

تقریر اصول- جلسه 93- چهارشنبه- 18 فرودین 95- اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم  
اجمعين.

چهارشنبه ۹۵/۱/۱۸

الامر الثالث عشر (مشتق)

قبل از ورود به بحث اموری را بیان می کنیم:

امر اول (مراد از مشتق در علم اصول)

آیا مراد از مشتق، همانی است که در ادبیات گفته اند یا غیر از آن است و اگر غیر از آن است نسبت به هم، کدام یک از نسب اربعه را دارا هستند؟

مرحوم آخوند می فرماید: «مشتق اصولی غیر از مشتق در ادبیات است و نسبت بین این دو، عام و خاص من وجه است» که وجه آن از آنچه در ادامه می آید واضح خواهد شد.

مراد از مشتق در کلام آخوند: مراد از مشتق عناوینی است که بر ذات حمل می شود به لحاظ تلبس آن ذات به یک وصف و حالتی و آن حالت باید جزء ذاتیات آن ذات نباشد نه مثل حمل انسان بر انسان یا حیوان و نطق بر انسان.

بنابراین مشتق دو ویژگی دارد:

۱- عنوانی باشد که از ذات انتزاع می شود و یا بر آن حمل می شود به لحاظ اتصاف ذات به یک حالت و وصف و مبدئی.

۲- آن حالت و آن صفتی که مصحح حمل و انتزاع است باید نسبت به ذات، عرض مفارق باشد و ذات گاهی به آن متصف شود و گاهی متصف نشود.

بنابراین اگر مشتق (به لحاظ ادبی) حمل بر ذات نشود مثل فعل یا مصدر مزید از محل بحث خارج است و نیز اگر حمل بر ذات شود ولی قابل انفکاک از ذات نیست مانند ناطق که هیچ گاه از انسان جدا نمی شود از محل بحث خارج است زیرا فرض در این بحث در این است که اگر وصفی از ذات منقطع شد، آیا آن ذات هنوز متصف به وصف هست یا نه؟

صور مفروض در این بحث (تصویر محل نزاع):

- ۱- ذات، متلبس به مبدأ باشد بالفعل: در این صورت حمل مشتق بر ذات حقیقی است عند الكل.
- ۲- تلبس به مبدأ و حمل وصف اشتقاقی بر ذات، به لحاظ تلبس ذات به مبدأ در آینده باشد: در این صورت حمل مشتق بر ذات، در نزد همه مجاز است.
- ۳- ذاتی متلبس به مبدأ بوده و فی الحال مبدأ از ذات، زائل و منقضی شده است: در این صورت اختلاف است که آیا اطلاق و حمل وصف اشتقاقی در حالت انقضاء علی وجه الحقیقه است یا مجاز؟ یا به تعبیر دیگر آیا مشتق وضع شده برای خصوص متلبس به مبدأ یا حقیقت است در متلبس و ما انقضی عند المبدأ.

شمول مشتق اصولی بر برخی از مصادیق جامد ادبی

مرحوم آخوند می فرماید برخی از مصادیق جامد داخل در مشتق اصولی هستند مانند زوج و عبد. برای این که وجه این فرمایش مشخص شود ابتدا تعریف جامد و مشتق در علم ادبیات را بیان می کنیم.

#### تعریف جامد و مشتق از دیدگاه ادبیات:

جامد: لفظی است که مجموع ماده و هیئتش یک وضع بیشتر ندارد مثل زید و بکر و حر و عبد و زوج و هکذا.

مشتق: لفظی است که هر کدام از ماده و هیئتش وضع جداگانه ای دارند مانند ضارب و یضرب و کاتب و یکتب و هکذا لذا کسی تا به حال ادعا نکرده که واضع، یضرب را وضع کرده بلکه همه میگویند واضع یک بار ماده (ض ر ب) را وضع کرده و یک بار هیئت فعل ماضی را.

#### وجه شمول این بحث نسبت به بعضی از جوامد:

مرحوم آخوند دو وجه ذکر می فرماید:

وجه اول: اطلاق عنوانین باب است چرا که بحث اشتراط فعلیت تلبس به مبدأ و عدم آن، شامل جوامدی مثل عبد و حر و زوج و امثال آنها هم می شود.

وجه دوم: تصریح عده ای به شمول و عمومیت است [۱] [و نیز شاهد بر عمومیت، کلام فخر المحققین ره در ایضاح الفوائد در باب رضاع است که در این مسئله که «اگر کسی دو زوجه کبیره و یک زوجه

صغیره دارد که این دو کبیره به زوجه صغیره شیر داده اند» می فرماید: «مرضعه کبیره اولی و صغیره بالاجماع حرمت ابد پیدا می کنند در صورتی که زوج دخول به دو کبیره کرده باشد» [۲] ولی این که آیا مرضعه ثانیه حرمت ابد پیدا می کند یا خیر؟ مبتنی بر این بحث است که مشتق حقیقت است در اعم یا خصوص متلبس» که از این کلام معلوم می شود بحث مشتق اعم است و جوامدی مانند زوج و زوجه را شامل می شود.

### مطلبی فقهی

بعضی به آخوند اشکال کرده اند: که هم حرمت مرضعهی اولی محل مناقشه است و هم علی الاطلاق ادخال لازم نیست و تنها در بعضی از فروض لازم است.

اما عدم اشتراط دخول مطلقاً، به این جهت است که امکان دارد مرضعه اولی از شیر همین زوج (شیری که حین تولد فرزند زوج به وجود آمده باشد) به صغیره شیر دهد بدون این که زوج به او دخول کرده باشد چون ممکن است زوجه حامل شود از طریق جذب منی زوج بدون این که دخولی صورت گرفته باشد بنابراین بعد از تکمیل رضاع، صغیره بنت زوج شده و حرمت ابد پیدا می کند. بله اگر این شیر از زوج سابق مرضعهی اولی باشد باید دخول، توسط این زوج صورت بگیرد تا صغیره، ربیبه ی این زوج شود و حرمت ابد پیدا کند.

اما جریان نزاع مشتق در مرضعه اولی به این جهت است که زمانی صغیره متصف به بنت یا ربیبه می شود [۳] که رضاع کامل شود و با اکمال رضاع، دیگر زوجه نیست و مرضعه اولی نیز زمانی ام این صغیره می شود که رضاع کامل شود یعنی زمانی که صغیره دیگر زوجه نیست و زوجیت از او منقضی شده بنابراین اطلاق حقیقی ام الزوجه بر مرضعهی اولی متوقف بر این است که مشتق حقیقت در اعم باشد.

بعضی از این اشکال جواب داده اند:

درست است که عقلاً زمان اتصاف مرضعهی اولی به وصف ام، بعد از انقضاء زوجیت از صغیره است ولی عرف تسامح می کند و زمان اتصاف مرضعه اولی به وصف ام و اتصاف صغیره به زوجیت را واحد می داند بنابراین همانطور که مرحوم آخوند فرموده، مرضعهی اولی بلا اشکال حرمت ابد دارد و این حرمت مبتنی بر نزاع در این بحث نیست.

اشکال بر این جواب: تسامح عرف در مفاهیم حجت است نه در مصادیق مثلاً اگر کسی یک کیلو از نصاب زکاه (سه خروار یا دویست و هشتاد و هشت من) کم داشته باشد اگر چه عرف در این مصداق

تسامح می کند و می گوید سه خروار است ولی زکاه واجب نیست زیرا تسامح عرف در مصادیق حجت نیست. در ما نحن فیه أم الزوجه یعنی مادر کسی که زوجه است و تطبیق این مفهوم بر صغیره درست نیست زیرا در هنگام که مرضعی اولی، متصف به وصف أم می شود، صغیره، زوجه نیست.

### کلام صاحب فصول

بعضی مثل صاحب فصول گمان کرده اند که بحث مشتق، همه ی مشتقات را شامل نمی شود و مختص به اسم فاعل و مشابه آن است و اسم مفعول و اسم مکان و اسم زمان و اسم آلت و امثال آنها را شامل نمی شود.

مرحوم آخوند می فرماید آنچه موجب اشتباه صاحب فصول شده مثالهایی بوده که در کلام دیگران ذکر شده زیرا همه، مثال به اسم فاعل زده اند و حال آنکه عنوان بحث عام است و مثال، مخصّص نمی شود.

همچنین ممکن است علت این اشتباه این باشد که در مثل اسم مکان و زمان و اسم آله و برخی از اسم مفعول ها با وجود این که تلبس بالفعل به مبدأ وجود ندارد، اما استعمالشان حقیقی است مثلاً به کسی که به قتل رسیده می گویند مقتول ولو این که دیگر فعل قتل در مورد او انجام نمی شود یا به جارو و لو این که فعلاً برای جارو کردن از آن استفاده نمی شود، جارو گفته می شود.

مرحوم آخوند نسبت به این احتمال می فرماید: بحث مشتق، بحث در هیئت است نه مبدأ و اختلاف انحاء تلبس به لحاظ اختلاف در مبدأ باعث تفاوت در آنچه در این بحث مهم است نمی شود. مثلاً گاهی مبدأ، فعل است مانند ضارب که در این صورت انقضاء مبدأ به دست کشیدن از فعل است و گاهی حرفه و شغل است مثل نجار که در این صورت زمانی مبدأ از او منقضی می شود که شغلش را کنار بگذارد و یا در جارو قابلیت کنس است که زمانی مبدأ از آن منقضی می شود که این قابلیت در آن از بین برود و یا در اسم مفعول مانند مقتول اگر مبدأ ذهوق روح باشد، کسی که کشته شده، بالفعل متلبس به مبدأ است و زمانی تلبس به مبدأ از بین می رود که دوباره زنده شود. بله اگر مبدأ، ما اذحق روحه باشد بالفعل اذحاق روح نمی شود و مبدأ از او منقضی شده. بنابراین اختلاف در تلبس و مبدأ ربطی به نزاع در مشتق ندارد.

[۱] مانند میرزا حبیب الله رشتی که می فرماید: «قضیه ظاهر العنوانات و تصریح المحقق القمّی رحمه الله عموم النزاع لسائر المشتقات» بدائع الأفکار، ص: ۱۷۷

[۲] در ایضاح الفوائد می فرماید مع الدخول باحدى الكبیرتین (ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج ۳، ص: ۵۲) و لذا به مرحوم آخوند اشکال کرده اند که در این بحث دخول به مرضعه اولی کافی است.

[۳] [و یا به تعبیر بهتر، حرمت پیدا می کند (زیرا حرمت متوقف بر صدق این عناوین نیست و بنت زوجه مدخول بها اگر چه زوجه از زوج جدا شده باشد به سبب طلاق یا غیر آن و بنت، بعد از جدایی به دنیا آمده باشد یا بنت شده باشد، بر زوج حرام است.

تقریر اصول- جلسه ۹۴-شنبه-۲۱ فرودین ۹۵-اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم اجمعين.

شنبه ۹۵/۱/۲۱

امر ثانی (جریان نزاع در متصرّمات)

بیان شد که تمام مشتقات محل بحث اند ولو این که این مشتق، جامد ادبی باشد مع ذلک در بعضی از مشتقات اشکال به وجود آمده است:

در اسم زمان و هر آنچه که متصرّم الوجود است، با زوال مبدأ، ذات نیز از بین می رود بنابراین این امور، خارج از محل نزاع هستند. مثلاً نسبت به مقتل سید الشهداء علیه السلام، لحظه شهادت سید الشهداء علیه السلام در روز عاشورا گذشته و ذات زمان عوض شده. یا مثلاً اگر حرکتی سریع بوده و حال آهسته شده، نمی توان در صورتیکه مشتق حقیقت در اعم از متلبس باشد، گفت «هذه الحركة سريعة» زیرا حرکت سابق دیگر وجود ندارد و یا اگر خون حیض، سیاه بوده و این سیاهی از بین رفته بنابر این که مشتق حقیقت در اعم از متلبس باشد نمی توان گفت «هذا الدم الاسود...» چون آن دمی که اسود بود از بین رفته است.

از این اشکال جوابهایی داده شده است.

## جواب مرحوم آخوند

جواب نقضی: واجب الوجود در خارج یک مصداق بیشتر ندارد اما در عین حال اختلاف شده که آیا «الله» اسم است برای واجب الوجود که مفهوم عامی است و یا علم است برای ذات خداوند سبحان. جواب حلّی: اگر لفظی برای مفهومی وضع شود که خارجاً یک مصداق بیشتر ندارد، منافات با این ندارد که بحث شود و نزاع واقع گردد در این که آیا آن مفهوم، مفهوم خاص و جزئی است و یا این که مفهوم عام و کلی است زیرا ممکن است لفظی برای مفهوم عامی وضع شود که تنها یک مصداق دارد مثل واجب الوجود و یا حتی ممکن است برای مفهوم عامی وضع شود که محال است حتی یک مصداق داشته باشد مثل شریک الباری [1].

بنابراین در مورد اسم زمان مانند «مقتل» می‌گوییم نزاع در این است که آیا مقتل اسم است برای خصوص زمانی که در آن قتل واقع شده و یا اعم است از آن زمان و زمانی که قتل در آن منقضی شده اگر چه مفهوم عام مقتل مصداق دومی در خارج ندارد.

## اشکال بر جواب مرحوم آخوند

نسبت به فرمایشات محقق خراسانی به نظر می‌رسد که دو شبهه وجود دارد، یکی نسبت به جواب حلّی و دیگری نسبت به جواب نقضی.

اما شبهه بر جواب حلّی: اگر کسی اشکال در اسم زمان را چنین مطرح کند که «نزاع در این است که اسم زمان وضع شده برای خصوص متلبس یا اعم از آن و ما انقضی عنه المبدأ، امکان ندارد و عقلاً محال است»؛ در این صورت جواب مرحوم آخوند درست است.

اما اگر کسی چنین اشکال کند که «وضع اسم زمان برای اعم از متلبس و ما انقضی عند المبدأ لغو است و از عاقل صادر نمی‌شود»؛ جواب مرحوم آخوند در ردّ این اشکال ناقص است.

ان قلت: وضع برای اعم مؤونه زائده نمی‌خواهد و لذا چنین وضعی عقلانی است.

قلت: درست است ولی از آنجا که غرض از وضع تفهیم و تفهم است، عقلاً برای جایی که اصلاً به آن احتیاج ندارند لفظ وضع نمی‌کنند.

اما شبهه بر جواب نقضی: درست است که واجب الوجود، یک مصداق حقیقی بیشتر ندارد و لکن در طول تاریخ مصادیق موهوم برای آن در نظر گرفته می‌شده و همه قائل به وحدت واجب الوجود نبوده‌اند لذا وضع این لفظ عقلانی است.

## جواب مرحوم آقای خوئی

جواب دومی که مرحوم آقای خوئی و بعضی دیگر داده اند این است که اگر «مقتل» (هیئت مفعول) وضع شده بود برای خصوص اسم زمان اشکال وارد بود ولی «مقتل» اسم جامع برای مکان و زمان است یعنی به وضع واحد وضع شده برای معنای واحد کلی (ظرف وقوع فعل در خارج) و اگر چنین است که در هر دو استعمال می شود، انحصار اسم زمان به یک فرد، خللی در وقوع نزاع نسبت به وضع این هیئت وارد نمی کند زیرا چنانچه گذشت بحث در مشتق، بحث از هیئت است و اختلاف انحاء تلّبسات حسب اختلاف مبادی باعث تفاوت در محل نزاع نمی شود و همین مقدار که اگر ذات، مکان باشد، بقائش ممکن است کافی است. کما این که اگر می گوئیم لفظ اولاد، جمع مکسری است که وضع شده برای پسر و دختر، اگر بر فرض در عالم یک مصداق بیشتر از پسر وجود نداشته باشد، باز وضع لفظ اولاد برای این معنا درست است.

## بررسی این جواب

این جواب، جواب درستی است و لکن ظاهراً اسم زمان و اسم مکان، دو صیغه هستند و موضوع له متعدد دارند اگر چه وزنشان یکی است کما این که بر این وزن، مصدر میمی را نیز داریم.

## جواب محقق عراقی

درست است که زمان بالدقه العقلیه متصرم و وجودات متعدده متعاقبه است ولی چون که زمان، متصل است، بالتسامح العرفی واحد است و همین وحدت عرفی در بحث مشتق کافی است [۱.۲].

## اشکال محقق اصفهانی

اگر زمان متصل است و بالتسامح العرفی یکی است باید بتوان به تمام روزها و ساعات پس از آن گفت «مقتل امام الحسین علیه السلام» پس چرا تنها تا شامگاه عاشورا را مقتل الحسین علیه السلام می دانید؟

## جواب این اشکال

بعضی چنین جواب داده اند که در نظر عرف بعد از اتمام روز و فرا رسیدن شب، زمان عوض شده و به همین جهت است که امشب و فردا را وجود دیگری از زمان می دانند.

## اشکال محقق ایروانی بر کلام محقق عراقی

اولا اگر عرف تسامح می کند و آن روز را زمان را واحد می داند باید به ساعات قبل از وقوع آن مصیبت عظمی که در آن روز واقع است نیز بگوییم «مقتل الحسین علیه السلام» و این بدین معناست که بگوییم مشتق اعم است از متلبس و ما انقضی عنه المبدأ و ما سیتلبس بالمبدأ.

ثانیا تسامح عرف در مفاهیم حجت است نه در مصداق به همین جهت اگر پسری صبح فردا پانزده سالش تمام می شود بر او نماز مغرب و عشاء واجب نیست اگر چه امشب نیز به او می گویند پسر پانزده ساله.

این اشکالات محقق ایروانی به نظر ما نیز وارد است. علاوه بر این اشکالات به نظر می آید در کلام محقق عراقی محل نزاع گم شده است زیرا به فرض که این جواب درست باشد تنها در مورد روز عاشورای سال شصت و یک هجری درست است ولی نسبت به عاشوراهایی که سالهای بعد می آیند و به آنها نیز مقتل الحسین علیه السلام گفته می شود این کلام جاری نیست زیرا اتصالی بین این عاشوراها وجود ندارد.

### نظر مختار در اسم زمان

به نظر ما در اسم زمان این نزاع که آیا وضع شده در خصوص متلبس یا اعم از آن و ما انقضی معنا دارد و این نزاع کاملا واضح است و حتی احتیاج به تأمل ندارد زیرا این که در همه مشتقات باید بعد از انقضاء مبدأ، ذات باقی باشد دلیل و برهان عقلی ندارد و لذا ما باید ببینیم در چه مواردی ثمره و غرض از این بحث، مترتب است و از آنجا که غرض از این بحث در اسم زمان نیز موجود است، امکان نزاع در آن نیز موجود است.

[۱] به نظر می رسد بهتر بود به جای واجب الوجود یا شریک الباری مثال به إله و غول زده شود زیرا چنانچه گذشت مرحوم آخوند فرمود مرکبات وضع شخصی جداگانه ای از وضع مفرداتشان ندارند.

[۲] [نهایه الأفكار، ج ۱، ص: ۱۲۹]



تقریر اصول-یکشنبه: 95/1/22-سیداحمداحمدی

یکشنبه: 95/1/22:

### الامرالثالث:

میشود گفت که این امر تکرار است. بعضی از مطالب تکرار مباحث حروف و بعضی دیگر تکرار مقدمات قبل. در این امر سه مطلب را متعرض میشود:

### مطلب اولی:

افعال و مصادر از محل نزاع خارجند.

دلیل:

در امر اول گذشت، مشتقی که در اصول از آن بحث میشود دو خصوصیت دارد. در خصوصیت اول بیان شد که مشتق عنوانیست که بر ذات حمل میشود یا از ذات انتزاع میشود بلحاظ اتصاف ذات به یک صفت، مبدء و یا حالتی باشد، بنابراین مصادر مزید فیه خارج است چراکه اینها فقط دلالت بر نفس حدث میکنند. این مصادر دلالت میکنند بر نفس مبدء، نه اینکه دلالت بر ذات متلبس به مبدء کند. افعال هم همینطور است چراکه فعل دلالت بر قیام مبدء به ذات میکند. حال این قیام یا صدوری یا حلولی است لذا این دلالت نمیکند بر ذاتی که متصف به مبدء میشود بلکه دلالت میکنند بر نفس قیام مبدء به ذات. سوال: چرا مرحوم آخوندچرا مصادر مزید فیه و افعال را بیان فرمود ولی مصادر مجرد را ذکر نکرد؟ جواب: بعضی میگویند مصادر مجرد جامداست و اصلاً مشتق نحوی نیست تا توهم شمول نزاع در آن بشود. حال اگر کسی گفت مصدر مجرد مشتق است کما اینکه مرحوم ایروانی نسبت میدهد که صاحب کفایه مصادر مجرد را مشتق میداندهمان کلامی که در مصادر مزید بیان شده در آنها هم جریان دارد. استاد:

در ادبیان بحثی است که اصل، مصدر است یا فعل ماضی؟ اگر طبق فرمایش مرحوم ایروانی، مرحوم آخوند مصدر مجرد را به همراه فعل ماضی مشتق میداند پس اساس اشتقاق چیست؟

### مطلب دوم:

آخوند:

اقتران به احدی از منة الثلاثة داخل معنی فعل نیست بنابراین فعل مرکب از دو جزء نیست. در اینجا دو مدعی صورت گرفت:

مدعی اول: فعل دلالت بر زمان نمیکند در حالیکه همه نحویون این را بیان میکنند.

