

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم، بسم الله الرحمن الرحیم و الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا رسول الله و آله الطیبین

الظاهرین المعصومین و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین

اللهم وفقنا و جمیع المشتغلین و ارحمنا برحمتک یا ارحم الراحمین

عرض شد در باب توریه، مرحوم شیخ بحث توریه را اول اینجا مطرح کردند. دو مرتبه در بحث مصوعات کذب هم از زاویه دیگری مطرح کردند.

زاویه اول این که آیا کذب توریه در لغت عرف کذب هست یا نه؟ مثل همان مثال‌هایی که عرض کردم که این بحث هم عرض کردیم از قرن دوم، بین تابعین و در کوفه مطرح بود. که اگر کسی رفت در خانه، به آن کلفت یا دختر یا پسر ایشان گفت فلانی اینجا است، خانه است؟ او بگوید اینجا نیست یا به قول روایت ما دایره‌ای بکشد بگوید اینجا نیست.

عرض کردیم عده‌ای شان اجازه می‌دادند مثل شعبی و اینها، مثل آن نخعی، لکن از شعبی نقل شده که یا بالعکس، شعبی اجازه داده، از نخعی نقل شده که نه نگوید اینجا نیست. مثلاً بگوید بروید در مسجد از مسجد سوال کنید کجاست. بروید در اداره‌اش پرسید. نگوید اینجا نیست. اینجا نیست، این مطلب باز کذب است.

و عرض کردیم که ما هم روایت داریم که یک خطی بکش بگو اینجا نیست. این هم روایت داریم. یعنی موید با یک تفکری است که در میان عامه است. این دو تا را هم عرض کردیم از کتاب احیاء العلوم غزالی نقل کرده است.

مرحوم استاد در اینجا که در صفحه ۳۹۵ این چاپ نجف مصباح الفقاهه باشد، اینجا وارد تعریف صدق و کذب شدند. دیگر چون مطالبی دارند که حالا بخواهیم خیلی بگوییم باز به قول آقایان اشکالات ملا لغتی می‌شود، چون راجع به تعریف صدق است، عرض کردیم راجع به کذب مرحوم شیخ انصاری رحمه الله علیه ندارد خود شیخ. مرحوم ایروانی اول بحث آورده است، در حاشیه‌اش، گفته حالا که مرحوم شیخ تعریف نکرده ما وارد بحث بشویم.

ما در بحث قبلی که خلف وعد بود، یک عبارتی را شیخ انصاری از شیخ جعفر نقل کرده بود که آن می‌خورد به اینکه تعریف صدق و کذب باشد. ما آنجا گفتیم در سه چهار جلسه قبل تعریف صدق و کذب را در آنجا متعرض شدیم.

مرحوم استاد در اینجا متعرض این قصه شدند. بعد یک تحلیلی را شروع کردیم، حالا آقایان تحلیلش را مراجعه بکنند. خلاصه‌اش این است که معیار در صدق و کذب مطابقت با واقع و لا مطابقت است. ما عرض کردیم در صدق و کذب، کلمه واقع اخذ نشده، صرف همین

.....
مطابقت کذب مخالفت. در کلمه صدق و کذب آن چیزی که اخذ شده، صدق و کذب را در جایی به کار می‌برند که یک نوع مثلاً حکایتی دارد، یک نوع ترتیبیاتی دارد. حالا مثلاً آینه‌ای باشد صورت را نشان بدهد، آب باشد صورت را نشان بدهد، فرض کنید کسی باشد توصیف بکند، فرقی نمی‌کند. نکته‌اش این است.

این چیزی که جنبه حکایت دارد، جنبه دلالت دارد، اگر درست حکایت کند و مطابق باشد می‌گوییم صادق والا می‌گوییم کاذب. بعد خود ایشان بعد از این تعریفی که حالا مطلوب خودشان فرمودند، وعن ۵۳: ۰۳ و من تابعه ان صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر و کذبہ عدمها؛ معیار در صدق خبر را اعتقاد گرفتند. که همان آیه مبارکه ان جاءک المنافقین، عمل به ظاهر آیه مبارکه. و ما توضیحش را دادیم که این مسئله چیست. البته مرحوم استاد یک جواب دیگر داده، اینها را بخواهیم بخوانیم همه‌اش را طول می‌کشد، خیلی هایش هم، تصادفاً اینجا ایشان خیلی طولانی هم صحبت کردند.

س: حاج آقا می‌شود تحلیل خودتان را یک بار دیگر بفرمایید.

ج: صدق عبارت از مطابقت و کذب لا مطابقت است.

س: یعنی چه؟

ج: هیچی، عنوان ندارد. ممکن است در عکس باشد، در فکر باشد، چهره‌ای، تصویر، نقاشی باشد، همه چیز ممکن است. به حسب آن حساب می‌شود.

چیزی که در آن جنبه حکایت و دلالت هست، طریقت برای چیز دیگر، اگر مطابق باشد درست برساند صادق است، درست نرساند کاذب است.

س: واقع را می‌خواهد

ج: واقع نمی‌خواهد. یک

س: مطابقت با واقع، لا مطابقت با واقع.

