

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلي الله علي سيدنا محمد و آله الطاهرين

## نظر مرحوم امام خميني

مرحوم امام رضوان الله عليه نیز در جلد دوم کتاب «مناهج الوصول» صفحه 313 تقریباً به بسیاری از مطالبی که مرحوم آقای بروجردی فرموده‌اند، قائل شده‌اند؛ نهایت این که می‌فرمایند: آن چه مقوم اطلاق است، عدم القید است؛ مطلق یعنی این که خود آن شیء تمام الموضوع باشد و غیر از آن قید دیگری وجود نداشته باشد. هر دو بزرگوار بر خلاف مشهور که مطلق و مقید را از اوصاف لفظ می‌دانند، می‌فرمایند: مطلق و مقید اولاً و بالذات از اوصاف معنا هستند و ثانیاً و بالعرض، صفت برای لفظ می‌باشند. هم‌چنین هر دو بزرگوار این تعبیر که هر دو عنوان اضافی هستند را دارند و نکات دیگری که قبلاً هم بیان شد.

## اشکال بر کلام مرحوم آقای بروجردی

اشکالی که به ذهن می‌رسد این است که طبق فرمایش مرحوم آقای بروجردی که می‌فرماید تا زمانی که معنایی موضوع برای حکم واقع نشود، نمی‌توان گفت مطلق است یا مقید، در جملاتی که جملات انشائی نیستند و بلکه اخباری هستند، مثلاً متکلم می‌گوید: «جا ئنی رجل» ، اینجا اصلاً حکمی وجود ندارد؛ بنابراین، باید در جملات اخباریه اصلاً مطلق و مقید نداشته باشیم، چون حکم نداریم؛ مگر این که بفرمایند مقصود ما از حکم، حکم انشائی نیست؛ بلکه مقصود این است که یک محمولی در کار باشد. در این مثال نیز «جاء» عنوان محمولی دارد؛ و هرچند به حسب ظاهر، قضیه فعلیه است اما به حسب واقع مجيء حمل بر رجل می‌شود. به هر حال، این تعبیر که تا حکمی (جمله‌ای) نداشته باشیم، مطلق و مقید راه ندارد، ظاهراً فرمایش تامی نیست. مطلق عبارت است از عدم القید.

## اشکال بر تعریف مشهور

تعریف مشهور از مطلق نیز در میان همه متأخرین تقریباً منسوخ شده است؛ برای این که طبق این تعریف، مطلق دلالت بر شیوع در جنسش دارد در حالی که یکی از الفاظی که اطلاق در آن معنا دارد، علم شخصی است و این تعریف شامل اعلام شخصی نمی‌شود. در حالی که ما می‌توانیم بگوییم زید عنوان مطلق را دارد؛ مطلق احوالی یا مطلق زمانی. اشکال دوم بر مشهور این است که مطلق همان طور که امام رضوان الله عليه تصریح کرده‌اند، متقوم به یک امر عدمی است و مطلق یعنی آن که شأنیت

تقیید دارد اما مقید نشده است؛ لذا می‌گوییم نسبت بین مطلق و مقید، نسبت عدم و ملکه است و یا به تعبیر دقیق‌تر، باید بگوییم شبه عدم و ملکه است؛ چون عدم و ملکه نیز در جایی است که مسأله استعداد حقیقی و تبدیل از قوه به فعل، واقعاً در آنجا معنا داشته باشد؛ اما در اینجا این حرف معنا ندارد.

بنابراین، مطلق یعنی عدم القید؛ اما این که بگوییم **ما دلّ علی شایع**، از کجاست؟. اگر به این نکته توجه کنیم، تعریف مطلق کاملاً برای ما روشن می‌شود؛ در بحث مطلق که ما هم انشاءالله می‌رسیم، بحثی داریم به نام مقدمات حکمت که قرینه عقلیه عامّه است و با آن می‌خواهیم شیوع را بدست آوریم؛ وقتی می‌گویید: «**ما جاء رجل**» این رجل اطلاق دارد و در آن مقدمات حکمت را جاری می‌کنید؛ چون بعد از این که می‌گوییم در وضع واضح لفظی را که موضوع‌له‌اش اطلاق (شیوع و سریان) باشد، نداریم؛ بلکه باید آن را از مقدمات حکمت استفاده کنیم.