مدعی دوم: اگر اینطور باشد فرق بین ماضی و مضارع در چیست؟

## امامدعی اول:

فعل دلالتش بر زمان بدلاله الاطلاقیه است، آن هم نسبت به زمان نسبت و اسناد. بدینصورت که وقتی میگوییم «ضرب زید» از این زمان ماضی فهمیده میشود ولی زمان ماضی داخل مدلول وضعیه ضرب نیست بلکه بدلالت اطلاقیه است.

سوال: چرا دلالت فعل بر زمان بدلالت وضعی نیست؟

### \*دلیل اول:

امر، فعل است و لکن دلالت بر زمان نمیکند.

ان قلت: فعل امر در حال است

قلت: در فعل امری مانند «ضرب» دو کار در او نهفته است:

اول: نفس انشاء و طلب.

دوم: طلب ضرب از زید.

انشائی که در حال واقع شده است ربطی به فعل امر (ضرب) ندارد چرا که «ضرب» فعل زمانی است و موجود زمانی افعالش در زمان واقع میشود و محال است که موجود زمانی فعلش در زمان نباشد.

وان شئت قلت:

«ضرب» یعنی انشاء طلب و ایجاد امر از امر در حال واقع شده است و ربطی به فعل امر ندارد بلکه از باب دلالت عقلی است چرا که فعلی از افعال انسان است و باید در زمان واقع شود.

ان قلت:

طلب الضرب یعنی طلب کردن ضرب در حال و بدینصورت زمان حال داخل در فعل امر خواهد بود.

قلت:

جواب اول:

مقدمه:

یکی از مباحثی که مطرح میشود این است که امر در حال برفور یا تراخی است؟ در آنجا فرموده اند نه دلالت برفورنه تراخی میکند.

بایان این مقدمه میگوییم:

اگر طلب الضرب فی الحال باشد لازم میآید امر در حال برفور باشد و حال آنکه این مبنی را نمیپذیریم.

جواب دوم:

اگر مولایی به عبدش بگوید «اضراب غدا» مجاز نیست و حال آنکه اگر زمان داخل در موضوع له باشد باید مجاز شود.

اگر کسی بگوید امر دال بر طلب فعل در حال یا استقبال است، مانند مضارع خواهد شد که به بررسی آن خواهیم پرداخت.

**امام ماضی:**

دلالت بر صدور فعل بر زمان گذشته نمیکند.

به دو جهت:

جهت اولی:

باید گفت ماضی الزمان مجاز باشد. چرا که میگویند فعل ماضی دلالت میکند بر معنای مستقل مقترن به زمان گذشته، حال ماضی الزمان، زمان گذشته را دارا معنی مستقل ندارد.

جهت دوم:

در مواقعی که فعل را بمجردات اسناد میدهیم مثل: علم الله. در این موارد قطعاً معنی فعل ماضی زمان گذشته نخواهد بود.

**استاد:**

آخوند تعبیر به مجردات (جمع) میکند اما ما سراغ نداریم غیر خداوند متعال که فعلی به آن نسبت داده شود و در عین حال از مجردات باشد.

البته بعضی گفته اند که ملک مجرد است ولی دلیلی ارائه داده نشده است.

**\*دلیل دوم:**

مواردی هست که فعل ماضی میآید ولی مستقبل اراده شده است.

مثل اینکه رئیس اداره ای میگوید فردا معاون من میآید ولی از قبل ورق هارابه مشاور داده است. «داده است» فعل ماضی است ولی مستقبل اراده شده است.

مضارع هم همینطور است مثل اینکه میگویند دیروز فلانی را دیدم در حالی که قرآن میخواند. این مضارع است و حال آنکه در زمان گذشته است.

**\*دلیل سوم:**

اگر مضارع دلالت بر حال یا آینده بکند باید بگوییم مشترک لفظی است.

چراکه جامعی وجود ندارد. مثلاً اگر جامع زمان یا ظرف باشد اینها مفهوم اسمی است و مفهوم حرفی را نمیتوان جامع فرض کرد چراکه معانی حرفی جامع ندارند بخاطر اینکه لازمه جامع قیچی کردن طرفین است و اگر طرفین قیچی شود چیزی باقی نمیماند.

پس باید بگوییم مشترک لفظ است یعنی وضع شده برای فعلی که برای حال و همچنین برای فعلی که برای استقبال است.

**مرحوم ایروانی:**

میتوان اینچنین جامع درست کرد:

مضارع دلالت میکند بر زمانی که زمان ماضی نباشد.

**استاد:**

اگر اینطور گفتیم باز هم این جامع اسمی خواهد بود و حقیقت زمان ماضی و مضارع معنای حرفیست و جامعی نیست.

**وامامدعی دوم:**

حال طبق مبنی آخوند فرق بین ماضی و مضارع چیست؟

فعل ماضی:

دلالت بر خصوصیتی میکند که اون خصوصیت اگر قرینه ای در کلام نباشد بازمان ماضی منطبق میشود. و آن خصوصیت، خصوصیت تحقیق است.

یعنی فعل ماضی دلالت میکند بر تحقق صدور فعل از فاعل یا تحقق قیام مبدء به فاعل و ذات و اگر قرینه نباشد منطبق بر زمان ماضی خواهد شد.

سوال: آن قرینه چیست؟

جواب: دو قرینه میتواند وجود داشته باشد:

اول: فعل نسبت داده شود به فاعل زمانی مثل انسان. در چنین فرضی منطبق بر زمان ماضی میشود.

دوم: مقصود از زمان ماضی یعنی تحقق به نسبت به زمان اسناد.

اگر اسناد در حال باشد منطبق بر زمان ماضی میشود و اگر اسناد در استقبال باشد تحقق بر زمان ماضی منطبق نمیشود. و اگر کسی قرینه نیاورد ظاهر اسناد این است که در زمان حال است.

بعبارة فنی:

مقتضی حال متکلم این است که حال اسناد همان حال تکلم است. بلکه جایی قرینه است که حال

اسناد حال تکلم نیست.

نتیجه:

ماضی دلالت بر صدور فعل در زمان گذشته نمیکنند بلکه دلالت بر تحقق فعل از فاعل میکند. بله غالباً منطبق میشود بر زمان ماضی در جایی که دوقرینه مذکور نباشد.

### اما فعل مضارع:

دلالت بر خصوصیتی میکند که اگر قرینه ای نباشد بر حال یا آینده منطبق میشود و آن خصوصیت خصوصیت ترقیبیه است. این ترقیبیه هم غالباً عند الاطلاق اگر قرینه نباشد منطبق بر حال و استقبال میشود. آن دوقرینه این است که فاعل زمانی باشد و زمان اسناد، زمان حال و تکلم باشد.

بنابراین نقض که گفت: «رایت زیداً قبل امس یقرالقران» اشکال ندارد چرا که ما گفتیم منطبق میشود بر زمان حال و استقبال در صورتی که قرینه نباشد در حالیکه اینجا قرینه است چرا که زمان اسناد قبل «امس» است و الان نیست.

ممکن است گفته شود: يعلم الله الذین امنوا «یعلم» شامل حال و هم استقبال و هم ماضی میشود چرا که داخل ترقب، زمان نیست. مثل اینکه گفته میشود انتظار از شما این است که درس بخوانید و میگوییم انتظار شمارا برآورده کردم و در همه احوال درس میخوانم.

### مرحوم ایروانی:

نحوییون هم مقصودشان همین فرمایش مرحوم آخوند است و الانحوییون هم قبول نمیکنند که «علم الله مجاز باشد». لذا تعریف آنان شرح الاسمی است.  
تقریر اصول- سه شنبه 95/1/24- سیداحمد احمدی

سه شنبه ۹۵/۱/۲۴:

مطلب سوم (از امر ثالث):

\*مرحوم آخوند:

حال که معنی فعل واسم را توضیح دادیم معنی حرفی را هم میپردازیم اگرچه که بنحو مستوفی در مباحث قبلی پرداختیم.

نظرایشان در باب معنی حرفی این است که اسم و حرف هر دو معنی کلی دارند و فقط فرق در علقیه وضعیه است که لحاظ آلی در علقیه وضعیه نهفته شده است. و وضع آن از باب وضع عام، موضوع له عام است.

فقط سه نکته اضافه بر مطالبی که در معنی حرفی مطرح شد در اینجا بیان میفرماید:

### نکته اولی:

در معنی حرفی در سابق اشکال به اینجا برده شد که اگر لحاظ آلی داخل موضوع له و جزء مستعمل فیه باشد «سرمن البصره» قابل امثال نیست اما نسبت به اسم کلامی گفته نشده است.

ولکن در اینجا اشکال را توسعه داده، میفرماید:

اگر لحاظ داخل معنی باشد، امثال «سرمن البصره» ممکن نیست. در بحث حروف فقط از ناحیه «من» بود ولی اینجا اگر توسعه نسبت به اسماء پیدا کرده است.

### نکته دوم:

میفرماید:

منافاتی نیست بین اینکه بگوییم معنی حرفی عام یا جزئی است.

توضیح:

عام بودن معنی حرفی: یعنی موضوع له فی نفسه عام است

جزئی بودن معنی حرفی: یعنی معنی حرفی چونکه علقه وضعیه اش قید دارد (وُضِعَ لیستعمل آلیاً) بلحاظ قید علقه وضعیه میشود گفت جزئی است.

اسم هم میتوان بلحاظ اینکه «وضع لیلحظ استقلالاً» میتوان گفت جزئی است.

### نکته سوم:

میفرماید:

معنی مقید به قید ذهنی کلی عقلی است که لاموطن له الالذهن.

و کلی عقلی را برهرشی در ذهن اطلاق فرموده است.

### مرحوم ایروانی:

این اصطلاح اشتباه است. چرا که به هر چیز در ذهن نمیتوان کلی عقلی گفت.

توضیح:

کلی طبیعی: ذات کلی باغمض عین از وصف کلیت که گفته میشود در خارج موجود میشود.

کلی منطقی: نفس وصف کلیت که در ذهن است.

کلی عقلی: همان معنی کلی باقید کلیت. یعنی مجموع صفت و موصوف است و جایگاهش ذهن است.

اما تصور زید در ذهن بقید اینکه موجود در ذهن است به آن کلی گفته نمیشود اگر چه که وجود ذهنی هست.

توجیه کلام آخوند توسط استاد:

اگر ایشان به معنی حرفی اطلاق کلی عقلی کرده است فکرش مافوق نظر مرحوم ایروانی بوده است.

توضیح:

مفهوم کلی عقلی: کلی بوصف کلیت.

مصدق کلی عقلی: اگر کسی بگوید برای کلی عقلی یک مثال بزن میگوییم انسان مقید کلی در ذهن. و همچنین اگر کسی بگوید کلی منطقی مفهوم انسان که در ذهن است بوصف کلیت حرف غلطی نگفته است بلکه مصداقش است.

و وقتی که گفتیم حرف برای معنی عام وضع شده است پس کلی است منتهی معنای عامی که لوحظ آلیا که این هم در ذهن است.

ان قلت:

«ابتداء» که معنی عام است رادرست کردید ولی بوصف کلیتش کجاست؟

قلت:

چطوریکه خود کلی مصداق دارد و وصف کلیت هم مصداق دارد. مثلاً و وصف ملحوظ ذهنی مصداق کلی است.

نتیجه:

آخوند اگر میفرماید کلی عقلی است نمیخواهد بفرماید هر امر ذهنی کلی عقلی است بلکه میفرماید مصداق کلی عقلی است کما اینکه زید مصداق کلی طبیعی است.

الامر الرابع:

اجمالش در امر اول گذشت.

توهم:

نزاع در اینکه مشتق حقیقت است در اعم و یا خصوص متلبس شامل همه مشتقات نمیشود.

امثله ای که نزاع مشتق در آن جاریان ندارد:

مثال اول: نجار، هنگامی که نجاری نمیکند به او نجار گفته میشود بالاتفاق.

مثال دوم: «جارو». وقتیکه با آن کنس فعلی صورت نمیگرد باز هم به آن جارو میگویند.

مثال سوم: کسی که مجتهد است اگر مشغول فتوی دادن نباشد و اجتهاد فعلی نکند به او مجتهد میگویند.

آخوند:

بحث در هیئت است منتهی موافق میکند. گاهی ماده فعل است مثل ضارب که در اینجا وقتی میزند متلبس

میشود ولی وقتی ضربی از جانب او صورت نمیگیرد به او ضارب نمیگویند.

گاهی هم حرفه است مثل نجار. در اینجا تا وقتی که شغلش را عوض نکرده است متلبس است و زمانی که شغلش عوض شد از تلبس خارج میشود.

گاهی هم ملکه است مثل مجتهد و تاهنگامیکه ملکه را دارد متلبس است. لذا اختلاف در مبداء است.

### مرحوم ایروانی:

مبداء در جمیع مشتقات فعل است.

سوال:

اگر مبداء همیشه فعل است چطور مثلاً به جارویی که بالفعل کنس نمیکند هم جارو گفته میشود؟

جواب:

اختلاف «جارو» با «ضارب» در تلبس است نه مبداء.

توضیح:

تلبس جاروبه این معنی است که قوه و قابلیت داشته باشد. یعنی زمانی میگوییم جارو حقیقتاً متلبس است که قابلیت داشته باشد. نه اینکه قابلیت مبداء است بلکه مبداء فعل است، بنابراین تلبس به معنی قابلیت است.

نجار و مجتهد هم همینطور است. همه اینها مبداءش فعل است و اختلاف در انحاء تلبس است. جایی هست که تلبس به معنی این است که فعل از او صادر شود و جایی هم هست که فعل حرفه اش باشد. شاهد:

ناجربه کسی میگویند که الان نجاری میکند و نجار به کسی میگویند که حرفه اش است. حال اگر بگویید اختلاف ناجرو نجار در مبداء است لازمه اش این است که ماده نجر مشترک لفظی باشد و حال آنکه مواد که در ابواب مختلف، معنایش فرق نمیکند. پس فرق ناجرو نجار در ماده نیست بلکه هیئت است.

استاد:

لعل آخوند هم همین کلام را بخواهد بگوید. ایشان چون همش به این بوده است که ثابت کنند نزاع شامل همه امثله است از این نکته غافل بوده است.

مرحوم خوئی:

فرمایش ایشان تلفیقی از کلام آخوند و مرحوم ایروانی است:

اختلاف مشتقات به دو نحو ممکن است:

اول: اختلاف در مبداء باشد مثل نجار با ضارب.



دوم: در کیفیت تلبس. مثل جارو.

توضیح:

کنس وضع برای قابلیت تلبس وضع نشده است بلکه برای فعل جارو کردن وضع شده است ولی مکنسه (اسم آلت) تلبسش بلحاظ قوه و قابلیتش است چراکه زمانی «مکنسه» میگوییم که قابلیت کنس داشته باشد و این قابلیت معنی تلبس است نه مبدء.

تذکر:

ایشان کلام خود را بعنوان اشکال بر مرحوم آخوند ذکر فرموده اند بلکه می شود گفت در توضیح مرام آخوند اینچنین مبناسازی فرموده اند.

استاد:

مرحوم آخوند کلماتش طور است که نمی شود گفت مخالف ایروانی و نمی شود گفت موافق ایشان است چراکه تعابیر مختلف دارد. گاهی می فرماید اختلاف مبادی موجب اختلاف در هیئت نمی شود و گاهی هم می فرماید انحاء تلبس موجب اختلاف در هیئت نمی شود.

مرحوم نائینی:

اسم آلت و مفعول را استثناء از محل بحث استثناء فرموده است.

بررسی:

نسبت به اسم آلت:

مباحثی که مطرح شد و بیان مرحوم ایروانی و خوئی برای جواب از فرمایش ایشان کفایت میکند.

اما اسم مفعول:

مرحوم خوئی:

عجیب از مرحوم میرزا است، چرا که ضارب و مضروب متضایفین است و معنی ندارد مضروب باشد ولی ضارب نباشد. اینکه می بینید به کسی که از ضربش ساعاتی گذشته ولی کماکان به او مضروب می گویند ولی ضارب فقط حین الضرب به او ضارب می گویند بخاطر این است که در مضروب مبدء را «وقع علیه الضرب» می گیرند و اگر اینجامبدء را اینطور گرفتید در ضارب هم باید بگویید: «صدر علیه الضرب».

وان شئت قلت:

اشکال شما در این است که در ضارب مبدء را «صدر علیه الضرب» می گیرند و در مفعول «وقع علیه الضرب» می گیرید. یعنی در جائی دیگر مضارع فرض می کنید و حال آنکه بخاطر رابطه تضایف بین اسم فاعل و مفعول باید برای هر دو، یک صیغه (یا ماضی یا مضارع) در نظر بگیرید.

استاد:

توجیه فرمایش مرحوم نائینی:

اسم مفعول استعمال غالبش «وقع» است نه «یقع علیه الضرب» ولی اسم فاعل استعمال غالب آن «یصدر منه الضرب» است.

واین اختلاف غلیه استعمال موجب شده است که مرحوم نائینی تصور کند اسم مفعول از محل نزاع خارج است.

نظیر این خلط در بحث طلب و اراده است. در آنجا طلب انشائی را با اراده حقیقی سنجیده اند و بعد گفته اند باهم فرق میکند. پرواضح است که این دو باهم فرق میکند چرا که اگر میگوییم طلب عین اراده است یعنی طلب حقیقی عین اراده حقیقی است و طلب انشائی عین اراده انشائی است. شاید مرحوم نائینی هم همین خلط برایشان رخ داده است.

تقریر اصول- چهارشنبه 95/1/25- سید احمد احمدی

چهارشنبه 95/1/25:

الامر الخامس: معنی کلمه حال:

مشتق آیا حقیقت در خصوص متلبس است یا اعم از آن و منقضی عنه المبدأ؟

مراد از حال چیست؟

احتمال اول: حال تلبس:

یعنی اگر مشتق را به ذات اسناد دهیم در حال تلبس حقیقت است ولی اگر بعد از انقضاء حال تلبس اسناد دهیم، محل نزاع است که حقیقت یا مجاز است. کما اینکه اگر قبل از حال تلبس نسبت دهیم که در آینده متلبس میشود یا خیر بالاتفاق مجاز است.

احتمال دوم: حال نطق:

یعنی اگر ضارب میگوییم الان که صحبت میکنیم در زمان حال نسبت میدهیم، حقیقت میشود و اگر الان که نسبت میدهیم در حال نطق متلبس نباشد و دیروز متلبس بوده است مجاز میشود. آخوند:

مقصود حال تلبس است به چند جهت:

اول: اگر مقصود حال نطق باشد لازم میآید اسم هم مانند فعل دلالت بر زمان کند و حال آنکه اتفاق بر این است که اسم دلالت بر زمان نمیکند. مثلاً هنگامیکه میگوییم «ضارب» دلالت بر این نمیکند که الان زنده است و حال آنکه اگر مقصود حال نطق باشد باید بگوییم اسم فاعل دلالت بر زمان میکند چرا که دلالت میکند بر صدور ضرب در حال نطق و الان.

دوم: لازم میآید وقتی میگوییم «الله عالم» مجاز باشد چرا که خداوند سبحان برتر از زمان و مکان است ولی اگر حال تلبس دانستیم اسناد به خداوند سبحان صحیح است چرا که «عالم» به ذات اقدس در حال تلبس به علم، نسبت داده میشود.

سوم: اگر کسی بگوید: «زید کان ضارباً بالامس». یا «سیکون ضارباً غداً». اگر زید دیروز واقعاً زده باشد اسناد ضارب به زید حقیقت است و اگر فردا زنده باشد اسناد ضارب به زید الان که اسناد میدهیم حقیقت است.

حال اگر مراد حال نطق باشد باید «زید ضارب امس» مجاز باشد چرا که حال نطق الان است و الان او زنده نیست و دیروز زنده بوده است و حال آنکه بالاتفاق هر دو مثال حقیقت است. لذا حقیقت بودن هر دو مثال معنایش این است که اگر اسناد ضارب به ذات در حال تلبس باشد یعنی در حالی که متلبس است به او نسبت بدهیم، حقیقت خواهد شد ولو اینکه حال تلبس، حال نطق نباشد.

