ما در این جا آن است که مشتقی الآن به ذات نسبت داده شود، در حالی که ذات به آن مبدأ در زمان گذشته متصف بوده است.

آیا این اسناد یک اسناد محیقی است یا خیر؟

اگر مشتق فقط در فصوص ذاتی محیقت باشد که متلبس به مبدأ است، این استعمال و اسناد مجازی خواهد بود. ولی اگر مشتق در اعم از منقضی و متلبس محیقت باشد این استعمال و اسناد محیقی خواهد بود.

ولی در مجازی بودن استعمال و اسناد و محل آن بر ذات در زمان حال در حالی که ذات در آینده متلبس به مبدأ می شود بمثی نیست.

توجه: اگر اسم مانند فعل دلالت بر زمان می کرد لازمه اش آن بود که مشتق فقط انعکاسی از اتصاف ذات به مبدأ در یک زمان فاص باشد. (درست مانند فعل که وقتی می گوییم ضرب زید نشان دهنده اتصاف ذات زید به ضرب در زمان گذشته است.)

و در واقع جمله ماوی مشتق می توانست فقط گزارش و بیانی از حال و زمان تلبس باشد و لذا از حال اسناد به صورت جدای مال تلبس معنی نداشت.

ولی همین که اسم دال بر زمان نیست و آن لازم نیست بیان زمان تلبس در خارج ممتلاً لماظ شود، لذا می توانیم زمان اسناد را متفاوت زمان تلبس در خارج لماظ کنیم و لذا نزاع فوق جای طرح را دارد.

اما باید دقت نمود این که می گویند شرط عمل کرد اسم فاعل و اسم مفعول آن است که بر زمان مال و استقبال دلالت کنند منظورشان این مطلب نیست که این اسامی بالوضع دلالت بر زمان دارند. بلکه مرادشان دلالت اسم فاعل و اسم مفعول بالقرینه بر زمان است.

شاهد این مطلب که دلالت اسم فاعل و مفعول بر زمان (مال یا آینده) بالوضع نیست هم این است که در استعمال این ها در ذاتی که در آینده متصف به مبدأ می شود اتفاق در مجازیت وجود دارد. چرا که این استعمال اگر زمان داخل در وضع مشتق باشد استعمال در موضوع له است. لذا نباید استعمال مجازی باشد. اشکال: ممکن است مراد از کلمه مال در محل بمث زمان نطق و زمان مال - که در مقابل ماضی و مستقبل اطلاق می شود- باشد نه مال تلبس. به ۲ دلیل:

الف) لفظ مال عند الاطلاق ظهور در زمان مال و مال نطق دارد نه مال تلبس.

ب) تمام مشتقات - مانند اسم فاعل و مفعول - ظهور در زمان مال دارند و منشأ این ظهور هم ممکن است یا: ۱- انصراف باشد. یعنی وقتی می گوییم زید ضارب آن چه به ذهن پیشی می یابد آن است که زید الآن زنده است.

۲- مقدمات مکمت: یعنی اگر مراد متکلم از مشتق غیر زمان مال بود، لازم بود که آن را بیان کند و امتیاج به قرینه مذکور مثل غداً یا امس داشت. ام اوقتی مراد متکلم زمان مال باشد امتیاج به قید زائد نداریم. مثل الآن

پاسخ: ظهور مشتق در زمان مال قابل انکار نیست. ولی کلام اصولیون در این جا در بیان ظهور و مراد از مشتق نیست. بلکه مقصودشان بیان موضوع له مشتق است.

به عبارتی دیگر انصراف و مقدمات مکمت مراد از مشتق را بیان می کند. در مالی که محل بمث ما موضوع له مشتق است که طبیعتاً باید با اصول لفظیه مشخص شود.

مقدمه ششم

اگر ما نتوانستیم در بحث مشتق از راه دلیل خارجی مثل راه تبادر یا صمت سلب به نتیجه برسیم و معین کنیم که آیا مشتق محیقت در ماتلبس بالمبدأ فی المال است یا اعم از ما تلبس بالمبدأ و ما انقضی عنه المبدأ و ما به مالت تردید باقی ماندیم، آیا اصل و قاعده ای داریم که با تکیه بر آن یک طرف را ثابت کنیم؟ و بر فرض که نداشته باشیم آیا اصل عملی که وظیفه شاک را بیان می کند در این جا داریم.