همین که می‌گویید از مقدمات حکمت باید استفاده شود، مهمترین شاهد است بر این که در لغت یک لفظی که برای معنای اطلاقی وضع شده باشد، نداریم. بعد از اجرای مقدمات حکمت، آیا شیوع و سریان را می‌گوییم مدلول لفظ است یا این که می‌گویید در کنار این لفظ، شیوع و سریان را هم داریم؟. «**رجل**» در مثال «**جئنی برجل**» بر یک معنایی دلالت دارد که در آن معنا شیوع و سریان و اطلاق و... وجود ندارد؛ حتی بعد از این که مقدمات حکمت را جاری کردیم، باز نمی‌توانیم بگوییم در معنای رجل شیوع وجود دارد. اگر این مطالب را کنار هم بگذاریم، می‌گوییم: اطلاق یعنی عدم القید، اما عدم القیدی که حتی این عدم هم در آن لحاظ نمی‌شود. مطلق یعنی لفظی که دلالت بر یک معنایی دارد به همراه این که قیدی ندارد و لحاظ عدم‌القیده نیز دیگر در آن وجود ندارد.

طبق تفسیر مشهور اصولیین قدما باید بگوییم مطلق دلالت بر جمع القیود دارد؛ وقتی می‌گوئیم **ما دلّ علی شایع فی جنسه** یعنی همه قیده‌ها را در بطن خودش دارد؛ اما متأخرین می‌گویند: نه، مطلق متقوم به عدم القید است و **یدلّ علی رفض القیود**. بین این دو نظریه ثمرات زیادی وجود دارد که ما مطلق را جمع القیود بدانیم یا رفض القیود؟. پس ببینید ما کثیری از مطالب مرحوم آقای بروجردی را قبول داریم. این که مطلق و مقید وصف برای معنا هستند، نه وصف برای لفظ؛ و این که امران اضافیان هستند و بین مطلق و مقید شبهه تقابل عدم و ملکه وجود دارد؛ و فقط در این قسمت از فرمایش ایشان مخالفت کردیم که فرمودند: تا لفظی موضوع برای حکم واقع نشود، نمی‌توانیم بگوییم مطلق است یا مقید؛ بلکه ما گفتیم خود لفظ وقتی می‌گوییم متقوم به عدم القید است، می‌شود مطلق؛ اگر بگوید «**رجل**» و هیچ قیدی همراه آن نیاورد، مطلق خواهد بود.

و شاهد بر این که ما لفظی که برای سریان وضع شده باشد، نداریم؛ این است که نیاز به مقدمات حکمت داریم؛ زیرا، اگر لفظی برای سریان وضع شده بود، دیگر نیازی نبود که بحث مقدمات حکمت را مطرح کنیم. مقدمات حکمت نیز نمی‌گوید سریان جزء مستعمل‌فیه لفظ است؛ جزء موضوع له که نمی‌تواند باشد، جزء مستعمل فیه هم نیست. بنابراین، طبق این مبنا اصلاً دیگر نیازی به بحث اسم جنس و علم جنس و... نیست؛ همان‌گونه که مرحوم آقای بروجردی و مرحوم امام نیز چنین می‌فرمایند. ولی تبعاً للقوم این موارد را نیز بحث کرده‌اند و ما هم اشاره ای می‌کنیم؛ چون یک نکاتی در اینها وجود دارد.