ج: نه چون دلالت و حکایتی هست

س: خبر ندارد

ج: نه می دانم یک چیزی می خواهد، لکن لازم نیست واقع باشد.

س: مطابق

ج: هان مطابقی می خواهد، قبول است، اما لازم نیست واقع باشد. با اعتقاد من مثلاً. مثلاً من دارم می گویم که ای کاش توی جیب من ده تک تومانی بود. حالا خود طرف می گوید خب من می دانم توی جیب تو دو هزار تومان هست و ای کاش نگو. مثلاً به عنوان مثال. این مطابقت و عدم مطابقتش با عنوان تمنی است. کسی که ای کاش می گوید تمنی است. تو تمنی بیخود ۰۵:۲۲ با اینکه این به اصطلاح ای کاش و تمنی به قول خودشان جزو صیغه انشائی، جزو صیغه اخباریه نیست. واقع نمی خواهیم، یک چیزی می خواهیم.

س: همان یک چیزی می خواهیم

ج: هان، این اعم از واقع است. درست است. اعتقاد هم ممکن است بشود، واقع هم ممکن است بشود، نفس الامر هم ممکن است بشود. دقت می فرمایید؟ لازم نیست که یک واقعی را تصور کنید، که در مقابل واقع، اعتقاد مثلاً قرار بگیرد.

س: مطابق

ج: هان، آن مطابق را چون در صدق و کذب را در لغت عرب جایی به کار می برند که جنبه حکایت و دلالت دارد. اگر این جنبه حکایتش صحیح باشد، یعنی آن چیزی را که می خواهد نقل بکند، مثلاً ببینید، ایشان دارد که در باب قال نشهد انک رسول الله (ص)

س: مطابق همان واقع است دیگر

ج: نه دیگر نمی خواهد واقع باشد.

س: مطابق توی روایات داریم گاهی وقتها می تواند عمل باشد

ج: مثلاً ببینید می گوید قال انا نشهد انک رسول الله. این نشهد با خدا می داند دروغ می گویند. خدا می داند تو رسول هستی اما اینها دروغ می گویند. چرا دروغ می گویند؟ مثلاً ۶:۴۲ گفته به خاطر اینکه مخالف اعتقاد باشد. من معتقدم نه خود کلمه نشهد توش آمده. شهادت ما اصطلاحاً شهادت را این می دانیم، ابراز بکنیم، شاهد بکنیم، روشن بکنیم امری را که در واقع هست. به این می گویند شهادت. مثلاً اگر منافقین اذا جائک، قالوا انا نقول انک، ما می گوئیم که تو رسول الله هستی، این نمی گفت کذب، چون نقول، نقول صدق می کند.

انا نشهد، این نشهد مشکل دارد. ببینید، مشکل این است که این وقتی شما صحبتی را به زبان می گوید، به دل نیست، خوب دقت بکنید، این اسمش شهادت نیست.

س: شهادت که به دل نیست، به زبان است

ج: می دانم یعنی

س: با نقول یکی است

ج: نه، در شهادت یعنی آن چیزی که شما به آن شهود دارید می گوید، عیان می بینید پیش خودتان می گوید. شما این را نمی بینید، بله قول به زمان،

س: شهادتین به لسان نیست؟

ج: نه، به لسان

س: هر کسی بگوید مسلمان است

ج: آن بحث آثار

س: بله دیگر کسی بگوید شهادتین را

ج: ببینید یک جایی بعضی از آثار را بار می کنند بر یک عنوان. آن بحث دیگری است. در لغت عرف می گوید من شهادت می دهم آدم خوبی است. می گویند نه آقا، شما دروغ می گوید. درست است آدم خوبی است، شما دروغ می گوید. این دروغش در کجاست پس، این که دیگر شهادت، این شهادت نیست.

س: یعنی رسالت برای آنها ابراز نشده؟

ج: رسالت برای رسول الله (ص) احراز شده

س: نه برای منافقین

ج: رسالت؟

س: رسالت پیامبر (ص) برای منافقین ابراز نشده که

ج: نه تعبیر ابراز نیست. مثلاً قالوا انک، قالوا اگر می گفت اشکال نداشت خب گفتند

س: شهادت توش اعتقاد می فرماید

ج: شهادت یعنی آنچه که من بر زبان می آورم از قلبم هست، قلب من به این اعتقاد دارد. و الله يعلم ان المنافقین لکاذبون

س: معنی شهادت است؟

ج: معنی، و لذا صدق و کذب را ما می خواستیم این نکته را بگوئیم. گاهی اوقات از قرائن سیاقی در می آید. مثلاً اینجا از تصرف در

س: آن نشهد چون مطابق واقع نیست لذا کذب می شود

ج: چرا مطابق نیست؟ واقعش چیست؟

س: چون در چیز اعتقادی به این ندارد

ج: پس این مطابق اعتقاد نیست. این همین است که نزام گفته است. ما می گوئیم نه، مشکل این نیست که مطابق اعتقاد نیست. اصلاً