مضرت آفوند رممه الله می فرمایند:

ممکن است گفته شود اصل عدم لماظ فصوصیت تلبس به مبدأ اقتضا می کند که مشتقات برای اعم از متلبس و منقضی وضع شده باشند. اما در برابر این اصل می توان اصل عدم لماظ عمومیت را مطرح نمود. یعنی آیا واضح قید لماظ عمومیت در هنگام وضع را در نظر گرفته یا نه. اصل عدمی می گوید: واضح قید عمومیت را لماظ نکرده که طبیعتاً این دو اصل با یکدیگر معارض فواهند بود.

ضمن این که اصل عدم لماظ فصوصیت تلبس مبدأ نیز در تعیین موضوع له مشتق اعتبار ندارد. چون استصواب عدم لماظ فصوصیت اگر بفوایم از آن اعم بودن وضع مشتق را نتیجه بگیریم اصل مثبت فواهد بود که آن هم بی اعتبار است.

توجه: ممکن است برای بر طرف کردن شک در معنای موضوع له مشتقات به این دلیل استدلال شود که اگر بگوییم مشتق برای اعم وضع شده در واقع قائل به مشترک معنیو شونده ایم که دارای ۲ فرد است. و این اشتراک معنوی ترجیح دارد بر این که قائل به استعمال محیقی در متلبس فی المال استعمال مجازی در ما انقضی عنه المبدأ شویم. چون مشترک معنوی بر استعمال مجازی غلبه دارد و بیشتر در زبان وجود دارد.

مرموم آفوند رممه الله می فرمایند:

اولاً: مشترک معنوی غلبه ای بر مجاز ندارد. چرا که اگر نگوییم استعمالات مجازی از مشترک معنوی بیشتر است کمتر نیست.

ثانیاً: بر فرض که غلبه ای در کار باشد. این غلبه موجب ترجیح معتبر شرعی و مجتی نمی گردد.

اما مقتضای اصل عملی در موارد شک متفاوت است. لذا گاهی برائت و گاهی استصحاب جاری می شود.

مثلاً در جایی که مولی به عبدش بگوید «اکرم کل عالم» در مورد اکرام زید که قبلاً عالم بوده و الآن علمش را از دست داده دچار شک می شویم که آیا اکرامش نماییم یا خیر؟

می گوئیم: اگر انقضاء زید از مبدأ علم قبل از صدور مکم بوده است شک ما از نوع شک در اصل تکلیف و مجرای برائت فواید بود.

مثلاً زمان صدور مکم موله به وجوب اکرام عالم روز شنبه بوده و روز جمعه زید زوال مبدأ از او صورت گرفته. در این جا در اصل این که وجوب اکرام شامل زید می شود یا نه شک داریم. که طبیعتاً برائت جری می کنیم. ولی اگر زمان زوال ذات از مبدأ بعد از صدور مکم بوده، در واقع مکم شامل آن ذات شده و در زوال آن شک می کنیم که استصحاب جاری می نماییم.

- مقدمه ای برای ورود به بحث اصلی مشتق (بعد از ذکر مقدمات شش گانه)