سوال: چرا گفته اند «زید ضارب امس» محل بحث است و «زید ضارب غداً» را مجاز دانسته اند؟  
وان شئت قلت:

اگر مقصود حال تلبس باشد نبایستی «ضارب امس» محل نزاع و «ضارب غداً» مجاز باشد  
جواب:

در «زید ضارب امس»، امس زمان نسبت نیست بلکه زمان تلبس به ضرب است و «زید ضارب غداً»، غد، زمان نسبت نیست بلکه زمان تلبس به ضرب است و زمان نسبت هنگامی است که اگر قرینه در کلام نباشد، زمان نسبت حال نطق است. یعنی هنگامیکه میگوییم «زید مجتهد است» یعنی الان اجتهاد را به او نسبت میدهیم.

«زیدضارب» یعنی اسنادضرب درحال نطق است و «امس» قیدتلبس است. یعنی زیدی که دیروزضارب بوده است امروز به اوضرب رانسبت میدهیم واین قطعاًمحل نزاع است. یازیدی که درآینده متلبس است الان به اوضارب نسبت میدهیم واین به اتفاق کل مجازاست.

پس بمالینکه زمان اسناددراین دومثال حال نطق است بخاطراطلاق وازآنطرف امس وغدزمان تلبس است، نقض واردنیست.

ان قلت:

اگرضارب دلالت برزمان نمیکندومقصودحال تلبس است پس اینکه معروف است که چنانچه اسم فاعل ومفعول به معنی حال یااستقبال است عمل میکندوفاعل ومفعول میگیرد، چیست؟

قلت:

ماگفتیم ضارب بدلاله الوضعیه الحقیقیه دلالت برحال یااستقبال نمیکندامااین منفاهاه نداردکه بالقرینه دال برحال یااستقبال کند.

وان شئت قلت:

نحویون که میگویند اگر اسم فاعل ومفعول به معنی حال یااستقبال باشد عمل میکندمکتوب نکرده اندکه حتماً باید به دلالت وضعیه باشد بنابراین میشود بالقرینه باشد. حال آن قرینه یاانصراف است (وقتی میگوییم ضارب انصراف به حال نطق دارد) یا دلالت اطلاقیه به مقدمات حکمت است. یعنی متکلم در مقام بیان است وقرینه ای هم نیاورده است پس مقصودش اسناد در زمان حال است.

اگر بالدلالت اطلاق یا به انصراف دلالت بر زمان حال یا استقبال کند خواهد کرد و ربطی به مانحن فیه ندارد.

استاد:

این کلام آخوند تمام است و اشکالی متوجه این بیان نخواهد بود.

اصول-تقریر 95/1/28-بادکوبه ای

الامر السادس:

ذهب فی الکفایه: إلی أنه لا أصل فی نفس هذه المسأله یعول علیه عند الشک فإن أصاله عدم ملاحظه خصوصیه التلبس مع معارضتها بأصاله عدم ملاحظه الأعم من التلبس والمنقضى، لا دلیل علی اعتبارها فی تعیین الموضوع له لعدم ترتب أثر شرعی علیه إلا بواسطه إثبات الظهور وهو لازم عقلی فإن الحجه هو

الظهور لا الموضوع له نعم إثبات الموضوع له يجدى للتمسك بأصالة الحقيقة وأن الموضوع له هو المعنى الظاهر عند عدم قيام القرينه على الخلاف إلا أن هذا الاصل أثر عقلائي لا شرعى .

أورد عليه المحقق الايروانى (قدس سره) بأنه لا وجه للتعارض لو قلنا بأن اسم الجنس موضوع للماهيه المهمله فإن القول بالاعم يساوق القول بالاطلاق والوضع للماهيه المهمله وهو متيقن اللحاظ فيحتاج القول بالخصوص إلى الدليل والاصل عدمه نعم لو قلنا بوضع اسم الجنس للماهيه بقيد السريان (كما هو المختار وفاقا للمتقدمين لوضوح أن الوضع للماهيه المهمله يساوق الوضع للموجه الجزئيه فيلزم عدم صدق اسم الجنس على جميع أفراده)، يستقر التعارض للزوم لحاظ الاطلاق حين الوضع كالتقييد، قال(قدس سره): إذا كانت أسماء الأجناس موضوعه للماهيات المهمله دون المرسله المطلقه كما هو مختار المصنف (قدس سره) وفاقا لسليطان العلماء لم يكن مجال لهذه المعارضه فان الماهيه اللابشرط المقسمى خاليه عن تمام الحدود) الزائده عمّا به قوام الماهيه والمسمى لا عن جميع القيود وإلا لزم صدق الرجل على المرأه والغنم لأنه اسم جنس! ولهذا فسره بقوله: بحيث لم يلحظ في جانبها سوى نفس الماهيه متيقن الاعتبار فى مدلول اللفظ و اما الخصوصيه الزائده فاعتبارها مشكوك فيه و الأصل عدمها نعم لو اخترنا ما نسب إلى المشهور فى وضع أسماء الأجناس من اعتبار حد الإرسال و السريان فى مدلولها لمت هذه المعارضه ثم ان مسلك سلطان العلماء (قدس سره) يرد عليه ما ذكرناه فى محله من ان المهمل غير قابل لأن يحكم عليه و الوضع ضرب من الحكم مضافا إلى ان الماهيه المهمله فى حكم الجزئيه و الوضع لها كالحكم عليها فكما ان الحكم عليها لا يسرى إلى جميع المصاديق كذلك الوضع لها لا يسرى إلى جميع المصاديق و لازمه عدم صحه إطلاق اللفظ الموضوع للطبيعته على جميع مصاديقها مع انه لا إشكال فى صحه إطلاق اسم الجنس على كل واحد من مصاديق معناه. اهـ [1].

وفيه أن الأعمى أيضا يحتاج إلى لحاظ قيد زائد على لحاظ أصل الماهيه وهو الجامع بين المتلبس والمنقضى فالقول بوضع المشتق للأعم لا يعنى القول بوضعه للماهيه المهمله حتى يكون المقام من قبيل الاقل والاكثر فى اللحاظ نعم لو كان النزاع فى وضع المشتق للماهيه المهمله أو لخصوص المتلبس لكان أصاله عدم لحاظ الخصوصيه بلا معارض.

هذا مع أنه لو سلم ذلك فمجرد ذلك لا يجدى لدفع التعارض إلا إذا قلنا بأن النسبه بين الإطلاق والتقييد هو التناقض أما لو قلنا بأن النسبه بينهما هو التضاد كما هو مختار السيد الخوئى(قدس سره) فأصاله عدم لحاظ الخصوصيه لا يثبت الاطلاق (لأن إثبات أحد الضدين بنفى الضد الآخر من الاصل المثبت) ولو قلنا بوضع اسم الجنس للماهيه المهمله وأن القول بالاعم يساوق القول بالوضع لهذه الماهيه والحاصل أن

رفع التعارض بيتنى أولا على القول باشتراك القولين فى لحاظ المقدار الاقل وثانيا على القول بأن النسبه بين الطلاق والتقييد هو التناقض.

والحاصل أن الصحيح هو استقرار التعارض نعم يمكن أن يقال بالنسبه إلى ما أورده (قدس سره) ثانيا من أنه مثبت بأن مجرد إمضاء الشارع المقدس هذا الاصل العقلاني المسمى بأصالة الحقيقه وأن اللفظ ظاهر فى المعنى الذى وضع له، يكفى لكون الاثر شرعيا فإثبات الظهور بنفسه حكم شرعى لا أنه واسطه عقليه لإثبات الحكم الشرعى وهو الحجيه. هذا كله فى مقتضى الاصل اللفظى.

اصول-تقرير-95/1/29-بادكوبه اى

و أما الأصل العملى فى المسأله الفقهيّه كما لو أمر بإكرام العلماء فشكّ فى وجوب إكرام من زال عنه التلبس بالعلم فإن كان الانقضاء قبل صدور الحكم فالاصل هو البرائه وإن كان بعده فقد أشار المحقق الخراسانى (قدس سره) إلى أن الاصل هو الاستصحاب فخالفه السيد الخوئى (قدس سره) بأن الحق هو جريان البراءه فى كليهما فلا مجال لا لاستصحاب الحكم ولا لاستصحاب الموضوع! أما استصحاب الحكم فلعدم جريانه فى الشبهات الحكميه مطلقا ولو سلم فلا يجرى فى الشبهات المفهوميه لعدم إحراز بقاء الموضوع لأن الموضوع هو العالم ونحن نشك فى بقاء هذا الموضوع من جهه الشك فى مفهومه فكيف نستصحب الحكم] ٢ [بل هذا هو الفرق بين الاستصحاب والقياس فإن القياس هو جزّ الحكم من موضوع إلى موضوع آخر والاستصحاب هو جزّ الحكم السابق فى اللاحق لنفس الموضوع السابق.

هذا ولكنه يرد عليه أن مجرد كون الشبهه مفهوميه لا يمنع من الاستصحاب إلا إذا كان خصوصيه التلبس بالمبدأ من القيود والحيثيات التقيديه وإلا بأن كانت من الحالات والحيثيات التعليليه التى لا يقدر ارتفاعها ببقاء الموضوع عرفا فلا مانع من إجراء الاستصحاب فى الحكم كما قال فى الكفايه ولهذا يجرى الاستصحاب فى نجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيره لأن التغير من الحالات، قال فى البحوث: المناط فى جريان الاستصحاب هو تشخيص الحيثيه المرتفعه المحتمل دخلها فى موضوع الحكم، فإن كانت حيثيه تعليليه جرى الاستصحاب سواء كانت الشبهه مفهوميه أو حكميه غير مفهوميه، وإن كانت حيثيه تقيديه لا يجرى الاستصحاب الحكمى سواء كانت الشبهه مفهوميه أو حكميه غير مفهوميه، فلا نتعل

فرقا بين الشبهه المفهوميه الحكميه و الشبهه الحكميه غير المفهوميه من هذه الناحيه]. ٣. [نعم قد ذكرنا فى محله أن تشخيص الحثيات التقيديه عن الحثيات التعليليه فى غايه الصعوبه .

أما عدم جريان استصحاب الموضوع فإن أريد بذلك استصحاب الموضوع بوصف موضوعيته فهو فى الحقيقه راجع إلى استصحاب الحكم لوضوح أن وصف الموضوعيه متأخر عن ثبوت الحكم ومنتزع عن ثبوت الحكم لشيء فدعوى أن هذا الشخص كان موضوعا يساوق دعوى أنه كان محكوما، وإن أريد بذلك استصحاب ذات الموضوع وأن هذا الشخص كان عالما والان كما كان فهو مردود؛ لأن منشأ الشك شبهه مفهوميه ولا يجرى الاستصحاب فى الشبهات المفهوميه إما لما ذكره المحقق العراقى (قدس سره) [٤] من أنه من قبيل الاستصحاب فى الفرد المردد وقد اختار عدم جريان الاستصحاب فيه والتفصيل فى محله،

وإما لما ذكره السيد الخوئى (قدس سره) من عدم الشك فى الخارج وإنما الشك فى عنوان الخارج فلا مجال للاستصحاب، قال البحوث: فى المقام أمور ثلاثه: ما هو مقطوع الارتفاع و هو التلبس بالمبدأ فإن زيدا يقطع بارتفاع تلبسه بالعلم وما هو مقطوع البقاء و هو الجامع بين المتلبس و المنقضى عنه التلبس و هو كون زيد ممتن علم وما هو مشكوك البقاء و هو مدلول كلمه عالم بما هو مدلول، فلا يدرى هل أنها تدل على مقطوع الارتفاع أو على مقطوع البقاء و إجراء الاستصحاب فى هذه الأمور متعذر، أما الاولان فواضح و أما الأمر الثالث، فقد يتوهم بأنه مجرى للاستصحاب لأنه يشك فى بقاء المدلول و ارتفاعه، فيجرى الاستصحاب فى مدلول اللفظ لكن هذا غير صحيح، لأن الشك و إن كان فيما هو مدلول اللفظ، لكن المدلول بهذا العنوان ليس موضوعا للحكم الشرعى، فإن الحكم ليس مترتبا على عنوان مدلول اللفظ بحيث لو لم يكن هناك لفظ لتعطلت الأحكام الشرعيه، بل الحكم متوقف على واقع مدلول اللفظ و ما هو بالحمل الشائع عالم، يعنى على المتلبس أو على الأعم. اهـ]. ٥]

وإما لما ذكره شيخنا الاستاذ (قدس سره) من انصراف أدله الاستصحاب عنها فإن الظاهر من أدلته هو اختصاص الاستصحاب بما إذا كان الشك فى الامور الخارجيه لا فى مفهوم اللغات كما لو شك فى انقلاب الخمر خلا أما لو شك فى مفهوم الغروب وأنه مجرد استتار القرص أو مع ذهاب الحمرة المشرقيه فحيث لا شك فى الخارج (للعلم بوقوع الاستتار وعدم ذهاب الحمرة على الفرض) وإنما الشك فى عنوان الخارج وأنه يصدق عليه الغروب أم لا فلا مجال للاستصحاب]. ٦.]

هذا ولكن المختار جريان الاستصحاب فى الشبهات المفهومييه (كما حققناه فى استصحاب الكلئ) فيقال: قد كان هذا الشخص عالما وصادقا عليه هذا العنوان والآن كما كان فيترتب عليه الحكم، فإن قلت: إن الحكم قد تعلق بالواقع والخارج لا بمدلول كلمه العالم، قلت: نعم إلا أن الحكم إنما ترتب على الواقع المعنون بعنوان العالم ونحن نشك فى بقاء هذا العنوان فيستصحب بقاءه لا لأجل إثبات معنى اللفظ حتى يقال إن الاستصحاب لا يثبت اللغات بل لأجل ترتب الحكم وهكذا نقول فى النهار والغروب فيستصحب بقاء الغروب بما له من المعنى والمصداق عند العرف ولهذا قلنا بعدم جواز التمسك بالعام فى الشبهات المفهومييه للخاص خلافا للمشهور حيث ذهبوا إلى جواز التمسك بالعام لو ورد أكرم العلماء ثم خصص ذلك بلا تكرم الفاسق من العلماء ودار الامر فى معنى الفاسق بين خصوص مرتكب الكبيره أو الاعم منه ومرتكب الصغيره بحجه أن الحكم قد تعلق بالخارج لا بعنوان الفاسق ومن المعلوم أن الشك فى الخارج دائرٌ بين الأقل والاکثر فيكون الشك فى التخصيص الزائد فيرجع إلى عموم العام كما هو الحال لو كان الخاص هو لا تكرم العالم المرتكب للكبيره ثم شك فى تخصيص مرتكب الصغيره حيث لا خلاف حينئذ فى الرجوع إلى عموم العام ولكن المختار عدم جواز ذلك كما لا يجوز فى الشبهات المصداقيه بدهاه أن الحكم وإن كان قد تعلق بالخارج إلا أن الموضوع هو الخارج المعنون بهذا العنوان فالخاص هو عنوان واحد وهو مردد بين المتبائنين لا بين الأقل والاکثر والحاصل أنه لا مانع من الاستصحاب من هذه الجبهه كما أن المختار جريان الاستصحاب أيضا فى الفرد المردد نعم لا يبعد القول بالانصراف ولعل منشأه هو أن الاستصحاب تطبيق لقاعده عقلائيه فى الامور الشرعيه وهو لا يجرى عند العقلاء فى الشبهات المفهومييه ويختص بالشك فى الامور الخارجيه أو أن الاستصحاب يورث الظن بالبقاء بحجه أن العله المحدثه هى العله المبقيه غالبا وحصول الظن يختص بالامور الخارجيه.

هذا كله على مسلك القوم وإلا فالمختار عدم جريان الاستصحاب إلا فى الطهاره والنجاسه من الشبهات الموضوعيه لظهور الالف واللام فى كلمه اليقين فى العهد لا فى الجنس والغريب ما تسالم عليه المشهور من المتأخرين من ظهوره فى الجنس مع أنهم قد اعترفوا بأن القدماء (رضوان الله تعالى عليهم أجمعين) إلى زمن الشيخ البهائى (قدس سره) لم يلتزموا بالاستصحاب إلا من باب حكم العقل وقد كانت الأخبار بمرءاهم وقد أفتوا بمضمونها فى باب الضوء ولم يكن المسأله مسأله عقليه حتى يقال بتطور العلم!

فحصل من ذلك أنه لا وجه لنفى جريان الاستصحاب بنحو المطلق فى المقام بل قد يمكن إجراء الاستصحاب فى الحكم والموضوع نعم قد يكون الاصل الجارى هو البراءه كما لو أمر بإكرام عالم على البدل فشك فى إمكان تطبيق العالم على من انتضى عنه العلم فحيث إن المورد من موارد الدوران بين



التعيين والتخيير تجرى البراءة عن التعيين كما أنه قد يتشكل العلم الاجمالي المنجز كما لو فرضنا أن المكلف ابتلى بتكليفين كما لو ورد: (أكرم عادلا) و ورد (أكرم كل عالم) فإن إجراء البراءة عن التعيين فى الاول وعن الوجوب الزائد فى الثانى يوجب الترخيص فى المخالفه القطعيه بدهه أن المشتق إن كان حقيقه فى المتلبس فلا مجال للبراءة عن التعيين وإن كان حقيقه فى الاعم فلا مجال للبراءة عن التكليف الزائد إذن فهو يعلم إجمالا بأنه إما أن لا يجوز له أن يُطبَّق خطاب أكرم عادلا على المشكوك و إما أنه يجب عليه أن يكرم المشكوك، فيحصل العلم الاجمالي ببطلان أحد الاصلين نعم لو أمكن إجراء استصحاب الوجوب فى العام الشمولى فيجرى كلا الأصلين إذ لا تعارض بينهما، لأنهما ليسا نافيين معا بل أحدهما نافى للتكليف و الآخر مثبت له فلا يحصل العلم بالمخالفه القطعيه من إجرائهما]. [٧٠]

اصول-تقرير-95/1/31-بادكوبه اى

### بيان الاقوال فى المسأله

قال فى الكفايه: فإذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم أن الأقوال فى المسأله و إن كثرت إلا أنها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مباديه) من الملكه والفعل وغيرهما) فى المعنى أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال (كما لو كان محكوما به أو محكوما عليه فقيل بالاعم فى الثانى دون الاول أو كان الذات متصفا بالوصف المضاد للمشتق كإطلاق القاعد لمن هو قائم بالفعل فيكون مجازا أما لو اتصف بما يخالفه من الصفات فيكون حقيقه فى الاعم كإطلاق الماشى لمن يأكل بالفعل)

### القول الاول: الوضع لخصوص المتلبس

قال(قدس سره) فى الكفايه: والمختار اعتبار التلبس فى الحال وفاقا لمأخرى الأصحاب و الأشاعره و خلافا لمقدميهم و المعتزله و يدل عليه تبادر خصوص المتلبس بالمبدإ فى الحال و صحه السلب مطلقا عما انقضى عنه كالتلبس به فى الاستقبال ثم استشهد على التبادر و صحه السلب بارتكاز التضاد بين القائم والقاعد كارتكاز التضاد بين مباديهما من القيام والقعود فلو كان المشتق حقيقه فى الاعم للزم صدقهما

معا فى زمان واحد على شخص واحد وهو يعنى اجتماع الضدين، لا يقال: بعد فرض القول بالاعم فهو متخالفان لا متضادان، فإنه يقال: لا ريب فى ارتكاز التضاد بينهما بما لهما من المعنى (أى مع الغض عن المعنى) وهذا الارتكاز كاشف إننا عن الوضع للمتلبس بل قد يقرر هذا وجها على حده ودعوى رجوعه إلى التبادر ممنوعه وإلا فصحة السلب بما له من المعنى المرتكز أيضا راجع إليه وقد اتفقوا على كونه علامه على حده.

ثم إنه (قدس سره) قد تعرض لما أورد على كل من العلامتين:

أما صحة السلب فقد أورد عليه بأنه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقا بأن يقال: ليس زيد بضارب الآن ولا حاله تلبسه فهو خلاف الواقع وإن أريد مقيدا بأن يقال: ليس زيد بضارب الآن أى فى حال الانقضاء، فغير مفيد لأن علامه المجاز هى صحة السلب المطلق وإلا لأمكن القول بأن الرجل قد وضع للعالم لإمكان سلب الرجل العالم عن الجاهل فهو ليس برجل أصلا! وفيه أن لنا صورتان أخريان يمكن إثبات المعنى بهما:

الاولى: إرجاع القيد إلى نفس السلب بأن يقال: ليس الآن زيد بضارب لا بالفعل ولا باعتبار ما مضى فإن سلب المقيد وإن لم يكن علامه على الحقيقة إلا أن السلب المقيد مع كون المسلوب مطلقا علامه لها بداهه أنه على القول بالاعم يلزم صدق اللفظ على جميع أفراده الثانيه: إرجاع القيد إلى المسلوب منه بأن يقال: ليس زيد الآن بضارب فيكون السلب والمسلوب كلاهما مطلقيين فصدق هذه القضية دليل على نفي القول بالاعم.