خود آقای خویی می فرماید که الاولی، حالا من نمی خواستم بخوانم، شهادت در عرف و لغت به معنای حضور است. سواء كان حضوراً

خارجياً كقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه، کسی که شهد الشهر، یعنی حاضر باشد، و كقول المسافر شاهدت البلد الفلانیة و

اقتت فیها، ام حضوراً ذهنیاً که حضور الواقع است. الثانیة ان المخبر به قد يكون امراً خارجياً و قد يكون امراً ذهنياً

كالأخبار عن الصور النفسیه، فیتجلی من هاتین المقدمتین ان الأخبار عن الشهادة بالرسالة مبنی علی حضور مخبر به و المشهود به فی

صقع الذهن لان الشهادة لیست من الاعیان الخارجیه و حیث المنافقین غیر معتقدین بالرسالة و لم یکن المخبر به و هو الاعتقاد بالنبوة

موجوداً فی اذهانهم فرماهم الله الی الكذب و الفریه؛ حالا این مطلب ایشان هم شبیهه كلام ماست حالا.

ما معتقدیم در باب صدق و کذب

س: ۱۹: ۱۰

ج: نه نزدیک آن است. ایشان فقط گرفته به عنوان اینکه اینها مثلاً این مطلب حضور دارد. ما گفتیم حضور مراد یعنی چه؟ یعنی آن که

من می گوئیم اشهد، یعنی ما فی القلب را من ظاهر می کنم. این ما فی القلب را می آورم بیرون. این وقتی می گوید نشهد انک رسول الله، ما

فی القلبش را نیاورده. لکاذبون در این دلالت. لکاذبون، آنوقت لذا می شود دقیقا بگویم مثلا یک جایی مدلول تصویری داریم، نشهد، نشهد دروغ گفتند. شما بگویم نقول انک رسول الله، لا تقولوا نشهد انک رسول الله، این نشهد نمی توانید بگویید. چون نشهد در لغت عرب به معنای اینکه من دارم اعتقاد را بیان می کنم. تو اعتقادت را بیان نمی کنی. این اعتقاد، بحث مخالفت با اعتقاد نیست، بحث این است که نشهد یعنی من دارم ابراز می کنم.

و لذا در باب صدق و کذب آن چیزی که مطابق است اعم از واقع است، اعم از امر اعتباری است. حتی شامل می شود مواردی را که به اصطلاح دلالات سیاقی است، انواع دلالت سیاقی. در تمام اینها صدق و کذب می آید. این طور نیست که صدق و کذب فقط... فرض کنید مثلا حتی اگر فرض کنید گفتند زید کثیر الرماد، من باب مثال به کسی بگویند که مثلا هشتاد درجه جود داشته باشد. حالا یک کسی جود دارد شصت درجه، به آن هشتاد نیست. باز هم اگر گفت به این شخص زید کثیر الرماد به زید گفت، باز هم این کذب است. کذب بودنش به خاطر همان مخالفت بیست درصد است.

پس صدق و کذب به معنای مطابقت و لا مطابقت است. به حسب ظواهر فرق می کند. بهترین نکته ای را که انسان دارد، بهترین وسیله ای دارد که به اصطلاح جنبه حکایت داشته باشد خبر است. این صدق و کذب در خبر بیاید نکته اش این است نه اینکه اختصاص به آن دارد. و عن الجاحظ ان صدق الخبر مطابقتها للواقع و الاعتقاد معا و کذبه عدم مطابقتها لهما معا و غیر ذلک لا صدق و لا کذب. و لذا ما عرض کردیم اصلا صدق و کذب این طور نیست که به لحاظ خبر باشد، مخبری هم می شود. و لذا عرض کردیم ممکن است بگویم به یک موردی این مطلبی را که شما نقل کردید، کذب است. لکن شما کاذب نیستید. خوب دقت می کنید؟ یعنی کذب خبری هست، کذب مخبری نیست. یا این مطلبی را که شما دارید می گویند، این داری دروغ می گویی، یعنی تو داری می دانم که اطلاع نداری داری دروغ می گویی، لکن تصادفا مطلبت صاف است، درست است. این کذب مخبری هست، کذب خبری نیست.

و لذا نیایم ما واقع را بگیریم. معنای عام را بگیریم. هر چه که در آن دلالت باشد، هر چه در آن جنبه طریقت داشته باشد، اگر مطابق با آن مطابق خودش، به حسب هر موطنی از موطن شخص، این باشد، این صدق است و الا کذب است.

س: پس هر کذبی هم ساقط عدالت نیست

ج: نه.

س: یعنی ما باید احراز کنیم که کذب مخبری هم هست.

ج: بله، کذب مخبری غیر از کذب خبری است. خب ما که این همه نشستیم روایت نقل می کنیم خب بعضی دروغ است دیگر خب. همه باید بگوییم فاسق باشند من باب ۱۳:۳۹ خب این که نمی شود. گفت کفی بالمرء کذبا ان يحدث بكل ما سمعه، این هم هست دیگر. پس بگوییم همه علمای اعلام من الباب الی المحراب فاسق هستند؛ چون نقل می کنند روایات را. نه کذب مخبری نیست، کذب خبری هست.

