

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

ادامه بیان دیدگاه مرحوم محقق اصفهانی (رحمه الله)

پاسخ سوم: مرحوم اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: حقیقت قرائت آوردن الفاظی مماثل به قصد مماثلت یا به تعبیر ما به قصد تبعیت از الفاظ ذکر شده در قرآن کریم است؛ پس در حقیقت قرائت استعمال لفظ در لفظ دیگر وجود ندارد تا اشکال شود که در آیات قرآن کریم هم لفظ در لفظ به قصد قرائت و هم در معنا به قصد دعا استعمال شده‌است.

ضمن این‌که قرائت یعنی حکایت و تکرار لفظ، مشروط به عدم قصد معنا نیست به همین جهت در قرائت الفاظ و جملات به همراه قصد معنا آورده می‌شود اما در عین حال جمله در الفاظ استعمال نمی‌شود.

هر چند مرحوم اصفهانی رحمه الله در گذشته دو جواب ذکر نمود و یک جواب را مورد مناقشه قرار داد و جواب دوم را پذیرفت اما به نظر ما اشکال ایشان به جواب اول وارد نبوده و جواب دوم یعنی مسئله مقارنت نیز مقداری دور از ارتکاز عرف می‌باشد. در عین حال به نظر ما پاسخ سوم ایشان با ارتکاز عرف سازگار بوده و قرائت به این معنا نیست که لفظ را گفته و لفظ را اراده نمائیم یا عدم قصد معنا جزء مقومات آن باشد، بلکه مقوم قرائت مماثلت بوده و همراه قرائت می‌توان قصد معنا نیز داشت.^[1]

مرحوم صاحب کتاب منتقى الاصول علیه الرحمه برای قرائت تفسیر دیگری بیان نموده و طبق همین تفسیر بر کلام مرحوم اصفهانی رحمه الله اشکالی دارد. به نظر ما اصل تحقیق و اشکال ایشان محل مناقشه است.^[2]

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در بحث استعمال لفظ در بیش از یک معنا وجوه عقلی برای استحاله اقامه شده بود که به نظر ما وجوه مذکور مردود بوده و تمام آن‌ها را پاسخ دادیم و در نتیجه چنین استعمالی از لحاظ عقلی محال نبوده و امکان ذاتی دارد.

بحث دیگر این بود که با فرض پذیرش امکان عقلی از لحاظ عرف اگر لفظی چند معنا دارد اما در عین حال مشخص است که متکلم یک معنا را اراده نموده‌است، برای اراده سایر معانی نیاز به قرینه داریم که به آن قرینه معینه اطلاق می‌شود نه قرینه مجاز.

بحث دیگر مسئله بطون قرآن کریم و ارتباط آن با مسئله محل بحث بود که گفتیم این دو مسئله ارتباطی به هم ندارند. همچنین اشکال اخیر مرحوم اصفهانی رحمه الله یعنی خواندن لفظ و اراده معنا که منجر به تعدد محکی و وحدت حاکمی می‌شود را مطرح نموده و به نظر ما پاسخ مرحوم اصفهانی رحمه الله بهترین پاسخ است.

مرحوم آخوند(رحمه الله) در بحث مشتق ابتدا شش مقدمه و سپس اقوال، ادله اقوال و ادله نظریه مختار خود و در انتها شش تنبیه را ذکر نموده است.

مدخل

بحثی که مرحوم آخوند رحمه الله به پرداخته‌اند و لازم است در ابتدای بحث مشتق مطرح شود مشتمل بر دو قسمت می‌باشد:
الف- نزاع در باب مشتق لغوی است یا عقلی؟ ب- نزاع در باب مشتق کبروی است یا صغروی؟

توضیح محل نزاع به این صورت است که اگر مشتق در حالی که تلبس به مبدأ دارد استعمال شود، استعمال حقیقی است؛ مثلاً اگر به زید، در حال زدن ضارب اطلاق شد استعمال مذکور حقیقی می‌باشد. در مقابل استعمال مشتق در مورد شخصی که قرار است در آینده متلبس به مبدأ باشد به صورت قطعی مجاز می‌باشد.

اما اشکال در این فرض است که استعمال مشتق در مورد ذاتی که قبلاً متلبس به مبدأ بوده اما در حال حاضر منقضی شده است حقیقت است یا مجاز؟! اخصی‌ها در فرض مذکور می‌گویند: استعمال مشتق مختص به حال تلبس و حقیقت در آن بوده و در مورد آن چه قبلاً به آن متلبس بوده است مجاز می‌باشد. در مقابل اعمی‌ها می‌گویند: استعمال مشتق هم نسبت به حال تلبس و هم نسبت به زمان سابق حقیقی است.

بحث نخست: نزاع لغوی یا عقلی

اولین اشکال این است نزاع مذکور لغوی است که در نتیجه باید مسئله وضع مطرح شود؛ به این بیان که باید دید واضع لفظ مشتق مانند اسم فاعل یا اسم مفعول را برای خصوص متلبس یا برای اعم از متلبس فعلی و سابق قرار داده است. اما اگر نزاع عقلی باشد باید وضع را کنار گذاشت.