أما التبادر فأورد عليه بأنه لعل منشأ التبادر أو ارتكاز التضاد بسبب كثره الاستعمال فى المتلبس من دون الوضع له كما يتبادر غير الانسان من الحيوان بسبب الانصراف وكثره الاستعمال فى غير الانسان! أجاب عنه (قدس سره) بأنه لا يستند تبادرالخصوص إلا إلى الوضع؛ بداهه أن كثره الاستعمال إنما هو المنقضى لا فى المتلبس.

فإن قلت: على هذا يلزم أن يكون فى الغالب أو الأغلب مجازا و هذا بعيد ربما لا يلائمه حكمه الوضع وهو الاختصار والاكتفاء به عن إثبات القرائن ولا ينافى ما ذكرنا ما اشتهر من أن أكثر المحاورات مجازات فإن ذلك لو سلم فإنما هو لأجل تعدد المعانى المجازيه بالنسبه إلى المعنى الحقيقى الواحد وإلا فلو قيس المعنى الحقيقى بكل واحد من المعانى المجازيه على حده لكانت أكثر منه نعم ربما يتفق ذلك بالنسبه إلى معنى مجازى لكثره الحاجه إلى التعبير عنه كاستعمال الاسد فى الرجل الشجاع (مع كونه مجازا وقلما يستعمل فى المعنى الحقيقى ولا يوجب ذلك الوضع التعينى لأنه لا يستعمل فى الرجل الشجاع إلا بالقرينه

وكثره الاستعمال كذلك لا يوجب الوضع) لكن أين هذا اللفظ الواحد من الهيئه التي لها عرض عريض في الالفاظ؟!

قلت :أولاً: إن مجرد الاستبعاد غير ضائر بعد تماميه التبادر وصحه السلب؛ بداهه أن كثره الاستعمال لعله قد حدثت بعد الوضع بل الواضع قد يضع اللفظ لما يعلم من عدم متابعه الغير له لغرض من الاغراض كما هو الشائع في زماننا حيث كان الوالد يسمى ولده بأسماء الأئمه (صلوات الله عليهم أجمعين) وهو يعلم أن أقربائه لا يوافقون على ذلك وينادونه ببعض الأسماء الغريبه إلا أن غرضه من ذلك مجرد التسجيل في الجنسيه وإعلام المخالفه فلعل الله تبارك وتعالى يُحدث بعد ذلك شيئاً.

وثانياً: لا نسلم أن الاستعمال في المنقضى مجاز بل مقتضى أصاله الحقيقه وحكمه الوضع أن يكون الاستعمال في المنقضى بلحاظ حال التلبس فيكون معنى جاء الضارب و قد انقضى عنه الضرب، جاء الذى كان ضاربا فيكون المشتق مستعملا في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال فيكون كثره الاستعمال أيضا في المعنى الحقيقى.

إن قلت :عليهذا يرجع المستشكل ويعيد ما ادعاه من أن المنشأ لتبادر الخصوص هو كثره الاستعمال لا الوضع وقد اعترفتم بكثره الاستعمال في المتلبس بالمبدأ في الحال.

قلت :كلا بداهه أنه لا وجه لحمل الضارب على من كان ضاربا على القول بالاعم لأنه حينئذ حقيقه في المنقضى أيضا فلا دوران على قوله بين الحقيقه والمجاز حتى يتمسك بأصاله الحقيقه بل مقتضى أصاله الاطلاق و عدم تعيين الزمان هو أن يكون زمان النطق هو زمان الجرى و قد انقضى المبدأ في زمان النطق وعليه يبقى على الخصم وجه تبادر الخصوص من اللفظ مع كثره الاستعمال في المنقضى وعدم الوضع للمتلبس ولا مفرّ له من هذا الاشكال إلا بالالتزام بالوضع للمتلبس لفرض اعترافه بكثره الاستعمال في المنقضى نعم على المختار لا بدّ من هذا التوجيه والحمل دفعا لإشكال حكمه الوضع وحينئذ يكثر الاستعمال لما هو الموضوع له وهو المتلبس من دون أى محذور والحاصل أن القائل بالاعم بعد اعترافه بتبادر خصوص المتلبس لا بدّ من اعترافه بالوضع لانحصار سبب التبادر بالوضع عنده فيلزم من القول بالاعم عدمه.

هذا ويمكن الإيراد على كلامه (قدس سره) بأمور:

الايراد الاول :ما قيل من منع كثره الاستعمال في المنقضى حتى على القول بالاعم بحجه أن الجمل إما تطبيقيه أو غير تطبيقيه والاولى إما إسناديه أو حمليه ولا دليل على الاستعمال في المنقضى إلا في بعض أقسام الحمليه فأين الكثره؟ قال: إذا ورد المشتق في جمله غير تطبيقيه من الجمل الانشائية نحو: (أكرم عالما) فإن المستعمل لم يلحظ ذاتا معينه انقضى عنها المبدأ وقد أجرى عليها المشتق ليقال بأن مقتضى

الإطلاق أن زمان الجرى هو زمان النطق و زمن النطق كان بعد الانقضاء! فلا يتم الاستشهاد بها على كون الاستعمال فى المنقضى بل لعله فى خصوص المتلبس على القولين.

و أما إذا كانت الجمل تطبيقه إسناديه من قبيل (أكرمنى عالم) فمن الواضح أن مقتضى الإطلاق هو أن جرى المشتق وإسناده بلحاظ زمن صدور الإكرام عن الذات لا بلحاظ زمن النطق [١٩]. ليقال أن زمن النطق قد انقضى فيه المبدأ فيكون مستعملاً فى المنقضى فالإسناد بلحاظ زمن التلبس على القولين. وإن كانت حمليه فإن كانت الذات منعدمه حين النطق ك(الشيخ المفيد) (قدس سره) عالم) فمن الواضح أن الجرى يكون بلحاظ زمن وجود الذات لا زمن النطق لأن بلحاظ زمن النطق لا ذات أصلاً فحالتها كالجمل الإسناديه.

و أما إن كانت الذات موجوده حين النطق فمقتضى أصله الإطلاق هو كون الجرى فى زمان النطق و لكن لا نقول بأن الغالب فى زمان النطق فى هذا القسم هو انقضاء المبدأ بل غالباً ما يكون زمان النطق مقارناً مع فعله التلبس بالمبدأ و حينئذ فأين كثره الاستعمال فى المنقضى بناء على الأعم [١٩].

هذا ولعله تفصيلاً لما لخصه السيد الخوئى (قدس سره) بعبارات مختلفه من التفصيل بين القضايا الحقيقيه والقضايا الخارجيه و أنه لا يمكن الاستشهاد بالقضايا الحقيقيه للقول بالأعم لعدم تصور الانقضاء فيها وإنما يتصور الانقضاء فى القضايا الخارجيه التى يعلم فيها انطباق المشتق على من انقضى عنه المبدأ، قال (قدس سره): إن استعمال المشتق فى المنقضى بلحاظ حال الانقضاء وإن كان محتملاً فى القضايا الخارجيه فى الجمله إلا أنه فى القضايا الحقيقيه غير محتمل، فإنّ الاستعمال فيها دائماً فى المتلبس دون المنقضى، بل لا يعقل فيها حال الانقضاء [١٠].

هذا و لكنه يمكن الذبّ عن الكفايه بأن ما ذكر من تفصيل الجمل وإن لم يثبت به كثره الاستعمال فى المنقضى لكنه لا يثبت به كثره الاستعمال فى المتلبس أيضاً؛ بداهه أن الأعمى يتمسك بالإطلاق فيكون الاستعمال فى نحو: أكرم عالماً وغيره، فى الأعم فيحصل كثره الاستعمال فيه ولا وجه لدعوى أنه لا يتصور الانقضاء فى القضايا الحقيقيه، بداهه إمكان تطبيق المشتق فيها على من انقضى عنه المبدأ وسيأتى لذلك تتمه كلام إن شاء الله تعالى فى ذيل القول بالأعم وحينئذ لا يمكن للأعمى ادعاء أن منشأ تبادل الخصوص هو كثره الاستعمال فيه، لا يقال: لا ملزم له لإثبات كثره الاستعمال فى الخصوص بل مجرد احتمالها يمنع التمسك بالتبادر؛ لأننا نقول: المفروض هو التسليم بعلاميه التبادر للوضع فلو قلنا بما أشكلنا به سابقاً من أن جميع علائم الحقيقه والمجاز لا يثبت بها أكثر من الظهور للزم من ذلك تعطيل علاميه التبادر وهو خلاف مسلك الكفايه.

**الايراد الثانى:** أنه لا ملزمَ لنفى منشئيه الانصراف للتبادر فإن المهمّ للفقيه هو إثبات الظهور ولو كان سببه الانصراف فلا داعى لإثبات أن منشأه هو الوضع التعيينى كما هو ظاهر الكفايه كما لا داعى لدعوى أن الانصراف بنفسه يوجب الوضع التعيينى خلافا لما يظهر من بعض الكلمات [11] بداهه أن الانصراف لا يوجب الوضع كما فى الحيوان فإن استعماله فى الانسان أيضا حقيقه ولو سلم فلا حاجه لإثبات الوضع أصلا والحاصل أنه لا أثر عملى لكشف الموضوع له وإنما المهم إثبات الظهور فما ذكر من علامات الحقيقه والمجاز هي فى الحقيقه علامات لكشف الظهور.

**الايراد الثالث:** أن ما ذكره من أصاله الحقيقه عند دوران الامر فى مثل جاء الضارب بناء على الخصوص بين كون الاستعمال بلحاظ زمن التلبس ليكون حقيقه أو بلحاظ زمن النطق فيكون مجازا مردودٌ بما سبق منه من اختصاص هذا الاصل بما لو شكّ فى المراد الجدى لا فى كفايه الاراده لأن الاثر عند العقلاء إنما هو للمراد لا لكفايه الاراده بل لا مجال له ولو عند الشك فى المراد الاستعمالى فضلا عن كفايه الاراده الاستعماليه لعدم ترتب أثر على ذلك فإن المهم عندهم إنما هو كشف المراد الجدى وبعد إحرازه لا مجال لأصاله الحقيقه.

**الايراد الرابع:** أن أصاله الحقيقه على تقدير جريانها تتعارض مع أصاله الاطلاق فإن الظاهر من جاء الضارب هو كون الاسناد بلحاظ زمن النطق ولهذا اعترف (قدس سره) بأن القول بمجازيّه مثل (زيدٌ ضاربٌ أمس)، من جهه إرجاع القيد إلى التلبس مع كون الاسناد فعليا بمقتضى الاطلاق ولم يلتزم فيه بأصاله الحقيقه وتقييد زمن الاسناد فإنّ من المعلوم أنّ المقدم عند تعارض قرينه المجاز وقرينه الحقيقه هي الاولى والشاهد عليه إنكار المستمع عندما تقول له زيد مجتهد باعتبار تلبسه بالاجتهاد فيما مضى وهذا الانكار شاهدٌ على أنه قد أخذ بأصاله الاطلاق وظهور الاسناد فى الحال.

**ثمّ إنّ المحقق النائينى** (قدس سره) قد صرح باستحاله الوضع للأعم ثبوتا ولو قلنا بتركب المشتق من الذات والمبدأ على ما سيأتى تفصيله إن شاء الله تعالى بداهه أنه على القول ببساطه المشتق وأنه كنفس المبدأ لا يدل إلا على نفس العرض وأن الفرق بينهما إنما هو فى أخذ العرض فى المشتق لا بشرط الحمل ولذا

يحمل على الذات وفي المصدر قد أخذ بشرط لا فعلى هذا القول لا بدّ من الالتزام بالوضع للخصوص لوضوح توقف الحمل على وجود العرض و بعد انقضاء المبدأ لا شيء حتى يصحّ حمل لفظه على الذات إلا بالعنايه والمجاز أما على القول بالتركب وأن الضارب هو ذات نسب إليه الضرب فقد يتوهم الوضع لمن تلبس بالمبدأ ولو آناً فيكون قوام المشتق حينئذ بقاء الذات وهى باقيه بعد الانقضاء فيصح الحمل إلا أنه لا ريب فى بطلانه لعدم الجامع بين الذات المتلبس والمنقضى ليكون هو الموضوع له إلا إذا أخذ قيد الزمان فى مدلول المشتق بأن يوضع المشتق لمن تلبس بالضرب فى زمن الحال أو فيما مضى ولكنه خلاف الإجماع ثم تعرّض (قدس سره) بعد ذلك إلى بيان الفرق بين الجوامد والمشتقات بناء على القول ببساطتهما وحاصل كلامه أن حال الذات فى المشتقات والعناوين العرضيه حال الماده فى الجوامد والعناوين الذاتيه كالكلب فكما أن الذات خارجه عن مدلولها فكذلك الماده إلا أن المشتق وإن كان أسوأ حالاً من الجامد لأن الماده فى العنوان الذاتى وإن لم تكن دخيله فى صدقه لما يقال: من أنّ شيئه الشيء بصورته لا بمادته إلا أنها محفوظه قبل تحقق الصورة وحينه وبعد انقضاءها وصيروره الكلب ملحا وهذا بخلاف المشتق والعنوان العرضى لعدم بقاء شيء بعد انقضاء المبدء، لكن مع ذلك يصحّ إطلاق المشتق على الذات وحمله عليه بعد الانقضاء مجازاً بخلاف الجامد فإنه فيه غلط؛ لأنّ الذات فى المشتق وإن كانت خارجه عنه إلا أنها كانت معروضه وموصوفه وهذا بخلاف الجامد لأنّ الكلب ليس وصفا للماده أصلاً كما ليست مأخوذه فيه، قال السيد الخوئى (قدس سره): الماده لا تتصف بها فى حال من الأحوال مثلاً إنسانيه الانسان بصورتها النوعيه والماده المشتركه لا تتصف بالانسانيه أبداً ولا يصدق عليها عنوانها وإن كانت موجوده قبل الاتصاف وبعده وحينه ولذا لا يصحّ الاستعمال فى المنقضى وما لم يتلبس بعد حتى مجازاً، لعدم تحقق شيء من العلائق [1.1].

[1] [المحاضرات ٢٨٤/١ وقال فى فوائده الاصول: بعد القول بالبساطه و خروج الذات عن مفهوم المشتق لا محيص عن القول بوضعه لخصوص المتلبس و لا يمكن ان يكون موضوعاً للأعمّ إذا الوضع للأعمّ لا يكون إلا إذا كان هناك جامع بين المتلبس و المنقضى عنه المبدأ حتى يكون اللفظ موضوعاً بإزاء ذلك الجامع و ليس فى البين جامع بناء على البساطه و ذلك لأنّ المشتقّ يكون ح عباره عن نفس العرض الملحوظ لا بشرط كما تقدّم و ليس وظيفه الهيئه إلا جعل العرض المباين عرضياً محمولاً فالمشتقّ هو عباره عن العرض المحمول و من المعلوم توقّف ذلك على وجود العرض حتى يصحّ لحاظه لا بشرط. و الحاصل: انّ انقضاء المبدأ موجب لانعدام ما هو قوام المشتقّ و حقيقته إذ بعد ما كانت الذات منسلخه عن مدلول المشتقّ و كان حقيقه المشتقّ عباره عن نفس العرض لا بشرط فلا يعقل ان يكون هناك جامع بين حالتى الانقضاء و التلبس يكون اللفظ موضوعاً بإزائه لأنّ الانقضاء موجب لانعدام عنوان المشتقّ و لا

يعقل ان يكون اللفظ موضوعا بإزاء كلتا حالتى وجود المعنى و انعدامه إذ لا جامع بين الوجود و العدم فلا محيص من ان يكون المشتقّ موضوعا لخصوص المتلبّس.

و بالجمله بناء على البساطه يرتفع الفارق بين الجوامد و المشتقّات إلّا من حيث كون الجوامد عناوين للذاتيات و المشتقّات عناوين للعرضيات و أمّا من حيث الوضع لخصوص المتلبّس فلا فرق بينهما، إذ كما ان انعدام الصوره النوعيّه الذاتيه الّتي بها يكون الحجر حجرا يوجب انعدام العنوان و عدم انحفاظ ما وضع اللفظ بإزائه، كذلك انعدام الصوره النوعيه العرضيه الّتي بها يكون الضارب ضاربا موجب لانعدام عنوان الضارب و عدم انحفاظ ما وضع اللفظ بإزائه كلّ ذلك لمكان عدم ثبوت الجامع الباقي بين الحالتين إلّا الهيولى فى الجوامد و الذات فى المشتقّات و كلّ من الهيولى و الذات خارجه عن المعنى و أجنبيه عنه.

نعم للقائل بالتركيب ان يقول بوضعه للأعمّ و أنّ ضارب مثلا موضوع للذات الّتي ثبت لها الضرب فى الجمله من غير تقييد بخصوص المتلبّس هذا. و لكن مع ذلك لا يستقيم لتوجّه إشكال عدم ثبوت الجامع بين التلبس و الانقضاء حتّى على القول بالتركيب و ذلك لأنّ أقصى ما يدعيه القائل بالتركيب، هو أنّ المشتقّ موضوع للذات المقيده بالمبدأ على وجه النسبه الناقصه التقيديه معرّى عن الزّمان، بداهه خروج الزّمان عن مداليل الأسماء و من المعلوم: انه ليس هناك جامع بين الانقضاء و التلبس إلّا الزمان فلو كان الزمان جزء مدلول المشتقّ لأمكن للقائل بالتركيب ان يقول: انّ الهيئه موضوعه للذات الّتي ثبت لها المبدأ فى زمان ما الصّادق على الزّمان الماضى و المتلبّس و أمّا لو لم يكن الزّمان جزء مدلول اللفظ فلا يكون هناك جامع يمكن ان يوضع اللفظ بإزائه، بداهه انّ الذات انما تنتسب إلى المبدأ عند فعليّه المبدأ و أمّا مع عدم فعليّته فليست منتسبه إليه إلّا باعتبار الزّمان الماضى و المفروض انّ الزّمان خارج عن مدلول اللفظ.

و حاصل الكلام: انّ المشتقّ، اما ان يكون موضوعا لخصوص المتلبّس، و أمّا ان يكون موضوعا للأعمّ بالاشتراك المعنوى، إذ لا يحتمل ان يكون موضوعا لخصوص ما انقضى عنه المبدأ أو موضوعا لكلّ منهما بالاشتراك اللفظى، فلا بدّ ان يكون موضوعا أمّا للمتلبّس و أمّا للأعمّ و من المعلوم: انّ الوضع للأعمّ يتوقّف على ان يكون هناك جامع قريب عرفى و لا يمكن ان يكون هناك جامع بين التلبّس و الانقضاء إلّا من ناحيه الزّمان و المفروض انّ الزّمان خارج عن مدلول الأسماء فلا بدّ ان يكون موضوعا لخصوص المتلبّس.

فظهر أن القول بالتركيب لا يلازم القول بالأعمّ و ان كان الأمر على البساطه أوضح، لما عرفت: من انّ المشتقّ بناء على البساطه ليس إلّا عبارته عن نفس الحدث لا بشرط و اللفظ انما يكون موضوعا بإزاء هذا

المعنى و بعد الانقضاء لم يبق حدث حتى يتوهم كونه حقيقه فيه كما انه عند انعدام الصوره النوعيه فى الجوامد لم يبق ما هو الموضوع له .