من فکر می کنم منشأ مثلا می گوید این عکس صادق است، یعنی عکس مطابق با آن معکوس است. یا مثلا این آینه، آینه درستی است، افراد در آن نگاه بکنند آن صورت خودشان را می بینند، حالا یک آینه ای ممکن است یک جایی از آن را مثلا سوراخ سوراخ کردند مثلا نقطه سیاه، آدم که در آن نگاه کند خیال بکند مثلا صورتش نقطه نقطه دارد. این آینه را می گویند خرابی، این آینه مطابق یعنی این آینه درست نشان نمی دهد. این صدق و کذب در حقیقت این است. حقیقتش این است.

س: واقع را می شود فرض کرد، حالا واقع را همه اش را سعه بدسیم، واقع همه جا هست.

ج: اشکال ندارد، سعه بدهید اشکال ندارد. حالا اگر اشکال... آن وقت در صدق و کذب مقامات چیز هم مطرح می شود، مقامات مسئله دلالت سیاقی. دلالت سیاقی، یک نوع واقع. جاهایی که مثلا فرض کنید می گوید آیا زید در خانه هست؟ می گوید تو دروغ می گویی. خب استفهام که می آید دروغ نمی شود که. یعنی تو خودت می دانی زید هست، چرا سوال می کنی، سوال دروغ است. نه مراد سوال دروغ است، مراد این است که تو خودت سوال داری می کنی دروغ است، سائل بودن تو دروغ است، استفهام تو دروغ است.

من نمی دانم اسم این را چه می خواهید بگذارید؟ بگذارید واقع، خب بگذارید واقع، مشکلی نیست. واقع به ذهنیت عام مثلا همین خارج که هست، دیواری که هست، این جوری مثلا. این هم اگر شما می خواهید واقع را توسعه بدهید به این معنا اشکال ندارد.

و عن الجاحظ ان صدق الخبر مطابقتها للواقع و الاعتقاد معا، بله این را به اصطلاح الجاحظ نقل کردند، این هم انصافا بعد از اینکه اصل بحث طرح اعتقاد روشن نیست، عرض کردم من احتمال می دهم اینها می خواستند فرق بین صدق خبری با مخبری بگذارند. اصلش این بوده است. دقت کنید. منافقین که آمدند گفتند انک رسول الله، این صدق خبری دارد، اما کذب مخبری دارد. این می خواستند این مطلب را بگویند. منافقین گفتند انک رسول الله، به لحاظ خبری صدق است، به لحاظ مخبری کذب است. منافقین نمی گویند انک رسول الله.

.....

که همان قصه را هم آن روز خواندم برایتان عرض کردم قاضی حمص. این یهودی بود، موذن نداشتند موذن مسلمان، این هم در اذان گفته بود اهل الحمص یشهدون ان محمد رسول الله (ص)، خودش نمی گفت اشهد ان، چون خودش یهودی بود. خب این درست است این مطلب. این مطلب درست است. در آن آیه مبارکه هم اگر قالوا بود درست بود، کذب نبود. لکن نشهد کار را خراب کرده است. یا اذا جاءك المنافقين قالوا نقول، نقول، قول گفته شده، درست است قول هست، اما این قول غیر از نشهد است. حرف من این است. حالا نمی دانم روشن شد یا نه؟

بعد خود مرحوم آقای خویی بعد از اینکه حالا این مطالب را فرمودند، دیگر حالا چون خودتان مراجعه کنید ما تکرار نمی خواهم بکنیم. و التحقيق ایشان در مباحث فرق بین انشاء و اخبار هم در اصول این بحث را گذاشتند، اینجا هم آوردند. حالا چون به هر حال مباحث اصولی خوب است تکرار بشود، من عبارت ایشان را مجملا می خوانم، اشکالات ریزش را هم می گویم، و اینکه کلا چه مشکلی دارد عرض می کنم.

و التحقيق ان الجمل باجمعها خبرية كانت ام انشائية قد وضعت بهيئاتها النوعية، مراد ایشان از نوع در اینجا، جایی که ماده نباشد، هیئت باشد، نوعی می دانند. مثل هیئت جمله فعلیه ای که فعل ماضی باشد یا فعلیه ای که فعل مضارع باشد، یا جمله اسمیه، جامد باشد مثل زید اسد، مشتق باشد مثل زید شجاع. فرق نمی کند به هیئات.

معیار در نوعیت و شخصیت را مرحوم استاد چون بحثی دارند در همان جلد اول، همان نکته، نکته نوعی بودنش است. اگر نوعی بود، این اگر هیئات بود این نوعی است. اگر مفاد بود مفرد است.

ان الجمل باجمعها خبرية كانت ام انشائية قد وضعت بهيئاتها النوعية، بعدش هم یک بحثی دارند آقایان که در خیلی از لغت ها، لغت عرب هم هست، جای دیگر هم هست، همچنان که مفردات وضع دارند، همچنان که ماده وضع دارد، هیئت هم وضع دارد. این توضیحاتش را ما چند بار عرض کردیم.