دیدگاه مرحوم محقق نائینی رحمه الله

مرحوم نائینی رحمه الله در کتاب فوائد الاصول به دو مطلب اشاره نموده است که چه بسا از آن‌ها بتوان استفاده کرد که ایشان نزاع را عقلی می‌داند:

مطلب اول: ایشان مسئله عرض و معروض را مطرح نموده و می‌فرماید: یا باید بگوئیم عقل برای اتصاف عارض شدن عرضی بر یک معروض، عروض فی الجمله را کافی می‌داند؛ یعنی اگر حتی در لحظه یا آنی «ضرب» انجام شود، ذات متصف به آن شده است هر چند در ادامه آن وصف منتفی شود، یا این که عروض فی الجمله را کافی نمی‌داند.

مطلب دوم: مرحوم نائینی رحمه الله در این بحث که نزاع مشتق در رابطه با ذات و ذاتیات مانند انسانیت نبوده و بلکه اختصاص به اعراض و عوارض مانند قیام، قعود، ضرب، خوردن و مانند آن دارد اشاره به قاعده‌ای فلسفی نموده و می‌فرماید: «شیئیة الشيء بصورته لاهماته» که مقصود صورت نوعیه است؛ به عنوان مثال اگر انسانی تبدیل به خاک و یا بول تبدیل به بخار شد، دیگر بحث از این که آیا همچنان صدق عنوان سابق وجود دارد یا خیر بی معنا است چرا که صورت نوعیه منتفی شده و در نتیجه شیئیتی ندارد.^[3]

مرحوم امام رضوان الله تعالى عليه ديدگاه مرحوم نائینی رحمه الله را مردود دانسته و می فرماید: ملازمه ای میان مطرح شدن بحث عرض و معروض با عقلی شدن این مسئله وجود ندارد بلکه در عروض نیز وضع به صورت فی الجمله یا بالجملة مطرح می شود.^[4] به نظر ما کلام ایشان تام بوده و اشکال مذکور بر مرحوم نائینی رحمه الله وارد است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

[1]. «و يمكن أن يجاب أيضا: بأن القراءة ليست الحكاية عن الألفاظ بالألفاظ، و استعمالها فيها، بل ذكر ما يماثل كلام الغير من حيث إنه يماثله في قبال ذكره من تلقاء نفسه. و هذا المعنى غير مشروط بعدم إنشاء المعنى به؛ حتى يلزم الجمع بين اللحاظ الاستقلالي و الآلي فيما يماثل كلام الغير من حيث إنه يماثله بقصد المعنى، فإن من مدح محبوبه بقصيدة بعض الشعراء، فقد قرأ قصيدته، و مدح محبوبه بها. نعم، لو لم يلتفت إلى ذلك و مدحه بما أنشأ من تلقاء نفسه، لم يصدق القراءة و إن كان مماثلا لما أنشأه الغير. فتدبر جيدا.» نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج 1، ص: 163.

[2]. «و التحقيق في المقام ان يقال: ان القراءة إيجاد طبيعي المقرو بفرده مع قصد ذلك. بيان ذلك: ان الشعر عبارة عن تصوير المواد اللفظية بصورة خاصة، فانه هو عمل الشاعر. اما نفس المواد فهي موجودة في نفسها و لا يوجد لها الشاعر، و الصورة التي يحدثها الشاعر للمواد اللفظية عارضة على طبيعي الألفاظ في ذهنه، ثم بعد ان ينظمها بالنظم الخاص في ذهنه يلقيها خارجا بتلك الصورة، فالموجود خارجا فرد من افراد الشعر لا نفس الشعر، و انما الشعر موجود في الذهن فانه الصورة الخاصة و الكيفية المعينة لطبيعي الألفاظ. و عليه، فإذا جاء المتكلم بتلك الألفاظ بصورتها الخاصة، فقد أوجد الشعر بوجود فرد من افراده، فيقال: انه قرأ الشعر بهذا الاعتبار. نعم شرطه ان يقصد إيجاد الشعر بفرده، فإذا لم يقصد ذلك بل قصد إلقاء هذا الكلام على أنه منه لم يعد عرفا قارئاً للشعر، بل يعد سارقاً لشعر غيره...» منتقى الأصول، ج 1، ص: 321 به بعد.