و لا يتوهم انه بناء على هذا ينبغى ان لا يصح إطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدأ، إذ معنى المشتق لم يبق و الذات الباقيه أجنبيّه عن المشتق، فعلى أىّ وجه يصح إطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدأ؟ فإنّ الذات و ان لم تكن مأخوذه فى المشتق، إلّا أنّها لمّا كانت معروضه للمشتق و متّصفه به فى السّابق، صحّ إطلاق المشتق عليها بعلاقه ما كان (فوائد الاصول ۱۲۱/۱)

وقال فى الأجود: ان العناوين الاشتقاقية أسوأ حالا من العناوين الذاتيه لان العناوين الذاتيه و ان كانت فعليتها بفعليه صورها و المادة غير متصفه بالعنوان أبداً إلّا ان المادة قبل الاتصاف و بعده موجوده و هذا بخلاف العناوين الاشتقاقية فانها عين مباديها و هى بسيطه فإذا انعدمت المبادى تنعدم العناوين بالكليه و لا يبقى شىء أصلاً فان قلت: فعلى ما ذكرت لا بد و أن لا يصح الاستعمال فى المنقضى عنه أو من لم يتلبس بعد فى العناوين الاشتقاقية بطريق أولى فانها كما ذكرت أسوأ حالا من العناوين الذاتيه والحال أنا نرى صحه زيد ضارب مجازاً باعتبار تلبسه فيما مضى بالضرب وعدم صحه هذا الشىء كلب باعتبار ما كان كما اعترفتم بان الاستعمال فيها قبل الاتصاف و بعد انقضائه غلط و ان العلائق المذكوره فى علم البيان من الأول أو المشارفه أو علاقته ما كان كلها مختصه بخصوص المشتقات، قلنا: نعم إلّا ان المتصف بالعناوين الاشتقاقية حين الاتصاف هى الذات و حيث أنها موجوده قبل الاتصاف و بعده فيصح الاستعمال بخلاف العناوين الذاتيه فانها كما عرفت عناوين لنفس الصوره و المادة غير متصفه بها فى حال من الحالات أبداً و بالجمله بقاء الموصوف فى العناوين الاشتقاقية هو المصحح للاستعمال و ان لم يكن مأخوذاً فى المعنى. (أجود التقريرات ۷۶/۱)

تقرير اصول-يكشنبه 95/2/5-سيداحمداحمدى

: ۹۵/۲/۵

مرحوم نائينى:

مشتق چه بسيط و چه مرکب باشد على كالاتقديرين وضع براى خصوص متلبس است چراكه اگروضع براى اعم باشدجامعى وجودندارد.



مرحوم خوئی: (اشکال بر مرحوم نائینی):

جامع به دونحو تصویر میشود:

نحو اول: جامع حقیقی: متلبس فی الجملة:

به این معنی که ذات فی الجملة متلبس به مبدا است.

بعباره اخری:

ذات از عدم تلبس منتض به وجود تلبس شده است. یعنی عدم مطلقش منتقض بوجودشده است، چه وجود فی

الحال و چه وجود در گذشته.

نحو دوم: انتزاعی: جامع احدهما است.

یعنی احدهمای متلبس یا منقضی.

اشکال مرحوم صدر: (جواب مرحوم خوئی)

امانسبت به جامع حقیقی:

جامع حقیقی بین متلبس و منقضی نداریم.

چراکه:

اولا: اگر وضع برای ذاتی باشد که منتقض شده است از عدم المبدء به مبدا، خود منتقض مشتق است و جامع

میخواهد.

وثانیا:

اگر بگویید:

عنوان منتقض را نمیخواهیم بلکه واقع انتقاض مراد است

میگوییم:

این یعنی فعل ماضی. یعنی آنچه ذات متلبس به مبدا شده است فی الماضی. و هنگامیکه گفته شود تلبسش

فعل ماضی است، دو لازمه باطل دارد:

لازمه اول: مشتق فی الخصوص التلبس، در حال تلبس حقیقت نباشد.

دلیل:

مشتق وضع شده برای ذاتی که «تَلَبَسَ بِالْمَبْدِءِ» و در لحظه تلبس فعل ماضی نیست، لذا باید بگوییم

مجاز است.

لازمه دوم: استعمالش در استقبال غلط باشد چراکه اگر بگوییم: زید فردا رفت کلامی بیهوده است.

وامانسبت به جامع انتزاعی:

جامع انتزاعی در ذهن مرحوم نائینی بوده است ولی این معنی مناسب بامعنی مشتق نیست. بنابراین مقصود مرحوم نائینی این نیست که عقلاً محال است بلکه ایشان بدنبال جامعی است که بشود به آن جامع گفت.

اشکال استاد بر مرحوم صدر:

کلام مرحوم خوئی تمام است.

مشتق برای ذاتی که «حدث فیہ التلبس» وضع شده است. حال بعضی افعال ولو اینکه بصیغه ماضی است ولیکن این صیغه ماضی هم بلحظه حال وهم گذشته صدق میکند.

توضیح:

اگر کسی بگوید مشتق وضع شده است برای ذاتی که تلبس در آن صورت گرفته است کلام ایشان درست است اما اگر منظور حدث فیہ التلبس باشد در آن اولی که متلبس به ذات میشود بلاشک «حَدَثَ» صدق میکند. بنابراین:

ایشان میگوید چه بگوئیم فعل ماضی دلالت بر زمان بکنند چه بگوئیم دارای خصوصیتی است که آن خصوصیت در زمانیات دال بر زمان میکند جامعی وجود ندارد در حالیکه ما جامع تصور کردیم. اما استقبال:

اگر بگوئیم «ذهب غداً» قطعاً غلط است ولی اگر «ذهب» را مجازاً در «یذهب» استعمال کند غلط نخواهد بود بلکه مجاز است و هیچ مشکلی ندارد.

لذا گفته میشود مضارع معلوم التحقق بمنزله ماضی است.

نتیجه:

تصویر جامع محذور ثبوتی ندارد.

قول دوم: صاحب فصول:

تفصیل بین فعل متعدی و لازم.

فعل متعدی حقیقت دراعم است ولیکن فعل لازم در خصوص متلبس حقیقت است.

دلیل:

مثلاً قام به کسی که نشسته یا خوابیده و قبلاً ایستاده بوده است صدق نمیکنند ولی ضارب درحینی که نشسته است با وضارب گفته میشود.

مرحوم آخوند:

این تفصیل بخاطر این است که تصرف در مبداء صورت گرفته است چرا که اگر قائم را به کسی که حدث فیه القیام ولو لحظه معنی کنیم، شخصی که الان متلبس به قیام نیست هم قائم است و ضارب را اگر به کسی که الان متلبس به ضرب است معنی کنیم، شخص نشسته هم ضارب نیست.

**تفصیل دیگر در کفایه:**

اگر مشتق به ضد مبداء متلبس شود مثل اینکه دیوار بیض بوده والان اسود شده است، صدق مشتق نمیکند ولی اگر بضد مبداء متلبس نباشد صدق میکند.

**آخوند:**

این کلام درست نیست و در هر دو مثال مجاز است منتهی درجائی که بضد متلبس میشود عدم الصدق اوضح است.

**تفصیل مرحوم ایروانی:**

**تفصیل ثلاثی:**

اسم فاعل: برای ذاتی که تلبس بالمبداء ولو در حال تلبس وضع نشده است.

اسم مفعول: برای اعم وضع شده است.

سائر: خصوص متلبس.

اما اسم فاعل:

برای ذاتی وضع شده است که قابلیت تاثیر دارد. مثلاً میگویند سم قاتل است. قاتل بودن سم، یعنی تاثیر دارنده اینکه الان بالفعل کسی را کشته باشد.

سوال: اگر اسم فاعل را بمعنی قابلیت تاثیر معنی کنیم پس کسی که فلج است به او قائم گفته میشود؟ خیر

جواب: قائم اسم فاعل نیست بلکه صفت مشبهه است و بروزن فاعل است. جالس هم همینطور.

سوال: اگر مجرد قابلیت کافی باشد بایستی گفته شود فرش ماشینی قاتل است چرا که از مواد نفتی درست شده است و قابلیت دارد که تبدیل به سم شود.

جواب: منظور از قابلیت یعنی قابلیت قریب نه هر قالبیتی.

سوال: فاعل و مفعول متضایفین هستند و شما میگوید در فاعل قابلیت کافیت و در مفعول

باید تاثیر گذار باشد و لازمه این کلام این است که این دو با هم متضایفین نباشد.

جواب: اسم مفعول، مفعول نیست. در واقع مایک اسم مفعول داریم و یک مفعول.

مفعول یعنی مفعول مطلق چرا که مفعول یعنی اثر فعل که آن ضرب است.

بنابراین همانطور که به مفعول معه و فیه مجازاً مفعول میگویند به مفعول به هم مجازاً مفعول میگویند.

تقریر اصول- جلسه 104-دوشنبه-6 اردیبهشت 95- اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم  
اجمعين.

دوشنبه ۹۵/۲/۶

### تفصیل از محقق ایروانی

ایشان تفصیلی ثلاثی داد بین اسم فاعل و اسم مفعول و سائر مشتقات و ادعا فرمود که ذهن کسی به  
این تفصیل تابحال نرسیده است [۱.۱].

در اسم فاعل فرمود، تحقق مبدأ و تلبس به آن شرط نیست و همین مقدار که قابلیت للتأثیر داشته باشد  
و علت ناقصه برای تأثیر باشد به طوریکه مع اجتماع الشرائط و فقد الموانع، لا أثر له، استعمال مشتق  
در آن به شکل حقیقت است ولو این که تا ابد این اثر را نگذارد مثل سمی که به آن قاتل و کشنده می  
گویند ولو این که اصلاً از آن استفاده نشود تا قتلی اتفاق بیافتد.

اما در مورد مثل قائم و جالس که برای صدق حقیقی آنها تلبس فعلی شرط است فرمود اینها اسم فاعل  
نیستند بلکه صفت مشبیه ای هستند بر وزن فاعل و در صفت مشبیه و سائر مشتقات (غیر از اسم  
مفعول و اسم فاعل) مشتق حقیقت است در خصوص متلبس در حال تلبس و بعد از زوال مبدأ مجاز  
است.

ولی در اسم مفعول می فرماید مشتق، حقیقت است در اعم زیرا مثلاً مضروب یا مقتول و یا مسموم، ولو  
این که مبدأ آنها زائل شده باشد، صادق هستند.

در انتها می فرماید صیغ مبالغه مثل نجار به منزله اسم فاعلی است که در آن، قابلیت تکرار شده و لو این  
که تا آخر عمر به سراغ نجاری نرود و همین قابلیت است که ملکه را به وجود می آورد چون ملکه اثر  
تکرار است نه این که مبدأ، ملکه یا حرفه و شغل باشد [۲].

## نقد کلام ایروانی ره

ممکن است کسی در مقابل مرحوم ایروانی ادعا کند که مبدأ در سمی که قاتل است، قابلیت قتل است نه فعل خارجی همانطور که در مورد مجتهد می گوئیم مبدأ در آن ملکه اجتهاد است و بنابراین تلبس شرط است نه این که مبدأ فعل باشد و تلبس شرط نباشد.

ان قلت: اگر مبدأ قابلیت باشد باید در همه جا، مبدأ به معنای قابلیت باشد.

قلت: این اشکال به مرحوم ایروانی هم وارد است چون به سم می گویند قاتل ولو این که هنوز تاثیر نگذاشته باشد ولی به انسان تا مرتکب قتل نشده باشد نمی گویند قاتل.

پس بایستی بگوئید این هیئت، در مورد انسان و در مورد سم، در واقع دو هیئت است یعنی در هیئت «قاتل»ی که در مورد سم وضع شده، فعلیت تلبس و اثر شرط نشده ولی در مورد انسان شرط شده است.

ان قلت: با توجه به تعدد هیئت ها و این که وضعشان، وضع عام و موضوع له خاص است می گوئیم ممکن است که واضع برای هیئت «قاتل» معانی متعدد وضع کند. اما مبدأ قتل یک معنا دارد (وضعش وضع عام و موضوع له عام است) که یا این مبدأ، به معنای قابلیت و ملکه است یا به معنای اثر و فعل است.

قلت: ادعای ما این نیست که قتل دو معنا دارد تا شما بگوئید مبدأ قتل، در همه جا به یک معناست بلکه ما می گوئیم قتل به معنای فعل است لکن مبدأ در سم قاتل، قتل به تنهایی نیست بلکه قابلیت قتل است البته نه به این صورت که قتل در قابلیت قتل، مجازا استعمال شده باشد<sup>[۳]</sup> بلکه استعمال به نحو تعدد دال و مدلول است.

بنابراین اگر چه همه قبول دارند که سم قاتل، بر سمی که هنوز اثر نگذاشته حقیقتاً صدق می کند، اما این بدین معنا نیست که ادعای مرحوم ایروانی ثابت باشد بلکه احتمالی که ما مطرح کردیم نیز محتمل است و دلیلی بر ترجیح احتمالی که ایشان مطرح فرمود نیست بلکه ترجیح با طرف مخالف است چون ایشان فرمود که تفصیلی که مطرح می فرماید را کسی تابحال ملتفت نبوده و چطور ممکن است شما لفظی را طوری معنا کنید که تا به امروز کسی چنین معنا نکرده و ظهوری به ذهن شما خطور کند که تا بحال به ذهن احدی خطور نکرده.

## آخرین قول (مشتق حقیقت است در اعم)

دلیل اول: از مشتق معنای اعم تبادر می کند مثلاً مقتول یا مضروب یا مسموم بر ذاتی که از آن مبدأ منقضی شده است نیز صادق است.

اشکال مرحوم آخوند: ایشان اشکال کرده می فرماید «و فیه ما عرفت» زیرا قبلاً گفتیم که معنای متبادر، خصوص متلبس است.

اما صدق مقتول، به این جهت است که قتل به دو معنا است یکی به معنای مصدری یعنی اذهاق روح، که به این معنا، بعد از قتل، بر کسی که قتل بر او واقع شده، مقتول صادق نیست و دیگری به معنای من ذهق روحه است که به این معنا صادق است و در مورد مقتول همین معنای ثانی مورد نظر است. ان قلت: معنای قتل، ذهق روحه نیست.

قلت: به فرض که نباشد اما اگر مبدأ در معنایی مجازی استعمال شد، معنایش این نیست که مشتق حقیقت در معنای اعم باشد مثلاً اگر به میوه جمع کردن، مجازاً بگوییم اکل، به کسی که میوه جمع می کند حقیقتاً می شود گفت اکل.

لذا اگر مقصود از قتل در مقتول، ذهوق روح باشد ولو مجازاً، هیئت در معنای متلبس استعمال شده و تنها مبدأ در معنای مجازی استعمال شده است.

این فرمایش آخوند تنافی دارد با فرمایش ایشان در بحث قیام امارات مقام قطع موضوعی علی وجه الطریقیه زیرا در آن بحث جوابی در حاشیه رسائل دارد که در کفایه، آن را رد می کند و مرحوم شیخنا الاستاذ حق را به حاشیه می داد و آن جوابی که آنجا شیخنا الاستاذ قدس سره می دهد با جوابی که اینجا آخوند می دهد یکی است. بنابراین این کلام آخوند با کلامی که در قیام امارات فرموده منافات دارد.

دلیل دوم: صحت سلب است که آن هم همان اشکالاتی که در مورد تبادر گفتیم را دارد. دلیل سوم است: استدلال امام علیه السلام تأسیاً بالنبی صلی الله علیه و آله بقوله تعالی «لا ینال عهدی الظالمین» برای این که آن سه نفر قابلیت خلافت ندارد و لذا غاصب خلافت هستند. اما واضح است در صورتیکه مشتق حقیقت در اعم باشد استدلال امام علیه السلام تمام است زیرا هنگامی که آنها غصب خلافت کردند مسلمان بودند نه مشرک.

ان قلت: آن سه نفر به اندازه یک چشم به هم زدن هم ایمان نیاوردند و لذا حین غصب خلافت نیز متلبس به ظلم بوده اند.

قلت: درست است که اینها یک لحظه ایمان نیاورده اند ولی با توجه به این که این استدلال به آیه در مقابل خصمی است که اسلام آنها را حین الغصب قبول دارد نمی شود به مطلبی که شیعه آن را قبول دارد تمسک کرد و الا این استدلال جدلیا درست نمی شود.

آخوند در دو مقدمه جواب می دهد:

مقدمه اولی: عناوینی که در موضوعات اخذ می شود سه قسم است: یک قسم عنوان مشیر است مثل این که می گوید از آن عمامه ای بپرس که مقصود از آن، آن عالم است اگر چه عمامه بر سرش نباشد. قسم دوم جایی است که عنوان در موضوع دخالت دارد و حکم دائر مدار عنوان است، اما تنها حدوث عنوان، یعنی حکم حدوثا و بقاء دائر مدار حدوث است مثل این که می گویند «لا تصل خلف المحدود». قسم سوم این است که عنوان در موضوع دخیل است اما حکم حدوثا دائر مدار حدوث موضوع و بقاء دائر مدار بقاء موضوع است و ظهور خطابات در این قسم ثالث است. و نزاع در این که عنوان ظالم کدام یک از این سه قسم است؟ ربطی به بحث مشتق ندارد.

دو مطلب در اصول گاهی موجب اشتباه است از طرفی می گویند اصل در هر عنوانی موضوعیت است و از طرفی می گویند احکام می رود روی وجودات نه عناوین. بعضی فکر می کنند این دو با هم تنافی ندارد در حالیکه هیچ تنافی وجود ندارد و حکم می رود روی وجود خارجی ولی وقتی که معنون به آن عنوان باشد.

[۱] [نهایه النهایه فی شرح الکفایه، ج ۱، ص: ۷۰]

[۲] [مرحوم ایروانی در مورد صیغ مبالغه می فرماید در صورتی که مبالغه در فاعلیت باشد، این صیغه افاده ی قوت و شدت در تاثیر دارد یعنی می تواند و این قابلیت را دارد که به دفعات متعدد از او فعل صادر شود اگر چه در خارج این صدورها اتفاق نیافتند ولی اگر مبالغه در مفعولیت باشد افاده می کند تکررّ تحمل حدث را از جانب ذات فعلا لا مجرد القابلیه. نهایه النهایه فی شرح الکفایه، ج ۱، ص: ۷۲]

[۳] [تا شما اشکال کنید که در مواردی که به سم می گویند قاتل، هیچ مجازی احساس نمی شود نه در هیئت و نه در ماده.]

بسم الله الرحمن الرحيم  
و الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم  
اجمعين.

سه شنبه ۹۵/۲/۷

### دلیل سوم بر قول به اعم

سومین دلیلی که به آن استدلال کرده اند برای این که بگویند مشتق، حقیقت است در اعم از متلبس و ما انقضی عنه المبدأ فرمایش امام علیه اسلام و استدلال ایشان به آیه شریفه «و لا ینال عهدی الظالمین» است.

البته این استدلال مبتنی بر این نیست که ظالم به معنای مشرک باشد یا در آن استعمال شده باشد بلکه همین مقدار که یکی از مصادیق ظلم، شرک باشد کافی است (ان الشرک لظلم عظیم) [۱].  
آخوند فرمود استدلال به این آیه ربطی به این نزاع که آیا مشتق، حقیقت در اعم است یا خصوص متلبس؟ ندارد و مبتنی بر این بحث است که عناوینی که در خطابات اخذ می شوند سه قسم اند:

– یک قسم عناوینی هستند که فقط مشیر هستند و دخالتی در موضوع ندارند.  
– قسم دیگر عناوینی هستند که مدخلیت در موضوع دارند اما صرف الوجود آنها برای حدوث و بقاء حکم کافی است مثل «لا تصل خلف المحدود» یا «لا تقبل شهاده الفاسق».  
– قسم دیگر عناوینی هستند که مدخلیت در موضوع دارند اما حدوث حکم به حدوث عنوان است و بقائش به بقاء عنوان است. مثلاً وقتی می گویند يجوز تقلید المجتهد در مورد کسی است که اجتهادش را از دست نداده باشد زیرا حکم، دائر مدار اجتهاد است.

مسلم است که ظاهر از خطابات همین قسم ثالث است لذا می گویند اصل اولی در هر عنوانی، موضوعیت و مدخلیت است هم حدوثاً و هم بقاءً نه طریقت. لذا ادعای طریقت احتیاج به قرینه دارد مثلاً اگر آب سیاهی است که در آن مقداری خون ریخته اند که اگر آن مقدار از خون را در آب زلال می ریختند متغیر می شد؛ بعضی گفته اند تغیر موضوعیت ندارد، بلکه مشیر است به این که فلان مقدار از خون که خواص و ناپاکی های به میزان مشخصی دارد، آب را نجس می کند. در مقابل عده ای با توجه به همین ظهور فرموده اند این ماء، تغیر پیدا نکرده و ما به ظاهر دلیل (موضوعیت تغیر) اخذ می کنیم.



آخوند می فرماید نسبت به این آیه قرینه داریم که عنوان ظالم از قبیل قسم ثانی است یعنی عنوان ظالم، موضوعیت دارد ولی بقاء حکم، متوقف بر عنوان است حدوثاً زیرا وقتی شارع نسبت به امام جماعت، شخص محدود را ولو این که توبه کرده باشد راضی به امامتش نشده به طریق اولی راضی نمی شود به خلافت و امامت مشرکی که زعامت کل مسلمانان را در دست می گیرد و باید همه گان مطیعش باشند و موجب عظمت مسلمانان است]. ۲۰.