و لذا همان شواهدی که شما در باب معرفت وضع در ماده به کار می برید در هیئت هم به کار می برید. دیگر می دانید علامات وضع به قول آقایان چهارتا بود دیگر؛ تبادر و صحت سلب و صحت حمل و به اصطلاح اطراد و اینها، این چهارتا. البته چهارتا در این کتابهای متأخر ما مثل کفایه آمده است، و الا در کتابهای خود ما زیاد دارد؛ صحت تفسیر و صحت سوال و اینها هم هست، حالا به همین چهارتا اکتفا کردند. این چهارتایی که به قول خودشان علامات وضع است و طریق معرفت وضع است، که عبارت از تبادر و صحت سلب و

صحت حمل و اطراد باشد، این چهار تا همچنان که در مفردات و در مواد می آید، در هیئات هم می آید. فرق نمی کند. مثلاً شما آب را می گوئید تبادر می کنم به معنای خاص، می گوئیم فاعل، ضارب، قائم، در لغت عرب تبادر می کنیم به هر صورت بر این معنا.

و لذا هیئات هم در اصطلاح آقایان کرارا عرض کردم دیگر تکرار نمی خواهم بکنم، هیئات افرادی داریم مثل مشتقات که در اصطلاح هیئات افرادی می گویند مثل فاعل و مفعول و مفتاح و این جور چیزها؛ هیئات ترکیبی ناقص داریم مثل کتاب زید اضافه، مضاف و مضاف الیه و مثل صفت و موصوف، کتاب قرمز. اینها مثلاً هیئات ترکیبی ناقص می گویند. هیئات ترکیبی تام هم داریم، جمله خبریه، جمله انشائی، جمله فعلیه، جمله اسمیه، این جمل هم...

آن وقت اینها ادعایشان این است که ما وقتی در لغت عرب مراجعه می کنیم با همان قواعد. مثلاً هیئت فاعل وضع شده برای این معنا. با همان قواعد جمله اسمیه اگر باشد زید قائم، غیر از قام زید است. قام زید برای حدوث است؛ زید قائم برای ثبوت است. مثلاً تقدیم ما حقه التأخیر در لغت عرب افاده حذف می کند. یا در مفرداتش ان و انما افاده حذف می کنند. روشن شد؟

ایشان معتقدند که هیئات هم معنا دارد. و اجمالاً درست است، مطلب ایشان درست است. البته این جزو استناداردهای جمیع لغات نیست. ما سابقاً عرض کردیم لغاتی که ما الان در روی کره زمین به اصطلاح داریم اجمالاً تا آنجایی که من خبر دارم، برای مثلاً معانی مختلف، مثل هیئات افرادی، سه راه بشر به ذهنش رسیده تا حالا که من دیدم ممکن است یک جای دیگر هم باشد من ندیده باشم. یکی اینکه برای هر یکی از اینها لفظ خاصی قرار بدهد. مثلاً برای ضرب، ضرب بگوید، برای ضارب مثلاً بگوید قاملاً، یک چیز دیگر، یک لفظ دیگر، که اصلاً ماده ضرب توش نباشد. شنیدم در لغت چینی چون چین چند تا لغت دارد، یکی از لغاتش این طور است.

راه دوم همان است که الان در لغات هند و اروپایی به قول خودشان مطرح است، در فارسی هم مطرح است. و آن اینکه با یک پسوند یا پیشوند، یا در اول یا در آخر معانی را عوض بکنند. مثل کار، کارگر، آموز، آموزگار، و با یک پسوند یا پیشوند، آن را عوض بکنند.

راه سوم هم راه هیئات است که در لغت عرب است. این که ایشان می فرمایند لغت عرب این که ایشان می فرمایند یک جور گفتند کأنما همه لغات است. یک جای دیگر هم دارند کأنما همه لغات همین طور است. نه این لغت عرب است که معانی متعدد را با هیئت های متعدد می گوید. مثلاً ضاد و راء و باء که هست ضرب یک معنا دارد، ضارب یک معنا، مضروب یک معنا، اضرب یک معنا، نمی دانم مضارب یک معنا، هر کدام که هیئتش را عوض می کند آن معنایش را هم عوض می کند. این طور نیست که معانی مختلف با یک لفظ باشد با پسوند و پیشوند.

در عربی هم داریم، الان عربی فعلی مثلا الا انسانه، در جزو عربی های قدیم نبوده، عنوان الا انسانه در عرب قدیم به کار برده نمی شد.

س: هیئت در فارسی اینها نیست؟

ج: فارسی نه، ۲۲:۴۸ داریم، سرو، سروستان مثلا، ستان، گر، کارگر، مثلا آموز، آموزگار

س: هیئت هایشان را اینها عوض نمی کنند

ج: عوض نمی کنند

س: زدن می شود زننده

ج: خب آن به خاطر اینکه بعضی از چیزها جهات دیگری دارد که عوض می شود.