باید توجه داشت در بحث مشتق اقوال بسیاری مطرح شده است که البته این کثرت اقوال بین متأخرین بیشتر بوجه آمده است و الا در نزد متقدمین ۲ قول بیشتر وجود نداشته و آن این که برفی قائل به حقیقت بودن مشتق در متلبس بالمبدأ فی المال بوده اند و برفی دیگر قائل به حقیقت بودن آن در اعم از متلبس فی المال و ما انقضی عنه المبدأ بوده اند. باید توجه داشت که منشأ تعدد اقوال در نزد متأخرین هم این بوده که آن ها فکر می کرده اند که معنای مشتق با اختلاف مبادی او متفاوت می شود. مثلاً مشتقی که اشتقاق آن مرفه و صنعت باشد مثل نجار و عطار در این صورت مشتق حقیقت است در متلبس و ما انقضی، و اگر مشتق فعلی باشد حقیقت است در متلبس، و در ما انقضی مجاز فواید بود. یا منشأ تعدد اقوال گاه این مطلب بوده که آن ها فکر می کرده اند مشتق با حالات مختلفی که بر او عارض می شود مختلف می شود. مثلاً مشتق گاه بطیء الزوال است. مثل اجتهاد که وقتی کسی ملکه اجتهاد برای او ایجاد شد سالیان متمادی متلبس فواید ماند. که در این صورت گفته اند مشتق برای اعم وضع شده و اگر مبدأ آن از نوع سریع الزوال باشد در این صورت مشتق حقیقت در متلبس و مجاز در ما انقضی است.

مرموم آفوند رومه الله می فرمایند: ما قبلا بیان کردیم که اختلاف مبادی تأثیری در ممل بمث که همانا تعیین موضوع له مشتق باشد ندارد. در آینده نیز در ضمن بیان قول مفتار که همانا وضع مشتق بر ما تلبس بالمبدأ است این مطلب را بیشتر توضیح خواهیم داد.

البته باید توجه داشت که این قول مطابق با متأخرین از اصحاب و نیز اشاعره از اهل سنت است و مخالف با قول مفتار متقدمین از اصحاب و معتزله از اهل سنت.

اما ادله قول مفتار:

۱- تبادر: در مشتق وقتی در مال نسبت دادن مبدئی به ذاتی هستیم و مثلاً می گوییم زید ضارب و شنونده با شنیدن این عبارت این معنی به ذهن او پیش می گیرد که زید در مال زدن است، این انسباق معنی به ذهن یکی از دلیل هایی است که بگوییم معنی محیقی این اسناد همین اسناد به متلبس است.

۲- صمت سلب: از کسی که در گذشته به مبدئی متلبس بوده و الآن به آن مبدأ متلبس نیست می توان مشتق را سلب کرد. مثلاً به کسی که در گذشته عالم بوده و الآن علم ندارد می توانیم بگوییم فلانی عالم نیست. هم چنان که نسبت به کسی که در آینده متلبس به مبدئی خواهد شود می توانیم امروز بگوییم متصف به مشتق نیست.

شاهد بر صمت سلب مشتق از کسی که در گذشته متلبس به مبدأ بوده است این است که الآن می توانیم عنوان دیگری را که به مسب فهم عرفی ضد عنوان سابق است بر او ممل نماییم.

مثلاً اگر کسی که یک ساعت پیش ایستاده بود اما الآن نشسته است می توانیم بگوییم فلانی قاعد است. در مالی که در گذشته متصف به قائم بوده است.

از این که در این مال انقضاء می توانیم عنوان ضد عنوان قبلی را بر ذات ممل کنیم مشفص می شود که عنوان قبلی بر آن ذات صادق نخواهد بود.

توجه: مرموم آفوند رومه الله می فرمایند:

آن چه که به عنوان شاهد بر صمت سلب ما در این جا عنوان کردیم عده ای به عنوان دلیل مستقل ذکر نموده و بدین گونه تقریب کرده اند. عناوینی مثل قیام و قعود با یکدیگر تضاد دارند. اوصافی هم که از این مبادی

مشتق می شوند یعنی عنوان قائم و قاعد با ارتکاز عرفی متضاد هستند. اگر مشتق برای اعم از متلبس و منقضی وضعی شده باشد نباید مثل قائم و قاعد با یکدیگر متضاد باشند. زیرا بر اساس این دیدگاه منافاتی ندارد که کسی که الآن متلبس به قعود است قائم هم بر او صادق باشد. (یعنی هر دو صدق و ممل به صورت حقیقی باشند.) در حالی که عرفاً چنین ممل و نسبتی به صورت حقیقی صورت نمی گیرد. پس مشتق وضع برای اعم نشده است.