### کلام مرحوم آقای خوئی:

نزاعی که در مشتق مطرح است، در آیه شریفه متصور نیست زیرا این آیه به صورت قضیه حقیقیه است که در این قضایا، موضوع، مفروض الوجود فرض می شود و حکم بر فرض وجود موضوع، بر آن بار می شود و انفکاک حکم از موضوع قابل تصور نیست. بله در قضایای خارجی، نزاع متصور است و می توان بحث کرد که آیا اگر گفته می شود «زید عادل»، حکم به عدالت آیا در مورد خصوص متلبس است، یا اعم از آن و من انقضی عنه المبدأ]. ۳۰.

این کلام مرحوم آقای خوئی لبّ و منشأ همان جملاتی است که از بعضی در اشکال به آخوند نقل کردیم: آخوند وقتی قائل به تبادل شد و مستشکل اشکال کرد که ممکن است منشأ ارتکاز، انصراف باشد، آخوند فرمود انصراف معنا ندارد زیرا اگر نگوئیم استعمالات مجازی اکثر است، حداقل این است که کثیر است. بعد برای این که از اشکالی دیگر فرار کند فرمود این استعمالات را برمی گردانیم به لحاظ حال نطق نه تلبس و بعد بعضی اشکال کردند که برخی از جملات، غیر تطبیقیه و برخی تطبیقیه اند، و جملات تطبیقیه، اسنادیه و غیر اسنادیه هستند]. ... ۴۰.

### کلام محقق ایروانی ره

با توجه به استدلال امام علیه السلام به این آیه حتماً باید بگوئیم که مشتق حقیقت در اعم است و راه گریزی از آن نیست زیرا اگر قبول کردید که اولاً این روایت تعریض به غاصبین خلافتی است که همه قبول دارند قبلاً متلبس به شرک و ظلم بودند و حین تصدی خلافت اسلام آورده بودند (در ظاهر) و ثانیاً استدلال به ظاهر آیه شریفه است نه به وجوه استحسانیه و عقلیه (این که این منصب، منصب مهمی است و ... )، راهی جز التزام به این نمی ماند که استدلال حضرت، کاشف از وضع مشتق برای اعم است و الا به ظاهر این آیه نمی شد استدلال کرد]. ۵۰.

## نقد کلام محقق ايروانی

اما به نظر می رسد فرمایش ایشان تمام نیست زیرا اگر استدلال به این آیه در مقابل خصم بخواهد تمام باشد، بایستی خصم این را نیز قبول کند که مشتق حقیقت است در اعم و الا اگر این مطلب را قبول نکند باز نمی توان به آیه شریفه استدلال کرد. پس برای استدلال به این آیه یا خصم باید این را قبول کند که مشتق حقیقت در اعم است و یا این را قبول کند که نسبت به امامت، ظلم آنما نیز مانع از تصدی آن است و دلیلی بر ترجیح قول شما نیست.

بنابر این دلیل سوم بر اعم اضعف و جوهی است که به آن استدلال شده است.

[۱] [لقمان: ۱۳]

[۲] [بنابراین آیه در مقام بیان عظمت و جلالت شأن امامت و خلافت است و این که این منصب الهی، با هیچ یک از مناصب الهی دیگر قابل قیاس نیست لذا می دانیم کسی که متصدی این منصب می شود نباید لحظه ای به ظلم، آلوده شده باشد.

[۳] [محاضرات فی أصول الفقه ( طبع موسسه احیاء آثار السید الخوئی )، ج ۱، ص: ۲۹۴ و محاضرات فی أصول الفقه (طبع دار الهادی)، ج ۱، ص: ۲۵۸]

[۴] [بحوث فی علم الأصول، ج ۳، ص: ۱۵۵ (للعبد الساتر)]

[۵] [نهایه النهایه فی شرح الکفایه، ج ۱، ص: ۷۴]

تقریر اصول-چهارشنبه ۹۵/۲/۸-سیداحمداحمدی

چهارشنبه ۹۵/۲/۸:

قول پنجم:

تفصیل بین محکوم علیه و محکوم به:

«السارق والسارقه»، چون محکوم علیه است حقیقت دراعم است ولی «اکرم العالم» چون محکوم به است، درمتلبس حقیقت است.

آخوند:

جواب اول:

بعد از آنیکه در آیه «لاینال.....» بیان شد که کسیکه به ظلم آنآما متلبس شود حکم رالی الابد داراست و از این بیان، جواب این آیه داده میشود، چرا که معنی آیه این است: کسی که متلبس شد به سرقت و لو آنما قطع ید برای او هست و اینطور نیست که قطع حدوداً و بقاءً دائر مدار صدق سارق باشد. لذا استشهد به آیه شریفه فی غیر محله است.

جواب دوم:

نزاع در هیئت است و معنی ندارد که بلحاظ محکوم به و محکوم علیه بودن نزاع صورت بگیرد. مثلاً در خصوص عالم فرق قائل شویم و بگویم هیئت آن دارای دو وضع داشته باشد.

مختار:

مشتق حقیقت در خصوص حال تلبس است و همان تبادل و صحت سلب و ارتکاز کافیست. منتهی عرض شد که به وسیله اینها موضوع له تعیین نمیشود چرا که اینها علامت ظهور هستند و همین برای ما کافیست. بنابراین ما اصلاً اصاله الحقیقه نداریم بلکه هر چه که هست ظهور است، حال چون از ظهور غالباً معنی حقیقی خطور میکند تعبیر به اصاله الحقیقه میشود.

امورسته:

الامر الاول: بساطت و ترکیب در مشتق:

آخوند:

معنی مشتق بسیط است نه مرکب.

قبل از بیان مطلب مقدماتی را بیان میکنیم:

مقدمه اولی: (اساس محل بحث):

قطب الدین شیرازی:

در بحث تعریف فکر میگوید: ترتیب امور معلومه لا نتاج امر مجهول.

در آنجا قطب الدین شیرازی اینطور اشکال کرده است:

همیشه تعریف امور معلومه و چند امر نیست بلکه گاهی اوقات امر واحد است.

توضیح:

مقدمه:

یکی از تعاریف، تعریف به حد و رسم ناقص است.

تعریف به حدناقص: تعریف است بخصوص فصل یابه فصل وجنس بعید.  
مثال: اگر بگویند «الانسان حیوان ناطق»، تعریف به حدتام است ولی اگر بگویند الانسان ناطق، یا الانسان  
جسم ناطق، حدناقص است.

رسم تام: تعریف به جنس قریب و عرض خاص: الانسان حیوان ضاحک.  
رسم ناقص: تعریف به عرض خاص: «الانسان ضاحک». یا جنس بعید و عرض خاص: «الانسان جسم  
ضاحک».

ذی المقدمه:

اگر انسان به «ناطق» صرف، (حدناقص) تعریف شود به معنی مجهول میرسد و حال آنکه ناطق یک امر است  
بیشتر نیست. بنابراین ما از یک امر، بمعنی معلوم رسیدیم نه از امور  
بله! اگر گفته میشود امر جمع منطقی است و مراد از ناطق «حیوان ناطق» بود و جهی برای این کلام باقی  
میماند ولی اگر ناطق تنها و بدون جنس بعید باشد ترتیب امر واحد خواهد شد نه امر.

از این اشکال جواب داده است:

ناطق مرکب است: یعنی: «ذات له النطق». لذا امور میشود نه امر.

مقدمه دوم: (تصویرسازی مباحث محل نزاع):

میرشرف الدین گرگانی:

ناطق محال است مرکب باشد.

بحث اول:

جواب صاحب فصول از میرشرف الدین.

بحث دوم:

جواب آخوند از اشکال صاحب فصول.

بحث سوم:

اشکال دیگران بفرمایش آخوند.

بحث چهارم:

جواب آخوند از کلام میرشرف الدین گرگانی.

بحث پنجم:

اشکال دیگران به جواب آخوند.

اینها مجموعه مباحث است.

مقدمه سوم:

مطلب اول:

مقصود از بساطت و ترکیب چیست؟

آیا بساطت و ترکیب بلحاظ مفهوم است؟ یا اینکه همه قبول دارند که مشتق بلحاظ مفهوم بسیط است ولی بتحلیل عقلی بعضی قائل به ترکیب و بعضی بساطت شده اند.

آخوند: (مرحوم خوئی در محاضرات به ایشان نسبت میدهد):

مشتق بلحاظ مفهوم نزاع است که بسیط یا مرکب است و ما میگوییم بسیط است.

مرحوم خوئی و آغاضیاء:

نزاع در مفهوم نیست و همه قبول دارند که مفهوم مشتق بسیط است و لکن نزاع بلحاظ تحلیل عقلی است.

مطلب دوم:

سوال: کسانی که میگویند مشتق مفهوماً بسیط یا مرکب است، مرادشان چیست؟

جواب: یعنی وقتی ضارب گفته میشود آیا از آن دو جزء معنی بذهن خطور میکند: یعنی ذات له الضرب یا اینکه

معنی کلی مجمل خطور میکند: یعنی زننده. مثلاً: گاهی میگویند در جل عالم دو معنی به ذهن خطور میکند اما وقتی گفته میشود عالم یک معنی به ذهن میآید.

محل نزاع هم این است که آیا معنی بسیط واحد اگر تحلیل شود آیا به دو چیز تبدیل میشود: مثل اینکه گفته میشود کل ممکن زوج ترکیبی من الماهیه والوجود، یا نه! اگر تحلیل هم شود یک چیز بیشتر نیست.

مطلب سوم:

کسانی که میگویند مرکب است مقصودشون این نیست که از ضارب معنی مرکب به ذهن خطور میکند، به

دو شاهد:

شاهد اول:

قطب الدین تعریف فکریه ترتیب امور معلومه را بحد ناقص نقض کرده است. حال اگر مشتق بلحاظ مفهوم مرکب بود اینجانب نقض نمیشود. چرا؟ چون میگفت دوشی و در ذهن ترتیب داده شده است. یکی ذات و دیگری له النطق.

پس معلوم میشود کسی که نقض کرده است قبول دارد یک معنی از ناطق بیشتر به ذهن خطور نمیکند.

شاهد دوم:

هنگام استدلال بر بساطت و ترکیب. قائل به بساطت (میرشرف الدین) اشکال میکند که ذات محال است

که بلحاظ ترکیبی لحاظ شود. و حال آنکه اگر مقصود مفهوم بود به اینجاها نمیرفت چرا که

میگفت: میشود و معنی از ناطق به ذهن خنطور کند و در مقابل قائل به بسیط میگوید یک معنی به ذهن خنطور میکند.

پس بردن مطلب به این دست مباحث، معلوم میشود که بلحاظ تحلیل است نه مفهوم. بعد از بیان این مقدمات سه گانه وارد اصل نزاع میشویم:

**میرشرف الدین:**

اگر ناطق مرکب باشد از شیء له النطق مقصود مفهوم شیء است یا مصداق آن؟  
اگر مفهوم باشد:

لازم میآید دخول عرض در ذات چراکه ناطق فصل است و فصل جزء ذاتیات است و از طرفی میگوید معنی «ناطق شیء له النطق» و مفهوم شیء عرض عام است. پس لازم میآید دخول عرض عام در ذاتیات و این محال است چراکه عرض خارج از ذات است.

اگر مصداق باشد:

هنگامیکه «الانسان ناطق» یا «زید ناطق» یا «الحيوان ناطق» گفته میشود این قضیه ممکنه است یا ضروریه؟ قطعاً ممکنه است و ضروریه نیست و اگر مقصود مصداق ذات باشد مصداق ذات له النطق است یعنی حیوانی که له النطق.

حال اگر بگوییم «الانسان حیوان ناطق» یعنی: «الحيوان الذی له النطق ناطق» و این قضیه ضروریه بشرط محمول خواهد شد.

**صاحب فصول:**

ماشق اول را اختیار میکنیم و میگوییم:

«ناطق شیء له النطق. گفتید» دخول عرض در ذاتی لازم نمیآید.

دلیل:

ناطقى که منطقه گفته اند فصل است و جزء ذاتیات است، آن ناطق باناطقى که عرفاً مشتق است به یک معنی نیست.

و ان شئت قلت:

اگر میگویند ناطق بهمان معنی مرتکز بتمامه فصل است اشکال وارد بود ولی اگر بگویند ناطقى که فصل است آن معنی عرفی مشتق نیست اشکال ایشان وارد نخواهد بود.

آخوند:

ناطقی که فرموده اند فصل است بهمان معنای عرفی فصل است چراکه ظواهر حجت است. کما اینکه حیوان بهمان معنی عرفیش جنس است. جواب اخوند از اشکال میر شرف الدین: چه کسی گفته است ناطق فصل است؟ این مطلب صرفاً ادعائی است و دلیلی برای آن اقامه نشده است.

تقریر اصول-شنبه 95/2/11-سیداحمداحمدی

شنبه 95/2/11:

شارح مطالع (قطب الدینه شیرازی):

اگر انسان به «ناطق» صرف، (حد ناقص) تعریف شود به معنی مجهول میرسید و حال آنکه ناطق یک امر است بیشتر نیست. بنابراین ما از یک امر، بمعنی معلوم رسیدیم نه از امور جواب:

مشتق مرکب از شیء و مبداء است لذا ترتیب امور میشود.

صاحب فصول:

در جواب از فرمایش میر شرف الدین گرگانی فرمود:

مراد از شیء مفهومی آن است و دخول عرض در ذاتی لازم نمیآید بتقریبی که گذشت.

جواب صاحب فصول را مرحوم حاج شیخ وایروانی کلام صاحب فصول را پسندیده اند، ولیکن باتقریبی متفاوت.

مرحوم وایروانی:

هنگامیکه گفته میشود امیرالمومنین (علیه السلام) معیار حق و باطل است معنایش این نیست که امیرالمومنین با تمام شئونش معیار حق و باطل است بلکه امیرالمومنین مشتمل بر شئوناتی است که یک جهتش این است. ناطق هم مشتمل بر معانی است که تکه ای از معنای فصل است نه اینکه کل معنی فصل باشد تا اشکال دخول عرض در ذاتی بوجود آید.

حاج شیخ:

مقدمه:

ضحک عرض است نه ضاحک ولی وقتی رسم ناقص را تعریف میکنند و میگویند: «الانسان ماهو؟ در جواب گفته میشود: الانسان ضاحک.» در واقع ضاحک عرض نیست و ضحک عرض است.

ذی المقدمه:

همانطوریکه ضحک عرض است ولی ضاحک حمل میشود در اینجهام نطق فصل است ولی ناطق حمل میشود، لذا داخل عرض در ذاتی بوجود نمیآید.

آخوند:

ناطق بماله من المعنی العرفی و مرتکز که دارد بمجموعش فصل است.  
نقد استاد از فرمایش آخوند:

اولاً:

منطقی که کاری به الفاظ ندارد. چرا که او اگر خواهد چیزی را فهماند بدین نحو بیان میکند.

لذا اینکه میفرماید ناطق بماله من معنی المرتکز فصل است چه کسی گفته است؟ کجای منطق این حرف را دارد.

ثانیاً:

مقدمه:

مرحوم ایروانی:

حمل مبدء بر ذات حمل مواطاه نیست بلکه اشتقاقی است. الانسان ماهو؟ الانسان ذوالضحک. حال از این حمل اشتقاقی تعبیر به مشتق میکنند.

ذی المقدمه:

قرینه قطعیه داریم که ناطق فصل و ضاحک عرض نیست چرا که فصل و عرض در خارج موجود هستند و حال آنکه اینها در خارج موجود نیستند (اینها جزء معقولات ثانی فلسفی هستند) چرا که حملشان اشتقاقی بوده است. لذا بجای «ذو» مشتق استعمال شده است. مثلاً میخوستان بگویند الانسان ماهو؟ گفته اند: ناطق. ضاحک.

اما جواب مرحوم آخوند از میرشرف الدین:

ناطق فصل نیست.

استاد:

این کلام حرف متینی است.

توضیح:



اینکه انسان مرکب از جنس و فصل باشد برهانی بر آن نیافتیم.  
ما فقط دیده ایم که انسان با بفرق میکند، حال میزش در فصل یا چیز دیگری است؟ نمیدانیم.  
من تعجب میکنم:

از آن طرف میگویند شیء بصری بصورتی که لا بماده و از طرفی میگویند شیء در خارج وجود ندارد چرا که همیشه تردید است و لا متحصل است و در خارج اگر بخواهد محقق شود متحصل میخورد که فصل است پس یعنی چه که انسان مرکب از حیوان ناطق است؟

جواب مرحوم نائینی به میرشرف الدین:  
شیء عرض عام نیست بلکه جنس بعید است. چرا که شیء یعنی جسم یا اوسع از جسم. مثلاً اگر کسی بگوید خداوند سبحان شیء است حرف غلطی نیست.  
مرحوم خوئی:

شیء جنس نیست چرا که شیء به همه مقولات عشر صدق میکند، جوهر، کیف، کم و اگر قرار باشد به همه مقولات صدق کند و مافوق همه مقولات باشد قطعاً نمیتواند جنس باشد چرا که مقولات متباینات هستند و بین دو مقوله جامع مقولی نیست والا اگر جامع باشد مقولات عشر باید مقوله واحده باشد.  
استاد:

مایک زمانی فکر میکردیم چرا میگویند مقولات عشر؟ چرا که اعراض تسعه همه اش یک مقوله فوقانی دارند که «وجود لافی نفسه» مثل جوهر که «وجود فی نفسه» است.  
بعد شنیدیم بعضی دیگر هم این اشکال را کرده اند.  
امروز میگوییم:

این کلام که مقولات دو تا است که جوهر و عرض است هم غلط است و ما جامع داریم که آن جسم است. جسم یعنی چه؟ اگر بگوییم یعنی طول و عرض و ارتفاع داشته باشد قطعاً غلط است چرا که جنس جزء جوهر است و جواهر پنج تا است: جنس و فصل و نوع و عقل و نفس. و عقل هیچگاه طول و عرض و ارتفاع ندارد. بنابراین برای جسم تعریفی اعم از همه مقولات ارائه میدهیم که همه آنها را شامل شود.  
حال فرمایش مرحوم خوئی:

اینکه میفرمایند شیء عرض عام است دلیلی بر آن وجود ندارد.  
خلاصه الکلام:

کلام میرشرفی الدین در این قسمت ناتمام است.  
هذا تمام الکلام اگر بگوییم که مشتق مرکب از مفهوم شیء و مبدء است.

اما اگر بگوییم از مصداق شیء و مبدا ترکیب شده است سیاتی انشالله

تقریر اصول- یکشنبه: 94/2/12- سیداحمد احمدی

یکشنبه: 94/2/12:

اگر مشتق مرکب از «مصداق شیء» باشد:

اشکال میرشرف الدین:

لازم میآید انقلاب قضیه الممكنه الی القضیه الضروریه.

دلیل:

الانسان ضاحک قضیه ممکنه است و مراد از ضاحک قابلیت ضحک نیست که عرض لازم است و خاص است بلکه یعنی ضحک خارجی.

حال اگر مراد از ضاحک، ذات له الضحک باشد، ذاتی که برای آن ضحک است انسان میشود، بنابراین میشود الانسان انسان و این قضیه ضروریه و حمل شیء بر نفسه میشود. نتیجتاً اینکه لازم میآید قضایای ممکنه مبدل به قضایای ضروریه شوند.

جواب صاحب فصول:

اگر چنانچه محمول ذات انسان بود، بدون هیچ قیدی، اشکال وارد میشود چون میشد الانسان انسان و این حمل شیء علی نفسه خواهد بود. ولی محمول ذات انسان نیست بلکه مقید است و هنگامیکه قید ممکنه شد مقید هم ممکنه خواهد شد.

ان شئت قلت:

ضحک برای انسان ضروری نیست و مقیده ضحک هم ضروری نیست لذا وجهی ندارد که بگویید لازم انقلاب قضیه ممکنه الی قضیه ضروریه الانسان انسان له النطق قضیه ممکنه خواهد بود.

\*مرحوم آخوند:

ملا صدراعظم اسفار ج یک مناسبت الوجود موجود کلام میرشرف الدین رانقل میکند و این فرمایشات مرحوم آخوند برگرفته شده از تعلیقه آقا علی نوری بر اسفار است.

اشکال به صاحب فصول:

حق بامیرشرف الدین است.

دلیل:

این قید دو حالت دارد:

اول: قید خارج است و تقید داخل است.

دوم: قید هم داخل است.

این عبارت مرحوم آخوند که یا قید خارج است و تقید داخل است، بر اساس اصطلاح اصولی خلاف اصطلاح است.