علی ای حال مثل گفتار، شنیدار، شنیدن شنیدار

س: خب عوض شد دیگر، حالا اینها فرق می کنند با همدیگر

ج: نه شنیدش یکی است، نون علامت مصدر است، پسوند نون. و ار علامت اسم به اصطلاح

س: اینجا هم می خواهید توضیح بدهید خب ضرب هم آن الف و ...

ج: هیئتش عوض کرد، گفت ضارب مضروب، میم آورد، واو آورد وسط.

س: خب این هم گفتار، الف

ج: آخر آورد فقط، یا آخر یا اول است، وسط چیزی نیست.

س: یک هیئتی است دیگر

ج: هیئت را عوض نمی کند.

اختلافات ما مثل اینکه همیشه لفظی است با آقایان. چه هیئتی است عزیز من؟ پسوند و پیشوند است یا در اول، مثلا بیسواد، نابینا،

بینا، نابینا، بینا، نابینا، این به اصطلاح یک نا، ولذا در لغت عرب اصلا در اینجا اختلاف ماده آورده، بصیر و اعمی. الان عرب الان استعمال

می کنند لا بصیر می گویند، اشتباه نشود. این به خاطر تأثر به غرب است. به جای کلمه آنتی فلان، آنتی که هست که مثلاً اینها کلمه لا را آوردند. لا انسانی، لا عقلیه، لا فکریه، لا دینی، این را آوردند عرب ها. این عربی قدیم نیست. عربی فعلی است.

اضافه کردن حرف در اول یا در آخر این در لغت هند و اروپایی یا لغت فارسی، این طوری است، ترتیبش این طوری است.

ان الجمل باجمعها خبریه کانت ام انشائیة قد وضعت؛ البته عرض کردیم چون جای دیگر هم دارد که آدم خیال می کند که مثلاً ایشان، می خواهد بگوید تمام لغات دنیا این جور است. نه، تمام لغات این جور نیست.

بھیأتها النوعیه، حالا جمله خبری باشد، جمله انشائی باشد.

لابراز الصور الذهنیه و اظهار الدعاوی النفسانیة ما شئت فعبّر، حالا یا صور ذهنیه یا نواهی نفسانیة.

فان الواضع ای شخص کان انما تعهد؛ چون عرض کردیم مرحوم استاد مبنایشان در باب دلالت لفظ و معنا رابطه بین دلالت و معنا، قائل به تعهد هستند. مکتب تعهد قبل از ایشان مرحوم درمدی در آن تشریح الاصول ایشان اولین کسی است که مبنای تعهد را... از بعضی عباراتی که الان غریبها در مباحث امروزی مطرح می کنند ظاهراً اینها هم قائل به همین تعهد هستند، مکتب استاد.

به هر حال استاد قائل به مبنای تعهد است. فان الواضع ای شخص کان انما تعهد و تابعه بقية الناس؛ واضح تعهد، به دنبالش هم مردم، حالا من نمی فهمم مراد ایشان چیست.

به هر حال واضح تعهد بانه متی اراد ان یبرز شیئا، هر وقت اراده بکند، ان یبرز شیئا

س: ۲۶:۰۵ آن تعهد داده مردم هم پذیرفتند این تعهد را از او قبول کنند

ج: انشاء الله یک توضیحی من عرض می کنم. کمی هم وقت گذشته من عرض می کنم.

ان یبرز شیئا من دعاوی و مقاصده ان یتکلم بجملة مشتملة على هيئة خاصة تقی بمرامه و اداء دعواه فی مقام المحادثة و المحاوره. البته تقی بمراده و این دنبال هیئت خاصه، عرض کردیم هیئت خاصه نیست، فرق می کند به مورد.

بمرامه و اداء دعواه فی مقام المحادثة و المحاوره، این مثلاً فرض کنید می خواهد ۲۶:۴۹

و هذه الجهة اعنی ابراز المقاصد النفسانیة بمظهر انما هی فی مرحلة دلالة اللفظ على معناه الموضوع له فیشتک فیها جميع الجمل

خبریه کانت ام انشائیة، بل یشتک فیها جميع الالفاظ الموضوعه، مفردة کانت أم مركبة. فرق نمی کند برای...

عرض کنم که تعجب است از ایشان، ایشان در جلد اول اصول هم اصرار دارند به این مبنا، و خب عده‌ای از شاگردان ایشان هم بعدها به ایشان اعتراض کردند. اصولاً جمل خبریه یا جمل انشائیه، چون می‌گوید جمل خبریه و انشائیه هر دو برای ابراز ما فی النفس هستند. لکن آن صورت نفس گاهی اوقات عبارت از این که مثلاً بگوید در واقع چنین چیزی شده، این صدق و کذبش این است. و گاهی اوقات در ذمه شخص قرار می‌گیرد؛ یعنی مثلاً در عهده او این کار را قرار می‌دهد در باب انشاء. و این به اصطلاح به لحاظ نفس فرقی به لحاظ ابراز نمی‌کند. گاهی ابراز می‌کند حالت انفعال نفسانیه، که علم نظری باشد. گاهی ابداعات نفس و چیزهایی را که آنجا قرار می‌دهد. عرض کردیم که چند بار عرض کردیم حق این است که جمل خبریه یا جمل انشائیه وضع برای ابراز نشدند. این اشتباه است این مطلب. ما در بحث صیغه افعال هم عرض کردیم، بعضی نوشتند صیغه افعال وضع شده برای هیئت انتزاعی، برای هیئت طلبیه، نسبت طلبی، بیخشید. نسبت طلبی.