فلاصه این که چون در ارتکاز عرفی بین مشتقاتی که از مبادی متضاد گرفته شده باشد تضاد وجود دارد و نمی شود که هر دو حقیقتاً بر یک ذات صدق نمایند (چون لازمه وضع مشتق برای اعم چنین چیزی است.) پس مشتق برای اعم از متلبس و منقضی وضع نشده است.

اشکال:

۱- مرموم رشتی: شما می گوئید موضوع له مشتقات مشروط به تلبس به مبدأ در الآن است. طبیعی است که در این صورت بین قائم و قاعد تضاد بوجود می آید. یعنی چون ذات قاعد متلبس به قیام نیست، بین آن ذات متلبس به قعود و قیام تضاد ایجاد می شود. اما اگر موضوع له مشتقات را مشروط به تلبس ندانیم بین این صفات تضادی وجود ندارد. یعنی بر ذات متلبس به قعود، قعود صدق می نماید همان طور که قیام صدق می نماید. یعنی در استدلال تضادی فقط مدعی تکرار می شود. مرموم آفوند رهمه الله می فرماید: ما می گوئیم چون عرف بیناین عناوین تضاد می بیند نتیجه می گیریم برای اعم وضع نشده است و آن ارتکاز دلیل بر معنی موضوع له است. در حقیقت ما به ارتکاز عرفی استدلال کردیم و وضع برای متلبس را نتیجه گرفتیم.

۲- ممکن است این ارتکاز مستند به کثرت استعمال باشد. یعنی چون استعمال مشتق در متلبس به مبدأ زیاد است موجب به وجود آمدن این ذهنیت در عرف شود که با شنیدن لفظ مشتق، متلبس به ذهن آن ها بیاید و بعد عناوینی مثل قاعد و قاعد را متضاد ببیند. پس این انسباق به خاطر کثرت استعمال است. (در حالی که گفتیم منشأ تبادر باید ماق لفظ بدون لماظ هیچ قرینه ای باشد.) لذا ارتکاز چنین معنایی دال بر معنی موضوع له آن نیست.

پاسخ: استعمال مشتق در ما انقضی عنه هم زیاد است و چه بسا ممکن است بیشتر از استعمال مشتق در متلبس هم باشد.

پس استعمال مشتق در فصوص متلبس بیشتر نیست یا بگویید این ذهنیت عرفی (ارتکاز) به سبب کثرت استعمال در فصوص متلبس پدید آمده است.

۳- با توجه به این که مشتق برای فصوص متلبس وضع شده اگر استعمال آن در منقضی فراوان باشد باید ملزم شوید که اکثر استعمالات مشتق مجازی است.

در حالی که این مطلب با حکمت وضع سازگاری ندارد. زیرا وضع لفظ برای یک معنی برای تفهیم آن معنی توسط لفظ صورت می گیرد. اگر لفظی اکثراً در غیر معنی موضوع له به کار گرفته شود و برای تفهیم معنای دیگری مورد استفاده باشد سزاوار است از همان ابتداء برای همای معنای دیگر وضع شود.

ضمناً اگر کسی در دفاع از این کثرت استعمال به صورت مجازی بگوید: چه مانعی دارد که استعمال مجازی بیش از حقیقی باشد. چنان چه در علم بیان هم می خوانیم که اکثر محاورات و گفت و گو ها استعمال مجازی هستند. لذا کثرت استعمال مشتق در معنای مجازی هم اشکالی ندارد.

در پاسخ ما خواهیم گفت: اولاً ما قبول نداریم که اکثر محاورات استعمالشان استعمال مجازی است. ثانیاً (بر فرض پذیرش این که اکثر محاورات استعمالشان مجازی است) منظور این مرف آن است که معنای مجازی با توجه به اعتبارات و علاقه ها مختلف مجازی که در کلمه ممکن است لحاظ شود (مثل اعتبار مشابهت، جزء و کل، سببیت و مسببیت) نسبت به معنای حقیقی بیشترند.

البته گاهی هم اتفاق می افتد که به خاطر نیاز استعمالی به مجاز لفظ در معنای مجازی استعمال زیادی پیدا می کند که البته این امر تصادفی با آن چه شما می فرمایید که در مشتق دائماً فرد انقضایی استعمالش کثیر است و ربطی به امتیاج به آن معنی مجازی ندارد متفاوت است که البته دومی قابل پذیرش و اولی بعید خلاف حکمت وضع است.