مقصود ایشان این است:

الانسان ضاحک گاهی قید آورده میشود فقط بعنوان آلت و مراد تعریف ذات که میخواهیم بگوییم این ذات این چنین خصوصیتی را داراست. مثل اینکه میگوییم زید عالم، نمیخواهیم تقید بکنیم که بگوییم زید زیدله العلم چرا که جزئی خارجی قابل تقید نیست بلکه در زید عالم عنوان عالم مشیر به ذات زید است که این خصوصیت را داراست. اگر اینطور باشد این مراد عبارت کفایه میشود: (انجا که فرمود قید خارج است و تقید داخل):

یعنی عنوان قید فقط مجرد مشیر است و آلت دارد و موضوعیت ندارد، و میخواهد اشاره به ذات بکند. حال اگر این باشد لب الانسان ضاحک بر میگردد به الانسان انسان که قضیه ضروریه خواهد بود.

اگر چنانچه بگوییم قید داخل است مثل تقید:

اینجا باید موضوع ذات کلی باشد که قابل تقید است. یعنی الانسان ضاحک میخواهیم قیدله الضحک را داخل محمول ببریم.

اینجا بحسب تحلیل بر میگردد به: الانسان انسان له الضحک که این خودش دو قضیه است:

قضیه اولی: الانسان انسان.

قضیه دوم: الانسان له الضحک.

درست است که قضیه دوم ممکنه است ولی قضیه اولی که الانسان انسان است ضروریه است لذا در تقدیر دوم تبدیل به دو قضیه ضروریه و ممکنه شد و این خلاف ارتکاز است چرا که این قضیه ممکنه است.

ان قلت:

الانسان ضاحک، الانسان له الضحک خبر بعد از خبر نیست که تبدیل به دو قضیه شود بلکه وصف است لذا منحل شدنش بی معنی است.

قلت:

وصفیت و خبریت و اختلافشان اعتباری هستند.

توضیح:

الاصاف قبل العلم بها اخبار و بعد العلم بها واصاف. کسی که نمیداند زید عالم و دوداست خبر میدهد که زید عالم و دودولی وقتی فهمید عالم و دوداست میگوید زید متصف به صفت علم و دودیت است. بنابراین اینجا یک چیز است و بلحاظ اعتبار قبل از علم و بعد از علم متفاوت است. الانسان ضاحک طبق قول میرشریف تبدیل شد به الانسان انسان له الضحک، و تبدیل میشود به خبر بعد از خبر و دوتا قضیه و اشکال وارد است.

تنظیر:

همانطور که در منطق گفته اند عقد الوضع در نزد شیخ رئیس قضیه مطلقه عامه یا فعلیه باید باشد و بنظر معلم ثانی، فارابی، قضیه ممکنه باید باشد. و اینجا هم در واقع عقد الحمل خودش یک قضیه است. شیخ رئیس:

وقتی میگوییم الحجر صعب این قضیه تبدیل به سه قضیه میشود:

اول: عقد الوضع: الحجر.

دوم: عقد الحمل: صعب.

سوم: کل قضیه.

یاهنگامیکه میگوییم الانسان ضاحک سه قضیه است:

عقد الوضع یعنی آنچه که موضوع قرارداد می شود باید جهتش مطلقه عامه باشد، یعنی وقتی میتوانیم چیزی را موضوع قرار بدهیم که مبدء حجریت برای او تحقق پیدا کرده باشد و فعلی باشد اما اگر هیچ زمان مبدء حجریت برای ذات فعلیت پیدا نکرده باشد نادرست است. پس خود الحجر صعب یا الانسان ضاحک خود موضوع که عقد الوضع است یک قضیه است یعنی: شیء له الانسانیه و این له الانسانیه باید در خارج محقق شده باشد و اگر در یکی از ازمینه ثلاثه فعلی نباشد نمیتواند موضوع واقع شود.

فارابی:

همین مقدار که وصف برای ذات ممکن باشد و لوازمی که تحقق خارجی در هیچ یک از ازمینه ثلاثه نداشته باشد میتواند موضوع واقع شود.

آخوند این مطلب را تنظیر فرموده است که در مانحن فیه الانسان ضاحک که تبدیل میشود مثل آن عقد الوضع و عقد الحمل است.

کلام صاحب فصول را اینجاست تمام میکند و بعد وارد میشود به اشکالی که خود صاحب فصول به خودش کرده است.

اشکال صاحب فصول بخودش:

درست است که گفتیم محمول ذات باقید است و ذات باقید جهتش امکان است چون قیدش خودش ممکن است و لکن این حرف ما اشکال دارد

توضیح:

هنگامیکه میگویید انسان ضاحک یا این انسان فی الواقع ضاحک است یا ضاحک نیست.

اگر موضوع متصف به این وصف است قضیه انسان ضاحک ضروریه میشود چراکه ضروریه بشرط محمول است چراکه انسان بشرط ضحک، ضاحک است.

اگر بگویید فاقد این وصف است باز سلبش ضروری است چراکه زید باقید اینکه علم ندارد سلبش ضروری است. پس یا ایجابش ضروری و یا سلبش ضروری است بنابراین امکان در کار نیست.

اشکال مرحوم آخوند:

باین توضیحی که شما دادید لازم یآید که هیچ گاه قضیه ممکنه وجود نداشته باشد چراکه یا ذات این مبدء را دارد یا ندارد و اگر داشته باشد ضروری است و اگر نداشته باشد سلبش ضروری است.

بلکه جناب صاحب فصول در قضایا به این نحو است:

جهات قضیه اینطور است که محمول را با ذات موضوع میسند ببدون هیچ قیدی که همراه موضوع باشد. بینند ذات موضوع اگر اقتضاء داشته باشد مبدء و محمول را ضروری میشود و اگر محال باشد سلبش ضروری میشود و در غیر این دو صورت ممکن است. نه اینکه باقید محمول سنجیده شود چراکه در این صورت همیشه قضایا ضروری میشود.

آخوند در ادامه:

چقدر خوب بود میرشرف الدین استدلالش را اینطور تمام میکرد:

کسانی که میگویند مرکب از شیء و مبدء است یا مقصود از شیء مفهوم شیء است لازم میآید دخول عرض عام در ذاتی یا مصداق شیء مراد است که لازم میآید دخول نوع در ذاتی چراکه انسان ناطق میشود: انسان انسان له النوع پس داخل فصل نوع است.

اگر اینطور میفرمود، دو فائده داشت:

اول: البق بقضیه شرطیه بود چراکه معمولاً در قضایای منفصله موضوع وقتی حفظ شود قافیه اش بهتر است. مثلاً میگویند فلانی یا عالم است یا جاهل و نمیگویند یا فلانی عالم است و یا اینکه این ساختمان خراب میشود.

دوم: اگر اینطور میگفت اشکال میرشرف مشکلی نداشت.

چون میگفت اگر مقصود ذات است لازم میآید دخول نوع در فصل

ان قلت: شما که در بالا بیان فرمودید ناطق فصل نیست و بدان پرداختید. اینجا هم اینطور بفرمایید.

قلت:

اینجا این اشکال را نمیشود کرد چراکه ناطق چه فصل باشد چه عرض باشد دخول نوع در فصل و عرض هر دو محال است. لذا اگر اینطور میگفت بهتر و مناسب تر بود.

مختار مرحوم اخوند:

مشتق بسیط است چراکه وقتی کسی ضاحک را تصور میکند در ذهن یک چیز به ذهن خطور میکند. نه اینکه شیء له النطق خطور کند. و اگر مرکب بود باید هنگام تصور مشتق دو جزء معنی بذهن میآید.

ارشاد:

آخوند:

اختلاف در مفهوم است و لکن بتحلیل عقلی ما هم قبول داریم که اگر آن را بشکنیم مرکب است. چطوریکه انسان حیوان ناطق حمل اولی و اجمال و تفصیل است و حمل مفهوم بر مفهوم است، کسانی هم که میگویند انسان حیوان ناطق، بلحاظ تحلیل اینطور است و الا بلحاظ تصور و مفهوم بسیط است.

بررسی:

مطلب اولی:

کلامی که میرشرف الدین میفرماید: مقصود از شیء اگر ذات است لازم میآید انقلاب قضیه ممکنه به قضیه ضروریه، اشکال صاحب فصول به ایشان تمام است.

توضیح:

ایشان میفرماید محمول ذات تنهانیست بلکه ذات باقید است و اشکال اخوند وارد نیست.

آخوند:

قسم اول: قید خارج است و تقید داخل است:

این اصلاً از مقسم کلام میرشرف الدین خارج است چراکه ایشان میگویند کسی که میخواهد انسان را تعریف کند و لذا نظریه کلی دارند نه اینکه شخص خاصی را بخواهد تعریف کند.

واین که میگویند قید خارج است و تقید داخل است فقط در قضایای خارجی جزئی معنی دارد که موضوع شخص خاص باشد اما در قضایای کلیه این کلام بلامعنی است.

اما قسم دوم:

اگر قید داخل باشد لازم می‌آید انحلال یک قضیه به دو قضیه راجوب داده اند:

اولاً:

میزان در ماده قضیه آن چیزی است که الان هست نه آنچه تحلیل شود. انسان ضاحک ماده اش وجهتش ممکنه است و قرار نیست جهت رابا تحلیل بسنجیم بلکه محمول با مجموعش است.

ثانیاً

اینکه میگوید: الاوصاف قبل العلم بها اخبار و الاخبار بعد العلم بها اوصاف ربط بمانحن فیه ندارد چرا که خبر یا وصف بودن مهم نیست بلکه مهم این است که وقتی گفته میشود «انسان عالم و دود» گاهی مجموع را بمنزله یک خبر می‌گیرد و گاهی هم تک تک را بمعنی یک خبر می‌گیرد چرا که قضیه کار عقل است. حال اگر عقل بگوید «انسان عالم و دود» اینطور نیست که خبر بعد از خبر باشد چرا که مجموع اینها یک خبر است و این یک خبر دو جزء دارد. مثل عام مجموعی است.

و وقتی میگوییم «انسان انسان له النطق» این انسان دومی مطلق نیست بلکه مهم است چرا که انسان مطلق با قید له النطق با هم جمع نمیشود.

حال هنگامیکه میگویند انسان انسان له النطق هم موضوع مبهمه است و هم انسان دومی مبهمه است و هر کدام مطلق باشند نادرست است چرا که اگر بگویند انسان مطلق له النطق غلط است. (چون بعضی از انسان هالال هستند) در اینجا حمل قضیه مبهمه بر مبهمه ضروری نیست چرا که مبهمه در حکم جزئی است و ممکن است جزء اول یک قسم از افراد باشد و جزء دوم قسم دیگر از افراد باشد و لذا منحل نمیشود چرا که انحلال زمانی است که وقتی آن شخص خبر میدهد بنحوعام استغراقی خبر دهنده مجموعی والا اگر قرار باشد هر قضیه ای منحل به دو قضیه شود هیچ قضیه ممکنه ای وجود نخواهد داشت.

چرا که در انسان موجودیاشیء کاتب آیا این قضیه ممکنه است یا نیست؟ یعنی ذات راجد اذ کرمیکنیم. قطعاً ممکنه است در حالیکه اگر فرمایش شما درست باشد این قضیه خبر بعد از خبر است و منحل میشود.

لذا دو حال را باید در نظر بگیرید:

اول: میزان درجات قضایا ظاهر صوری اولی است نه تحلیلی.

دوم: جواب حلی که عرض کردیم چرا که ربطی بنخبر بعد از خبر ندارد چرا که گاهی مخبر بنحوعام استغراقی خبر میدهد و گاهی هم عام مجموعی و اگر شما قبول نکنید اشکال میرشرف را گرفتار می‌شوید.

اما اشکال آخوندبه اشکالی که صاحب فصول بر خود وارد کرده است وارد است.  
اما الیقیت:

حرف خوبی است، منتهی الیق بودن قشنگ تر بودن است نه چیز دیگر

تقریر اصول-دوشنبه 94/2/13-سیداحمداحمدی  
۹۴/۲/۱۳ دوشنبه:

آخوند فرمود مشتق مفهومی بسیط دارد، اگرچه که این معنی بسیط به تامل عقلی منحل به ذات  
و شیء میشود. مثل حمل اولی که بیان شد.

دلیل:

از محقق دوانی:

اگر مشتق مفهومی مرکب باشد لازم یاید وقتی زید کاتب را تصور کنیم زید دو دفعه تصور شود. یعنی: زید زید  
الا کتابه و تکرار موصوف میشود حال آنکه بالوجدان یک دفعه موصوف بیشتر بذهن نمیآید و تکرار نمیشود.

اشکال مرحوم خوئی:

محل نزاع در فرمایش آخوند گم شده است.

توضیح:

همه افراد قبول دارند که مفهوم مشتق بسیط است، حال به تامل عقلی مشتق به ذات و شیء تجزیه میشود.  
لذا اگر سوال کنند بنظر مرحوم آخوند مشتق مرکب یا بسیط است ایشان میفرماید مرکب است چرا که آنچه که  
ایشان میفرماید بسیط است اصلاً محل بحث نیست و همه قبول دارند که بسیط است.

نکته دوم: مرحوم نائینی:

مشتق بسیط است.

ظاهر عبارت مرحوم نائینی همان چیزی است که آخوند فرموده است و ایشان مرتبه ای بالاتر از مرحوم  
آخوند میفرماید بتامل عقلی هم مشتق بسیط است و مرکب نمیشود.

مرحوم خوئی:



اصلاً معنی مشتق مرکب است و بسیط نیست و همان مفهوم و معنی مشتق مرکب است.

بررسی:

کلام مرحوم خوئی که نزاع در مفهوم نیست و تحلیل است:

این فرمایش نادرست است.

توضیح:

خودنائینی که بر بساطت مشتق استدلال میفرماید و قول به ترکیب وارد میکند، همه اش مدلولش این است که میخواهد بفهماند معنی مشتق مرکب نیست و بسیط است.

بنابراین اگر مفهوم مشتق بسیط عندالکل است پس مرحوم نائینی هم راه را اشتباه رفته است. حتی شما خود مرحوم خوئی هم راه را اشتباه رفته است. لذا ظاهراً نزاع در خود همان مفهوم مشتق است.

بله! این مطلب درست است که کسانی که قائل به بساطت مشتق هستند ممکن است مثل آخوند بفرمایند: به تامل عقلی مرکب است و بعضی هم مثل نائینی بفرمایند به تامل هم بسیط است.

ولی اینطور نیست که نزاع در مفهوم مشتق نباشد.

و این جمله ای که برای مدعی بیان فرمده اند:

اگر نزاع در مفهوم مشتق بود چرا آخوند بحث انقلاب قضیه و دخول عرض در ذات را مطرح کنند؟ خب مفهوم مشتق بسیط است چرا که به ذهن بسیط خطور میکند. پس اینکه اینها نیامده اند به این جمله استناد کنند علامت این است که نزاع در معنی لغوی و مفهوم نیست بلکه مراد بحث بحسب تحلیل عقلی است.

نقد استاد:

در فرمایشات مرحوم آخوند آنجا که کلامی از محقق دوانی مطرح میکند، به همین کلام استناد میکند.

خود مرحوم نائینی هم یکی از براهینش همین است. لذا مشتق بلحاظ مفهومی محل نزاع است.

استدلالات مرحوم نائینی بر بساطت:

دلیل اول:

مشتق معرب است و اگر مرکب باشد دال بر نسبت است و نسبت معنی حرفی است و هر اسمی که دارای معنی حرفی باشد قطعاً مبنی است. مثلاً اسماء اشاره موصولات و ضمائم مبنی هستند چرا که مشتق بر معنی حرفی است.

استاد:

اولاً: معرب و مبنی ربطی به معنی حرفی ندارد. اسم فعل مبنی است و حال آنکه معنی حرفی ندارد. مضارع دال بر نسبت است و معرب است. بلکه مبنی و معرب تابع استعمال عرب است و ضابطه ندارد. ثانیاً: اینکه میگویند هر اسمی که معنی حرفی داشته باشد مبنی است یعنی تمام معنایش حرفی باشد نه اینکه مشتمل بر معنی حرفی و یک جزء از آن معنی حرفی باشد. لذا خلط برای شما ایجاد شده است. دلیل دوم:

مشترک ماده و هیئت دارد. ماده اش دال بر حدث است و مرکب نیست و هیئتش دلالت بر ضرب بشرط لا است. در واقع هیئت مشترک مبداء ای که نسبت به حمل بشرط لا است دگرگونش میکند و میشود لا بشرط. حال شما که میگویید مشترک مرکب است چیزی باقی نمیماند که دال بر نسبت باشد. دلیل سوم:

جمله اسمیه (زید کاتب) یک نسبت دارد و اگر مشترک مرکب باشد لازمه اش این است که این جمله دو نسبت داشته باشد.

مرحوم خوئی:

نزاع لفظی شد.

اگر کسی بگوید جمله خبریه مشتمل بر دو نسبت است این غلط است ولی اگر یک جزء از جمله خبریه که مشتق است، مشتمل بر یک نسبت باشد کسی به آن اشکال نکرده است و اینها صرف ادعا است. دلیل چهارم:

غرض از وضع فائده است و میخواید زید کاتب را بفهمانید. در صورت ترکیب چه احتیاجی دارد که بگوید مشتق برای ذاتی منتسب به مبداء وضع شده است؟ همین قدر که مشتق برای تغییر مبداء بشرط لا، به لا بشرط باشد کفایت میکند و بمقصود خود نائل میشود. مرحوم خوئی:

اگر در معنی مبداء هیچ تغییر و تحولی حاصل نشود، معنی چطور میشود از بشرط لا، لا بشرط تبدیل شود؟ حقیقتاً زید ضارب درست است و حقیقتاً زید ضرب غلط است. حال چطور میشود بدون تغییر معنی این تبدیل شکل بگیرد؟

استاد:

یکی از عویصه های منطق و فلسفه همین کلمه است. که گفته میشود:

ماده و صورت با جنس و فصل حقیقتش یک چیز است. ماده قابل حمل نیست چون بشرط لا از حمل است و جنس لا بشرط از حمل است.

صورت بشرط لا از حمل است ولی فصل لا بشرط نسبت بحمل است. خوب آقای خوئی یعنی چه؟ صورت که با فصل معنی واحدی دارد پس این به چه معنی است؟ معنی معقول این کلام این است:

مقدمه:

در خارج گاهی موج داریم و گاهی آب داریم. گاهی انسان به موج نگاه میکند جدای از آب و آن را مجزاً از آب میبیند که این صورت میبیند و گاهی هم موج را با آب یکی میبیند و وقتی یکی دیداتحاد دارد. ذی المقدمه:

چون حمل کار ذهن است و در خارج حملی نیست، ذهن هم بنگاه شکل میگیرد. نگاه میکند. حال گاهی زید قائم رایکی میبیند و حمل میکند و گاهی هم قیامش را بازید و دو چیز میبیند لذا قابل حمل نمیداند. چرا که وقتی قابل حمل است که یک چیز باشد.

این کلام منطقه دراموری که حقیقتشان یکی است معنی دارد که بگوییم ما از دو منظر نگاه میکنیم: منظر اول: خارج رایک چیز میبینیم و جدا نمیکنیم منظر دوم: قائم را جدا میکنیم.

در جنس و فصل و ماده و صورت این حرف درست است چرا که فصل و صورت در خارج یک چیز است ولی از دو منظر نگاه میشود.

ولی جناب آقای نائینی مبدء با ذات در خارج حقیقتش دو تا است و عرض غیر از ذات است و چیزی که در خارج حقیقتش دو تا است ما اگر بگوییم اینها رایک چیز میبینیم میشود حمل ادعائی. یعنی ادعائاً اینها رایکی میبینیم پس باید بگوییم زید ضارب حملش مجازی است و حال آنکه زید ضارب بالاتفاق حمل حقیقی است. دقت:

جناب آقای نائینی واخوند:

اگر فرق بین مشتق و مبدء بشرط لا و لا بشرط است این درجائی است که در خارج یک چیز است ولی از دو منظر میبینیم اما اگر در خارج دو چیز است نمیتوانیم یک چیز ببینیم و اگر اینطور باشد حمل ادعائی خواهد بود.

تقریر اصول-شنبه 95/2/18-سید احمد احمدی

شنبه 95/2/18:

مقدمه:

آخوند:

مفهوم مشتق بسیط است، اگرچه که به تحلیل عقلی منحل به دو جزء میشود.

مرحوم نائینی:

مشتق بسیط است چه بلحاظ مفهوم و چه تحلیل.

مرحوم خوئی فرمود: مرکب است.