عرض کردیم نسبت طلبیه معنا نیست که لفظ به ازاء آن وضع بشود، معنایی نیست. نسبت طلبیه یک معنای انتزاعی است. مثلاً شما می‌گویید من داخل اتاق شدم، داخل اتاق شدیم، یعنی در را باز کردم وارد اتاق شدم. خب وقتی وارد اتاق شدید، سقف بالای سر شماست، طبیعی است دیگر این. این یک نسبتی است که انتزاع کردیم نه اینکه این در حقیقت این را جداگانه ایجاد کردیم. این یک نسبت انتزاعی است. ما با افعال طلب می‌کنیم، خوب دقت بکنید. وقتی طلب کردیم، یک نسبتی را انتزاع می‌کنیم. که عرض کردیم سابقاً در باب اراده تکوینی یا طلب تکوینی، نسبتی که انتزاع می‌شود بین دو نفر است، دو موجود است، دو شیء است. یکی بین طالب، یکی مطلوب. مثلاً شما رفتید که آب بخورید، می‌گویند شما طالب آب بودید، آب مطلوب شما. پس در این جور جاها به اصطلاح نسبت نیست، خود طلب است. ما از آن انتزاع می‌کنیم. آن وقت اگر طلبتان به نحو طلب انشائی شد، گفتید به پسران آب بیاور، خوب دقت کنید، این نسبتی است بین سه چیز. انتزاع می‌کنیم نسبت را. یکی طالب است، یکی مطلوب است، یکی هم مطلوب منه است. پدر از پسرش می‌خواهد که آب بیاورد. نسبت طلبیه را ما انتزاع می‌کنیم. و الا خود امر حقیقتاً طلب است، غیر از طلب چیزی نیست.

این مسئله ابراز که مرحوم استاد فرمودند، این یک امر انتزاعی است، ما انتزاع می‌کنیم. وضع نشده در ابراز. این اشتباه کار اینجاست. وضع برای ابراز نشده است. ما وقتی گفتیم زید آمد، می‌گوییم داریم ابراز، این حالت تحقق قیام آمدن از زید را ابراز کردیم، گفتیم، خبر دادیم. انتزاع می‌کنیم که من ابراز این عنوان کردم. و الا وضع برای ابراز نشده است. لفظ زید برای خودش، آمد هم برای خودش.

این دو تا مطلب وقتی کسی گفت این با این هیئت خاص، می گویند ابراز کرد آن حالت نفسانی، صفت نفسانی که وقوع آن امر در خارج باشد. اما اگر گفت مثلاً آب بیاور، می گویند ابراز کرد یعنی این طلب آب کرد. این طلب را به زبان آورد، اسمش ابراز است. نه اینکه وضع شده برای ابراز. این یک نکته که باید در نظر گرفت.

یک نکته دیگر مسئله تعهد است. این هم چون وقت نیست حالا ما برای اینکه این بحث،

س: ابراز لازمه همان طلب باشد این جوری می گویند؟

ج: نه ابراز انتزاع می شود از آوردن ما جمله خبریه را. که من ابراز کردم که زید آمد. این ابراز انتزاع می شود. من ابراز نکردم با لفظم آن را. من فقط آن را گفتم، لفظ هم جنبه به قول آقایان ۴۳:۳۱ معنا ندارد. ممکن است حتی من با دست اشاره کنم، فرق نمی کند. می گویم زید آمد با دست. بعد چه می گویند؟ از عمل من انتزاع می شود که من ابراز انجام دادم، نه اینکه این موضوع له برای ابراز است. برای ابراز نیست، هیچ کدامشان، نه جمل خبریه نه انشائی.

اما مسئله تعهد را هم من توضیحاتش را یکی دو بار هم، اساساً در بحث وضع عرض می کنیم. بالاخر لغت در زبان انسان یک تأثیر فوق العاده عجیبی دارد. خیلی واقعا قوام زندگی بشری به همین الفاظ است. در باب بحث وضع ما این توضیح را عرض کردیم که این از جهات مختلف قابل بحث است. بالفعل هم بحث شده است.

این بحثی را که الان ما در کتب اصول داریم، در حقیقت ناظر به تفسیر رابطه بین این لفظ و معناست. شما می گویند بلندگو، این معنا به ذهنتان می آید. شما می گویند کتاب، یک معنای دیگری به ذهنتان می آید، می گویند عینک یک معنای دیگر. در حقیقت سوال این است: چطور شد از لفظ کتاب این معنا، از بلندگو این معنا، از لفظ آب آن معنا، از لفظ شیشه آن معنا به ذهن شما آمد؟ سوال این است.