[3]. «المبحث الثالث في المشتق: و تحقيق الحال فيه يستدعى رسم أمور: (الأمر الأول): اختلفوا في ان إطلاق المشتق على ما انقضى عنه التلبس بالمبدأ، هل هو على نحو الحقيقة أو المجاز؟ بعد اتفاقهم على المجازية بالنسبة إلى من يتلبس في المستقبل، و على الحقيقة بالنسبة إلى المتلبس في الحال. و السر في اتفاقهم على المجازية في المستقبل، و الاختلاف فيما انقضى، هو ان المشتق لما كان عنوانا متولدا من قيام العرض بموضوعه، من دون ان يكون الزمان مأخوذا في حقيقته، بل لم يؤخذ الزمان في الأفعال. كما سيأتي. فضلا عن المشتق، وقع الاختلاف بالنسبة إلى ما انقضى عنه المبدأ، حيث أنه قد تولد عنوان المشتق لمكان قيام العرض بمحلّه في الزمان الماضي، و هذا بخلاف من يتلبس بعد، فإنه لم يتولد عنوان المشتق لعدم قيام العرض بمحلّه، فكان للنزاع في ذلك مجال، دون هذا، إذ يمكن ان يقال فيما تولد عنوان المشتق: أن حدوث التولد في الجملة و لو فيما مضى يكفي في صدق العنوان على وجه الحقيقة و لو انقضى عنه المبدأ، كما أنه يمكن ان يقال: أنه يعتبر في صدق العنوان على وجه الحقيقة بقاء التولد في الحال، و لا يكفي حدوثه مع انقضائه. هذا فيما إذا تولد عنوان المشتق في الجملة. و أما فيما لم يتولد فلا مجال للنزاع في أنه على نحو الحقيقة، لعدم قيام العرض بمحلّه، فكيف يمكن ان يتوهم صدق العنوان على وجه الحقيقة، مع أنه لم يتحقق العنوان بعد، فلا بد ان يكون على وجه المجاز بعلاقة الأول و المشاركة. (الأمر الثاني): لا إشكال في اختصاص النزاع بالعناوين العرضية المتولدة من قيام أحد المقولات بمحالتها، و خروج العناوين الذاتية التي يتقوم بها الذات و ما به قوام شئيّة الشّيء، كحجرية الحجر، و إنسانية الإنسان، و ما شابه ذلك من المصادر الجعلية التي بها قوام الشّيء، فلا يصح إطلاق الحجر على ما لا يكون متلبسا بعنوان الحجرية فعلا، و لا إطلاق الإنسان على ما لا يكون متلبسا بالإنسانية فعلا، فلا يقال للتراب: أنه إنسان باعتبار أنه أحد العناصر التي يتولد منها الإنسان، و ذلك لأن إنسانية الإنسان ليست بالتراب، بل إنما تكون بالصورة النوعية التي بها يمتاز الإنسان عن غيره، بل التراب لم يكن إنسانا في حال من الحالات، حتى في حال تولد الإنسان منه، فضلا عن حال عدم التولد. و بعبارة أخرى: في حال كون الإنسان إنسانا لم يكن إنسانيته بالتراب الذي هو أحد عناصره، بل إنسانيته إنما هي بالصورة النوعية، فإذا لم يكن التراب في حال كونه عنصر الإنسان ممّا يصح إطلاق اسم الإنسان عليه، فكيف يصح إطلاق اسم الإنسان عليه في غير ذلك الحال، مع أنه لا علاقة بينه و بين الإنسان، حتى علاقة الأول و المشاركة، لأن التراب لا يصير إنسانا، و لا يتول إليه أبدا. و هذا

بخلاف العناوين العرضية، كضارب، فإن ضاربية الضارب إنما يكون بالضرب، لمكان قيام الضرب به على جهة الصدور، و من المعلوم: أن من لم يكن ضارباً في الحال، هو الذي يكون ضارباً في الغد حقيقة، و هو الذي يتعنون بهذا العنوان، و إليه مآله، فعلاقة الأول و المشاركة في مثل هذا ثابتة و متحققة، بخلاف التراب و الإنسان حيث لم يكن مآل التراب إلى الإنسان في حال من الحالات، بخلاف ضارب، فإن الذي يكون ضارباً هو زيد، فصح إطلاق الضارب على زيد بعلاقة أنه يؤول إلى هذا العنوان في المستقبل. و حاصل الكلام: أنه فرق، بين أسماء الذوات: من الأجناس و الأنواع و الأعلام، و بين أسماء العرضيات، فإنه في الأول لا يصح إطلاق الاسم عليها إلا في حال ثبوت الذات بما لها من الصور النوعية التي بها يتحقق عنوان الذات كحيوانية الحيوان و إنسانية الإنسان و زيدية زيد، بخلاف الثاني، فإنه يصح إطلاق الاسم عليها، و ان لم تكن متلبسة بالعرض فعلا بعلاقة الأول و المشاركة. و كذا الكلام في علاقة ما كان، فإن زيدا الفاقدا للضرب في الحال، هو الذي كان ضارباً بالأمس حقيقة، فصح إطلاق الضارب عليه بعلاقة ما كان، و هذا بخلاف الكلب الواقع في المملحة بحيث صار ملحاً، فإن هذا الملح لم يكن كلباً، إذ الكلبية إنما هي بالصورة النوعية التي لم تكن. فظهر: سر اختصاص النزاع بالعرضيات، دون الذاتيات فتأمل.» فوائد الأصول، ج1، ص: 82 تا 84.

[4]. «في وجه الخلاف من ابتناؤه على اختلاف نظرهم في حمل المواطاة و الاشتقاق؛ كما ذكره بعض الأعظم في سر اتفاقهم على المجاز في المستقبل؛ و سرّ عدم جريان النزاع في أسماء الذوات من الأجناس و الأنواع و الأعلام؛ ممّا يظهر منه أن النزاع عقلي؛ ليس على ما ينبغي؛ كما يأتي الكلام فيه.» مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج1، ص: 188.