## بحث اسم جنس

اولین لفظ، اسم جنس است. برای اسم جنس مرحوم آخوند در «**کفایه**» مثال می‌زنند به «انسان، رجل، فرس، حیوان» که هم در جواهر است مانند اینها و هم در اعراض است مثل «سواد و بیاض» و هم در عرضیات؛ که مرحوم آخوند اصطلاح عرضی و عرض را بر خلاف آن چیزی که در منطق وجود دارد، قرار می‌دهند؛ در منطق به ابیض و بیاض عرضی می‌گویند. عرض، فرقی است به اشتقاق و عدم اشتقاق است؛ اما مرحوم آخوند عرضی که در اینجا آورده، مرادش عناوین انتزاعیه است؛ در حالی که در

اصطلاح منطق، مراد از عرضي عنوان اشتقاقی است.

مشهور در باب اسم جنس می گویند: اسم جنس وضع شده برای یک طبیعتی که الملحوظ معها عدم لحاظ شيء؛ یعنی این که چیز دیگری همراهش نباشد. مرحوم آخوند می فرمایند: ما نظریه مشهور را قبول نداریم؛ بلکه اسم جنس عبارت است از این که موضوعه لمفاهیمها بما هي هي مبهمه مهملة بلا شرط اصلاً، اسم جنس برای ماهیت مبهمه وضع شده است، بدون هیچ شرطی حتی لحاظ عدم لحاظ و حتی این که بگوئیم چیز دیگری همراهش لحاظ نیست؛ یعنی عدم اللحاظ هم نباید لحاظ شود. پس مشهور می گویند: اسم جنس طبیعتی است که عدم لحاظ هر قیدی در آن لحاظ شده باشد؛ ولی آخوند می فرمایند: نه، برای ماهیت مبهمه مهملة است و حتی این عدم اللحاظ نیز نباید لحاظ شود.

## بحث اعتبارات ماهیت

اینجا باید اشاره ای شود به بحث اعتبارات ماهیت؛ ماهیت وقتی اعتبار می شود یا به شرط شيء اعتبار می شود، یا به شرط لا و یا لابشرط؛ اگر ماهیتی را مقترن به یک شیئی لحاظ کردیم مثل آن که انسان را مقید به کتابت کنند، این می شود به شرط شيء؛ اما اگر آن را مقید به عدم یک شيء لحاظ کردیم، مثل عدم کتابت، به شرط لا خواهد بود؛ اما اگر نسبت به وجود و عدم کتابت علی السویه بود، می شود لابشرط. منتهی وقتی ماهیت را مقسم قرار می دهند و این سه قسم را برایش ذکر می کنند، آن ماهیتی که مقسم واقع می شود، ماهیت لابشرط مقسمی است؛ و آن که عنوان قسم در آن واقع شده، لابشرط قسمی نام دارد. **فرق لابشرط قسمی و لابشرط مقسمی:** این است که در لابشرط قسمی، لابشرطیت لحاظ شده است؛ یعنی ماهیت را مقیده به لابشرطیت مطرح می کنند؛ اما در لابشرط مقسمی، این قید هم وجود ندارد؛ لحاظ و قید لابشرطیت در این قسم وجود ندارد.

## ملاک در تقسیم اعتبارات ماهیت

حال، سؤال این است که ملاک تقسیم در اعتبارات ماهیت چیست؟. امام رضوان الله علیه یک مطلبی دارند که حتماً جای دقت دارد؛ می فرمایند: «و لم أر المصريح به» با اینکه دعب امام نیست جاهایی که مطالبی از خودشان هم دارند، بگویند این مطلب را مثلاً من جایی ندیده ام، من دارم این مطلب را مطرح می کنم؛ - ببینید چقدر با احتیاط می فرمایند - می فرمایند: ممکن است کسی مقصودش باشد و به این مطلب رسیده باشد، اما مصرح به این معنا من پیدا نکردم. می فرمایند: در ظاهر کلمات اهل معقول چیزی است که اصلاً قابل قبول و قابل التزام نیست؛ ظاهرش این است که ملاک در این تقسیم صرف اعتبار و لحاظ است؛ یعنی من اگر خودم آمدم این ماهیت را مقترنة بشيء لحاظ کردم، می شود بشرط شيء؛ اگر مقترنة به عدم یک شيء لحاظ کردم، می شود به شرط لا؛ و ظاهر کلمات اهل معقول این است که کاری به عالم خارج و عالم واقع ندارند؛ بلکه مربوط به لحاظ کننده است. ایشان می فرمایند: این چه اثری دارد؟