مرحوم آخوند نائینی به این مشکل برمیخورد که اگر مشتق بسیط است چرا ضارب بر ذات حمل میشود ولی ضرب حمل نمیشود، در حالیکه این دو مترادفین هستند.

لذا مرحوم آخوند الامرالثانی را منعقد میکند برای جواب به این اشکال:

الامرالثانی:

مشتق بامبدء تفاوت ذاتی دارد منتهی تفاوتش در بساطت و ترکیب نیست بلکه فرق جوهری و ذاتی دارند.

تفاوت ذاتی و جوهری بین مشتق و مبدء:

مبدء طوری است که نسبت به حمل بر ذات بشرط لا است اما وقتی به مشتق نگاه میکنیم و آن را نسبت به حمل بر ذات میسنجیم لا بشرط از حمل است. پس فرق اینها در بشرط لا و لا بشرطیت است.

تنظیر:

فلاسفه همین حرف را در جنس و فصل و ماده و صورت گفته اند.

توضیح:

مقدمه اولی:

هنگامیکه انسان را تحلیل میکنیم این شامل جنس و فصل و هم ماده و صورت است. حال فرق بین جنس و ماده این است که جنس نسبت به حملش بر نوع لا بشرط است و میشود گفت «الانسان حیوان». فصل هم قابل حمل است و میشود گفت «الانسان ناطق».

مقدمه دوم:

هنگامیکه ماده را نسبت به انسان میسنجیم و میگوییم «الانسان بدن» قابل حمل نیست و اگر صورت را نسبت به انسان بسنجیم و بگوییم «الانسان روح» باز هم قابل حمل نیست.

نتیجه:

باین بیان این دو مقدمه معلوم میشود که ماده و صورت تفاوتش با جنس و فصل در معنی نیست چرا که ماده طوری است که اذالو حظ به نسبت حمل بشرط لا است لذا قابل حمل نیست ولی جنس قابل حمل است.

عیناً همین گفتار فلاسفه در باب مشتق و تفاوتش بامبدء جریان دارد.

صاحب فصول:

اختلاف بین جنس و ماده و مشتق و مبدء در بشرط لائیت و لا بشرطیت نیست.

دلیل:

اگر بگوید «الانسان ضرب» یا «زید ضرب» یا «الانسان بدن» حمل صحیح نیست و لو بدن لا بشرط ملاحظه شود. کما اینکه «الانسان حیوان» درست است و لو اینکه حیوان بشرط لا ملاحظه شود.

وان شئت قلت:

اگر تغایر در بشرط لائیت بود تصور داشت ماده بر انسان حمل شود، هنگامیکه لا بشرط ملاحظه شود. و همچنین جنس را بر انسان حمل نشود هنگامیکه بشرط لا اعتبار شود، در حالیکه این چنین فرضی وجود ندارد.

اشکال آخوند بر صاحب فصول:

اشکال شما از اینجانشیء شده است که تصور فرموده اید مقصود از بشرط لا و لا بشرط، همان اعتبارات ماهیت است، در حالیکه مقصود لا بشرط جوهری و حقیقی و واقعی است. بنابراین چه اعتبار کنید ماده را بشرط لا و چه لا بشرط قابل حمل نیست.

توضیح:

مقدمه:

بشرط لا و لا بشرط ای که از اعتبارات ماهیت است:

مثلاً مولی بگوید «من افطرفی نهار شهر رمضان فلیعتق رقبة». مولی میبندم صلحت در مطلق رقبة است. این همان اعتبارات ماهیت است.

لا بشرط و بشرط لا حقیقی:

حقیقت حمل هو هویت و اتحاد است. مثلاً پنکه حقیقتاً غیر ستون است و اگر بخواهیم بگوییم «پنکه، ستون است» گفتاری نادرست است.

حمل حقیقتش اتحاد است و پنکه غیر ستون است و این امر تکوینی است.

ذی المقدمه:

مرحوم آخوند میفرماید: اختلاف بین مبدء و مشتق و اختلاف بین جنس و فصل و ماده و صورت مثل اختلاف بین پنکه و ستون بشرط لائیت تکوینی است نه اینکه در اختیار ما باشد.

نقد استاد از فرمایش مرحوم آخوند:

اگر مبدء غير مشتق است و تکوين ياد و چيز است، سوال اين است که فرق بين مشتق و مبدء در چيست؟ شما که فرموديد اينها مفهوماً یک چيز است و اگر اين دو، دو چيز هستند به چه نحو اينطور است؟ مثلاً بنده غير آقاي خوئی هستم ولی سوال اين است که بنده کی هستم که غير مرحوم خوئی هستم؟  
استاد:

ماز اين خارج ميشويم و به دو مطلب ميپردازيم:

### مطلب اول:

نکته اولی:

از طرفی ميگويند:

جنس با فصل اتحاد لا متحصل و متحصل است. اين کلامی درست است چرا که اگر شیء ای در خارج واحد شد و حقیقتاً بسیط بود نمیتواند دو وجود خارجی داشته باشد و قطعاً یکی از آن باید لا متحصل باشد.  
از طرف دیگر ميگويند:

ذات انسان مشتمل بر دو چيز است که یکی فصل و دیگری جنس است.

اشکال:

جنس اگر لا متحصل و انتزاعی است چگونه میتواند مقوم و ذاتی انسان باشد؟

و ان شئت قلت:

از طرفی ميگويند شیءه الشیء بفصله لا بجنسه پس جنس چه کاره است؟ اگر کاره ای نیست پس چرا ميگويند انسان مرکب از جنس و فصل است و اگر کاره ای هست پس چرا ميگويند لا متحصل است؟  
نکته دوم:

ماده چيست؟

از کلمات فلاسفه بدست میآيد که ماده امری حقیقی است. یعنی مثلاً انسان در طول عمر خود دارای یک ماده است که صور مختلفه ميگيرد. پس در واقع هست و اگر در واقع هست غير جنس است چرا که جنس حقیقی ندارد، چنانکه بيان شد.

نتیجه:

ماده را حقیقی برایش قائل ميشوند ولی در مورد جنس گفته ميشود که حقیقی ندارد، در عين حال ميگويند جنس و ماده هر دو ذاتيات هستند و تنها اختلاف بين اين دو در بشرط لا و لا بشرط است. اينها غير از چند تا معما گفتن چیزی ديگری است؟

خب در باب مشتق و مبدء هم همین طور است. ولی اين قابل حمل است و دیگری قابل حمل نیست.

مطلب دوم: درباب عرض و معروض:

معزله اولی:

مقدمه:

برای عرض دوفرض وجود دارد:

فرض اول:

گاهی بحیال نفسه به آن نگاه میشود که در اینصورت حقیقتاً وجودی در خارج میشود.

فرض دوم:

گاهی نسبت به موضوع و معروضش در نظر گرفته میشود و میگویند عرض مرتبه ای از مراتب جوهر است. این

بدین معنی است که عرض امری انتزاعی است که از مرتبه ای انتزاع میشود.

باین بیان این مقدمه اینطور اشکال میکنیم:

اگر عرض امری انتزاعی است چگونه بحیال ذاته خواهد بود؟ اگر بحیال ذاته در خارج وجود دارد و دوشیء است

چطور حمل میشود؟ چطور میتوان گفت: الانسان ایض.

معزله دوم:

مقدمه:

در اینجا چهار ادعاء وجود دارد:

اول: عرض اذا وجود فی الخارج وجود فی الموضوع.

دلیل:

عرض مرتبه ای از مراتب جوهر است. و اگر قرار باشد عرض با ذات مثل دوانگشت بهم چسبیده

باشد موجود در خارج است و حال آنکه میگویند وجود منحاز ندارد.

دوم: عرض حقیقتی در خارج دارد.

دلیل:

اگر مثل امور انتزاعی و اعدام اینچنین نباشد جزء مقولات عشر نخواهد بود.

سوم: عرض قابل حمل نیست:

دلیل:

عرض در خارج موجود است و از آنطرف هم گفته اند حقیقت حمل هوهویت است و دو وجود خارجی با هم

قابل حمل نیستند لذا عرض قابل حمل نیست و حملش مجازی است.

چهارم: مشتق قابل حمل است.

بایان این مقدمات اینچنین میگوییم:

به ایض که میرسد چی بگویند؟ ایض که چیزی در خارج نیست و همان بیاضش است و ذات است و درعین حال قابل حمل است. لذا در اینجا مشکل بر خورده اند و نتوانسته اند جمع کنند و لکن ما میگوییم:

همه اینها ادعا است. چرا که اول ادعا شده است عرض در خارج موجود نمیشود الا در موضوع خودش و بخاطر همین باید بگوییم عرض مرتبه ای از مراتب وجود جوهر است. حال اگر کسی بگوید:

عرض در خارج حقیقتاً موجود میشود منتهی وجودش همراه با ذات است و مثل ترکیب انضمامی است، منتهی این دو وجود طوری هستند که قابل تفکیک نیستند، اگر اینطور گفته شده همه مشکلات حل میشود. اگر بگویید خلاف اصطلاح است میگوییم فلسفه اصلاً کاری به اصطلاح ندارد. چرا که کار فلسفه این است که وجود حقیقی را از وجود موهومی جدا کند.

اصول-تقریر-95/2/19-بادکوبه ای

### الامر الثالث:

لا ريب في اعتبار الاتحاد من جهة والتغاير من جهة بين الموضوع والمحمول حتى يصح الحمل و الاتحاد إما في المفهوم فيكون التغاير في الاجمال والتفصيل ونحوه كالانسان حيوان ناطق أو الانسان بشر أو الانسان إنسان إذا كان المخاطب منكرًا لثبوت الانسانيه له فيكون التغاير بلحاظ فهم المخاطب وإما في الوجود فيكون التغاير في المفهوم كزيد ضارب وقد نقل عن الفصول لزوم اعتبار الاتحاد بين الموضوع والمحمول حتى يصح الحمل فأورد عليه في الكفايه بأنه لغو بعد وجود اتحاد المفهومى أو الوجودى بل هو مضرٌّ لأدائه إلى حمل الجزء على الكل فإن مجموع الموضوع والمحمول لو اعتبر واحداً فيكون المحمول جزءاً منه مع أن هذا الاعتبار خلاف الوجدان في الحمل الاولى والحمل الشائع حيث كان الموضوع بما له من المعنى موضوعاً كالمحمول، هذا وقد ذكر المحقق الايروانى (قدس سره) أن مراد الفصول هو اعتبار الاتحاد فيما لا يوجد فيه الاتحاد المفهومى أو الوجودى فيتوقف صحه الحمل حينئذ على اعتبار الوحده ومثّل لذلك ب(الانسان جسم) بناء على أن الجسم هو عباره أخرى عن الهيولى والبدن فلا يكون متحداً مع الانسان ولو مصداقاً فلا بدّ من اعتبار الطرفين واحداً ليحمل الجزء على الكل ولا



محذوره بعد كون الجزء مأخوذا لا بشرط سائر الاجزاء فإن معنى أخذه لا بشرط هو اعتبارالوحده بينهما، قال(قدس سره): لا يخفى انه لم يعتبر صاحب الفصول مع الاتحاد الحقيقي بين المحمول و الموضوع سواء كان الاتحاد ماهويا أم كان وجوديا ملاحظه التركيب و انما ألجأه إلى هذا الاعتبار القضايا الحملية التي لم تشتمل على الاتحاد بأحد النحويين مع كونه لا بد منه في صحه الحمل حيث ان مفاد الحمل هو الاتحاد ففي مثل الإنسان جسم مع ان الإنسان ليس جسما في مهيته و لا في وجوده لا بد من اعتبار الإنسان المجعول موضوعا في القضيه مؤلفا من نفس و بدن و مركبا منهما ثم بعد ان اعتبر كذلك يحصل الاتحاد و يصح ان يقال الإنسان بما انه مركب من نفس و بدن جسم لأن الجسم أحد اجزائه و الجزء متحد مع الكل و ليس الكل الا الاجزاء بالأسر نعم لا بد من اعتبار الجزء الواقع محمولا لا بشرط كلفظ الجسم في المثال، لا بشرط لا كلفظ البدن و الجسد و الا لم يحصل الاتحاد و لم يصح الحمل فلا تخلّ المغايره بالكلية و الجزئية بعد حصول الاتحاد و قد عرفت ان الكل في الخارج عين الاجزاء بالأسر و الاجزاء عين الكل و التغاير بينهما اعتبارى و هذا التغاير مما لا بد منه في الحمل لا انه مخل به و حمل بعض الاجزاء على الكل كحمل تمام الاجزاء إذا كان الجزء المحمول مأخوذا لا بشرط كالأجزاء العقلية للماهيات من الجنس والفصل لا بشرط لا كالأجزاء الخارجيه من البدن والروح]. ١٠. [ولا يبعد صحته والامر سهل .

اصول-تقرير-95/2/20-بادكوبه اى

#### الامر الرابع والخامس:

قد سبق أن المشتق منتزِع من الذات باعتبار تلبسها بالمبدء ولازم ذلك وجود التغاير بينهما وحينئذ يقع الاشكال في صفاته جلّ جلاله تاره من جهة أنها عين الذات فلا تغاير وأخرى من جهة أنه لا تلبس لأن التلبس والقيام يقتضى الاثنييه فأجاب المحقق الخراسانى(قدس سره) عن الاول بكفايه التغاير المفهومى بين الذات والمبدء وإن كانا متحدين خارجا وعن الثانى بأن المراد من التلبس هو واجديه الذات للمبدء فى قبال فقدانها له وهى تختلف باختلاف الموارد فتارةً يكون الشئ واجداً لما هو مغاير له وجوداً ومفهوماً كما هو الحال فى غالب المشتقات واخرى يكون واجداً لما هو متحد معه خارجاً وعينه مصداقاً وإن كان يغايره مفهوماً كواجديه ذاته تعالى لصفاته الذاتيه وثالثةً يكون واجداً لما يتحد معه مفهوماً ومصداقاً وهو

واجديه الشيء لنفسه وهذا نحو من الواجديه بل هي أتم وأشد من واجديه الشيء لغيره فالوجود أولى بأن يصدق عليه الموجود من غيره لأنّ وجدان الشيء لنفسه ضرورى وعلى هذا فلا أصل لاشكال استحاله تلبس الشيء بنفسه[٢] [فقيام المبدأ بالذات لا يستدعى التعدد و مغايره المبدأ للذات بل يجتمع مع العينيه فلا يلزم النسبه بين الذات والمشتق حتى يلزم التركيب فى ساحته جل جلاله نعم لما كان الغالب فى المشتقات تغاير الذات والمبدء فى الوجود يلزم التركيب والنسبه بينهما فانقذح بذلك أنه لا وجه لما فى الفصول من أن مفهوم العالم بالنسبه الخالق جل جلاله يغاير مفهومه فى المخلوق فإن العلم إما بمعنى الانكشاف أو ما يقابله أو غير مفهوم لنا والاول هو المدعى والثانى كما ترى والثالث يوجب كون التلفظ بصفاته تعالى مجرد لقلقه اللسان .

هذا وفى المقام كلمات :

**الكلمه الاولى :** ما ذكره السيد الخوئى (قدس سره) من أنه لا يعتبر فى صدق المشتق حتى التغاير المفهومى لصحه قولنا الوجود موجود قال (قدس سره) : قد تقدّم أنه يعتبر فى صحّه حمل شيء على شيء التغاير بينهما من ناحيه، والاتحاد من ناحيه اخرى، وأمّا بين الذات والمبدأ فلا دليل على اعتبار المغايره حتى مفهومًا فضلًا عن كونها حقيقةً، بل قد يكون مفهوم المبدأ بعينه هو مفهوم الذات وبالعكس، كما فى قضيه الوجود فهو موجود والضوء مضىء وهكذا ... فالمبدأ فى الموجود هو الوجود وفى المضىء هو الضوء، فلا تغاير بين المبدأ والذات حتى مفهومًا بل إطلاق الموجود على الوجود أولى من إطلاقه على غيره، لأنّه موجود بالذات وغيره موجود بالعرض[٣].

**الكلمه الثانيه :** أنه لا يتم ما أورده المحقق الخراسانى على الفصول (قدس سرهما) فإن مراده ليس هو نقل المبدء عن معناه المتعارف حتى يلزم لقلقه اللسان بل المراد نقل هيئه المشتق فيكون معنى العالم هو معنى العلم فى ساحته تعالى .

اصول-تقرير-95/2/22-بادكوبه اى

**الكلمه الثالثه :** ما أورده المحقق الايروانى (قدس سره) على الفلاسفه بأنه ما هو الفرق بين انتزاع مفاهيم المتعدده عن الواحد وانتزاع الواحد من المتعدد حيث قالوا بجواز الاول ودون الثانى مع ان الوجه الذى

استدل به على امتناع انتزاع مفهوم واحد من منشأ متعدد و هو لزوم ان يكون الواحد كثيرا يستلزم امتناع عكسه أيضا].<sup>٤٠</sup> كما أن دعوى عدم جريان قاعده الواحد بالنسبه إليه جل جلاله كما عن بعض بلا دليل بعد شمول ما يستدل به على القاعده.

و قد سبق منا أنه على القول بالتشكيك العرضى فى الوجود لا يمكن الالتزام بالكلى الطبيعى وأن الانسان مثلا جامع ماهوى بل لا بدّ من القول بأنه جامع اعتبارى بداهه أنه إما أن ينتزع عما به الاشتراك بين أفراد الانسان أو عما به الامتياز وعلى الاول فما به الاشتراك هو الوجود ولا غير فيلزم حينئذ صدق الانسان على الحيوان أيضا لاشترائه فى الوجود أيضا وعلى الثانى يلزم انتزاع الكليات لا كلى واحد لأن كل فرد من الانسان بناء على التشكيك العرضى يباين الفرد الاخر ولا يمكن انتزاع الواحد من المتعدد بما هو متعدد فمفهوم الإنسان لا بد ان يكون منتزعا من جهه واحده جامعه فى ذلك المتعدد وهى مفقود إلا على القول بالتشكيك الطولى فقط وهم لا يقولون به بل قد سبق أنه على هذا كيف يشترك جميع الافراد فى أثر واحد كالضحك فإن المنشأ له إما ما به الاشتراك فيلزم صدوره عن الحيوان أيضا وإما ما به الامتياز فيلزم نقض قاعده الواحد فالجمع بين هذه القاعده والتشكيك العرضى والالتزام بالنوع والاثر المشترك جمع بين المتناقضين.

**الكلمه الرابعه:** أنه قد ذهب المحقق الايروانى (قدس سره) إلى اتحاد الصفات الذاتيه معه جل جلاله ولو مفهوما وإلا لم يبق فرق بين الترادف والتباين المفهومى قال (قدس سره): لو صح انتزاع مفاهيم متعدده من ذات واحده بسيطه لزم جواز انتزاع مفاهيم متعدده من كل ذات و كل جهه و لا يختص ذلك بالواجب تعالى و عليه فلا تدخل المفاهيم المتعدده المنتزعه تحت ضابطه وحدّ و أيضا لو صح ذلك لم يكن ميز بين المفهومين إذا كان المحكى بأحدهما عين المحكى بالآخر و مطابق أحدهما عين مطابق الآخر و ذلك هو معنى الترادف كما فى الأسد و الغضنفر فلم يكن فرق بين الترادف و تعدد المفهوم فبأى ضابط يحكم بالترادف و اتحاد المفهوم هناك و تعدده هنا! <sup>٥</sup> [ولا يبعد صحته فإنه لا وجه لقياس الخالق بالمخلوق وقد ورد لا تتفكروا فى ذات الله بل تفكروا فى آلاءه أما محذور كون الاذكار لقلقه اللسان فقد أجاب عنه (قدس سره): بجواز ان يراد بهذه العناوين المحموله على الذات نفس الذات المقدسه فيكون مدلول لفظ العالم و القادر و الحى هو مدلول لفظ الجلاله و يكون حمل الصفات على الذات و حمل بعضها على بعضها الاخر مع كون الجميع بمعنى الذات المقدسه لمجرد اختلاف اللفظ كما فى الإنسان بشر و الأسد غضنفر فلا يستلزم عدم إرادته المعنى العام لقلقه اللسان أو إرادته المعنى المقابل لذلك المعنى العام تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا].<sup>٤٠</sup>

## الامر السادس:

أن المشتق قد يسند إلى غير من هو له فيكون المجاز في الاسناد لا في كلمه المشتق كما تقول نهر جار مع أن المتلبس بالجريان هو ماء النهر لا نفسه فيكون المحمول مستعملا في معناه الحقيقي وهو المتلبس بالمبدء في الحال كالموضوع إلا أنه قد نسب إلى الذات غير المتلبس به فيكون المجاز في الاسناد كما في جالس السفينه متحرك.