فافهم: شاید منظور ما هم همین معنی دوم باشد. شما از کجا ممل بر معنی اول می نمایید.

پاسخ آخوند (ممه الله به اشکال (این که فراونی استعمال در ما انقضی و مجاز با حکمت وضع سازگار نیست.)

اولاً: بعدی ندارد که استعمال مجازی کثیر باشد وقتی ادله گذشته ما (تبادر و صمت سلب) محیقت بودن مشتق در متلبس را ثابت کرد. در غیر آن مورد ملتزم مجازیت می شویم. متی اگر این مجازیت با کثرت استعمال هم همراه باشد.

(مگر ما در مجازات مشهور یا مجاز راجع نداریم؟ فعل امر در روایات ما کثیراً در معنی استمباب به کار رفته است چه اشکالی دارد.)

در واقع باید بگوییم صرف بعید شمردن ما مطلب را نمی تواند در مقابل ادله بیان شده از طرف ما مقاوت نماید.

ثانیاً: چه کسی می گوید استعمال مشتق در ما انقضی باید متما مجازی باشد؟ یا به عبارتی بین استعمال مشتق در ما انقضی و مجازی بودن استعمال تلازمی نیست.

چون ممکن است استعمال به لماظ مال تلبس باشد. لذا استعمال در ما انقضی محیقی خواهد بود نه مجازی. (چنان چه قبلاً بیان نمودیم.)

مثلاً عبارت جاء الضارب را می توان ۲ جور معنی کرد. (در مورد فردی که ضرب را قبل از آمدن مرتکب شده)

۱- با لماظ مال تلبس یعنی جاء الذی کان ضارباً قبل مجیئه. که این استعمال محیقی خواهد بود.

۲- با لماظ مال اسناد یعنی جاء الذی کان ضارباً مین مجیئه این استعمال مجازی خواهد بود.

با لماظ این احتمال اول می توانیم انقضی عنه المبدأ را به صورت محیقی لماظ کنیم.

بله اگر مشتق برای اعم وضع شده باشد استعمال آن در ما انقضی هم به لماظ مال اسناد و مال تلبس محیقت است. ولی اگر برای فصوص متلبس وضع شده باشد استعمال آن همان طور که در مثال بیان شد فقط با لماظ مال تلبس محیقت است.

فلاصه: ممکن است مشتق در ما انقضی استعمال کثیر داشته باشد و آن استعمال محیقت هم باشد.

جمع بندی پایانی:

کثرت استعمال مشتق در ما انقضی جلوی انصرافی که مستشکل ادعا کرد را می گیرد. چون ادعا شده بود کثرت استعمال در متلبس موجب انصراف معنی به متلبس شده که در نتیجه این انصراف نشان دهنده وضع برای متلبس نخواهد بود.

(ضمن این که بیان گردید که این کثرت استعمال، کثرت در غیر ما وضع له (معنای مجازی) هم نیست که البته این عدم لفاظ کثرت در غیر ما وضع له بر طبق ۲ مبنا قابل توجیه است.)

مبنای اول این که بگوییم مشتق وضع برای یک معنی اعمی شده است و متلبس و ما انقضی ۲ فرد از افراد این معنی عامی باشند. که در این صورت استعمال کثیر در ما انقضی استعمال در یک فرد خواهد بود و طبیعتاً در این حالت وجهی برای لفاظ معنی مجازی وجود نخواهد داشت. (البته ما که قائل به چنین مبنایی که مشتق را وضع برای معنی عام بدانیم نیستیم.)

مبنای دوم: این که مشتق را محیقت در متلبس بدانیم و مجاز در ما انقضی. ولی ممکن است در ما انقضی با لفاظ مال تلبس گذشته استعمال محیقی هم داشته باشد. یعنی در حالت استعمال ما انقضی لفظ هم حالت مجازی ممکن است مراد باشد. (با لفاظ اسناد) و هم حالت محیقی (لفاظ مال تلبس) طبیعی است در این حالت که معنای مراد از ما انقضی برایمان روشن نیست به سراغ اصول عملیه برویم و بگوییم «اذا دار الامر بین المقیقه و المجاز فأولی المقیقه» یعنی معنی مورد نظر در ما انقضی معنی بدون لفاظ علاقه یعنی معنی متلبس بالمبدأ است.