چه ارزش و ثمره ای بر این مترتب می شود؟ بالاتر در باب فرق میان جنس و فصل، در منطق خوانده اید که فرق بین جنس و فصل، فرق بین ماده و صورت است. ماده و صورت خارجی وقتی در عالم ذهن می آیند، ماده جنس می شود و صورت، فصل. از منطقی ها سؤال کنیم می گویند: فقط فرق اینها یک فرق به شرط لای از حمل و لابشرط از حمل است؛ می گویند: جنس لابشرط از حمل، و فصل، بشرط لای از حمل است؛ در حالی که فرق بین ماده و صورت، یک فرق واقعی است و نه اعتباری. جنس واقعیتهای دارد که همان ماده خارجی است که این جنس، اگر بالفعل صورتی پیدا کند، نسبت به صورت دیگر می شود بشرط لا؛ بنابراین، فرق اینها یک فرق واقعی است و نه اعتباری.

به عبارت دیگر، می فرمایند: در هر دو مقام، علمای معقول و علمای منطق اشتباه کرده‌اند؛ هم در فرق بین جنس و فصل و نوع، و هم در اعتبارات ماهیت. می فرمایند: به نظر ما این طور نیست و در ما نحن فیه، به حسب واقع، اگر یک ماهیت مقترن به شیئی باشد، بشرط شیء می شود؛ و اگر یک ماهیتی مقترن به عدم شیء باشد، بشرط لا است؛ بنابراین، مجرد لحاظ نیست. برای این هم دلیل می آورند که «لاینقضی تعجبی»، من تعجبم منقضی نمی شود که چطور می شود صرف یک اعتبار بتواند در عالم واقع تأثیر گذارد؟ با اعتبار و لحاظ یک شخص نمی شود که ماهیت خارجی به شیء باشد، یا به شرط لا؛ پس، معلوم می شود مربوط به خود واقع است و اگر مسأله لحاظ باشد، زید لحاظ می کند به شرط شیء؛ عمرو لحاظ می کند به شرط لا؛ و بکر آن را لایبشرط لحاظ می کند.

پس، باید بگوییم این ماهیت هر سه را دارد و حال آن که در خارج چنین چیزی ممکن نیست. ایشان می فرمایند: ظاهر کلمات فلاسفه قابل قبول نیست؛ باید اعتبارات ماهیت را مرآه برای واقع قرار دهیم؛ و به حسب واقع، یک ماهیت یا به شرط شیء است، یا به شرط لا و یا لایبشرط. سپس می فرمایند: بعضی از اعاضم فنّ اصول - که مرادشان مرحوم آقای بروجردي است - فریب ظاهر کلمات اهل فلسفه را خورده و فکر کرده‌اند که در اینجا همین طور است و گفته‌اند: تقسیم به اقسام ثلاثه مال خود ماهیت نیست و به لحاظ ماهیت مربوط است. امام اشکال می کنند که این مطالب درست نیست و بلکه بحث، بحث واقع است. نظر مرحوم آخوند و مشهور را در مورد موضوع له اسم جنس گفتیم که بعضی گفته‌اند موضوع له اسم جنس ماهیت لایبشرط مقسمی است و برخی دیگر گفته‌اند که لا بشرط قسمی است؛ اما امام می فرمایند: نه قسمی است و نه مقسمی؛ اسم جنس یعنی ذات المعنی بدون هیچ لحاظ و اعتباری. این مطلب را دقت کنید تا فردا تکمیلش را عرض کنم. والسلام.