در نتیجه: استعمال در ما انقضی به گونه محیقت (لفاظ زمان تلبس خواهد بود) البته باید توجه داشت این استعمال محیقی در ظرف ما انقضی با استعمال مجازی در ظرف ما انقضی متفاوت خواهد بود.

اشکال بر استدلال به صمت سلب:

اگر مرادتان از صمت سلب، صمت سلب مطلق باشد (در ما انقضی و متلبس) این مطلب در استعمال مشتق در ما انقضی واقعی نیست و کذب است. و اگر صمت سلب مقید باشد، یعنی این فرد عالم نیست الآن که

این صمت سلب مقید علامت مجاز نیست و آن چه علامت مجاز است صمت سلب مطلق (در همه حالات یعنی ما انقضی و متلبس) است و الا اگر بنابر سلب مقید باشد می‌گوییم «زید لیس بعالم» و منظورمان نفی اعلی مراتب علم از زید باشد یعنی زید لیس بعالم جامع ولی این نفی مقید نشانه مجازیت نیست.

مرموم آفوند می‌فرماید:

این که شمای مستشکل می‌گویید صمت سلب مقید علامت مجاز بودن نیست، اگر منظورتان صمت سلبی است که در آن مَمْمُول (مسلوب) مقید باشد مثلاً در مثال زید لیس بضارب منظور زید لیس بضارب بالضرب الفعلی باشد که در این صورت صمت سلب مقید دلیل بر مجاز بودن استعمال مشتق در ما انقضی نمی‌شود. چون سلب مقید دلیل بر سلب مطلق نیست. مثل این که بگوییم هذا الموجود لیس بمیوان الناطق معنی این سلب این نیست که بگوییم هذا الموجود لیس بمیوان.

چنین سلبی دلیل بر استعمال مشتق به صورت مجازی در ما انقضی نیست. یعنی لازمه این که می‌گویی زید الآن ضار است این نیست که بتوانیم بگوییم زید لیس بضارب.

این صمت سلب گرچه علامت مجازیت نیست، یعنی نشانه سلب مطلق نیست ولی ما نیز آن را قصد نکرده ایم. و اگر منظورتان از تقييد صمت سلب، مقید نمودن سلب است در این صورت صمت سل مقید علامت مجازیت است.

مثلاً در قضیه زید لیس بضارب این گونه مقید شود که زید لیس فی مال الانقضاء بضارب. در این جا صمت سلب مقید علامت مجازیت است. چون اگر استعمال مشتق حقیقت در اعم ما تلبس و ما انقضی بود، چنین قضیه سالبه ای صمت نداشت و در واقع این سلب به سلب مورد بعدی بازگشت می‌کند.

و اگر منظورتان از تقييد، تقييد ذات باشد، مثلاً در قضیه زید لیس بضارب منظور زید المنقضى عنه الضرب لیس بضارب باشد در این جا صمت سلب نشانه مجازیت است.

چون اگر ضارب برای اعم وضع شده باشد باید ذاتی که مبدأ از آن منقضی شده هم قابلیت سلب نداشته باشد. و اصلاً محل بحث ما همین است.

توضیح بیشتر: در مورد اشکال مستشکل به حقیقت ها و به مجاز های در کلمه و اسناد زید دقت کنید.

المیوان المفترس اسد

الرجل الشجاع لیس بأسد

زید المتلبس بالضرب ضارب

زید المنقضی عنه الضرب لیس ضاربا

در همه مثال های فوق موضوع تغییر می کند یا مقید می شود. ولی معمول مطلق است. لذا سلب مطلق نشانه مجازیت است. نه این گونه که شما می گوئید زید لیس ضاربا الآن و معمول مقید را از موضوع سلب می نمایید که این گونه سلب معمول مقید نشانه مجازیت نخواهد بود و