عرض کردم این از جهات مختلفی می شود بررسی کرد. آن بررسی که الان مطرح است، در این رابطه بین این لفظ که خودش به قول آقایان از مقوله ۱۹:۳۳ با آن معنا که ممکن است چندین جور مقوله باشد، چندین جور به اصطلاح اشیائی باشد که جزو مقولات هم نباشد. این رابطه اش چیست؟ این چه رابطه ای است؟

عرض کردیم تفسیرهایی که شده؛ یک: یک رابطه تکوینی است بر اساس علت تامه؛ مثل اینکه اگر جایی آتش باشد دود از آن بر می خیزد، یا مثلاً شعله آتش می آید. این علت تامه است. این را ما داریم در به اصطلاح قدمای بصری ها داریم، در قدمای معتزله داریم مثل ابو حسین بصری نسبت داده شده. و لذا یک رابطه طبیعی قطعی هست بین لفظ آب که من ایرانی می گویم با این مایع خارجی. عین همان

رابطه هم هست بین این مایع خارجی و ماء یا واتر که انگلیسی ها می گویند. بین تمام اینها آن رابطه هست. یک رابطه علی معلولی تام. قابل تفکیک هم نیست.

دو: رابطه علی ناقص هست، مقتضی هست، قابل تفکیک هست. اما امر واقعی است.

سه: امر غریزی است. این هم واقعیت دارد، نه مثل آن علیت. این مثالش مثل همان مثال آزمایش سگ هست که می گویند پائولوف انجام داد. حالا یا او یا کس دیگر، حالا اختلاف دارند، بعضی به یک روسی نسبت می دهند و عده ای به یک انگلیسی نسبت می دهند. که برای یک سگی غذا می برد، هر وقت هم که غذا می برد یک زنگی هم می زد. بعد از بیست و یک بار، وقتی بعد از زنگ بیست و یکم، غذا نبرد اما زنگ را زد، دید که سگ همان حالتی که غذا را جلویش می گذارند برایش پیدا شد. مثلاً فرض کنید بزاقش جاری شد، فهمید که ما بین صدای زنگ و بین غذا یک رابطه ای است. رابطه ای که اول نبود، یک رابطه ای پیدا شد بین صدای زنگ و بین خود حضور غذا ترشح می آورد. این یک نوع غریزه است در حیوان. خدا در حیوان قرار داده، در انسان هم هست. اینها آمدند گفتند که دلالت لفظ این جور است. یک نوع رابطه غریزی است.

عرض کردم مرحوم آقا ضیاء قدس الله نفسه رابطه بین دلالت وضعی را رابطه را ذاتی می داند، اما اینکه رابطه با چه طرف بشود اعتباری می داند. که عده زیادی از آقایان به آقا ضیاء حمله کردند که این معقول نیست. حرف ایشان مثلاً خیلی...

س: نائینی یا آقا ضیاء؟

ج: آقا ضیاء.

مرحوم آقا ضیاء حرفش این است. من معتقدم، اعتقاد خودم را می گویم چون دیگر تا حالا زیاد آقایانی که بعد از آقا ضیاء نوشتند، قدیمی ها جدیدی ها آمدند حرف آقا ضیاء را مناقشه کردند. من معتقدم چون مرحوم آقا ضیاء، خدا رحمت کند آقای بجنوردی می فرمود که آقا ضیاء فلسفه نخوانده بود، اما خیلی با استعداد بود، با همان هوش خودش به مطالب فلسفه رسیده بود، اما با اصطلاح صحبت نمی کرد؛ چون خودش به ادراکات خودش رسیده بود رضوان الله علیهما. چون در آن زمان به هر حال الان این در کتابهای روانشناسی، بحثی شده اصلاً، یک فصلی را باز کرده، که در زبان فارسی انگیزه های شرطی شده، اصل لفظ انگلیسی اش با شرطی بیشتر مطابق است. انگیزه های شرطی شده. مراد از انگیزه یعنی همین زنگ. این زنگ انگیزه بشود برای سیران لعاب، لکن این ذاتی نیست. آن ممکن است گفته شود انگیزه های غیر ذاتی. آنها می گویند نه، شرط. شرط یعنی این ربط داده شده. شرطی شده، یعنی بین زنگ و بین لعاب سیران لعاب

رابطه ای نبوده. این بر اثر اینکه این زنگ را با غذا هماهنگ کرده، این هماهنگی با غذا و ربطش با غذا منشأ شده که شنیدن زنگ سبب چه بشود، سیران لعاب بشود.

پس این را من اسمش را گذاشتم غریزی، یک رابطه غریزی. الان هم عده ای از غربی ها، برتراند راسل هم حرفش همین است. او هم می گوید وضع عبارت از انگیزه های شرطی شده. من نظرم این است که مرحوم آقا ضیاء این انگیزه های شرطی شده را درک کرده، تعبیرش را نتوانسته بگوید. حرف آقا ضیا همین انگیزه های شرطی شده است به عقیده من. چون می گوید این رابطه، این دلالت، این رابطه، رابطه ذاتی است، لکن با چه قرارش بدهند، آن اعتباری است. خب راست هم هست. چون می شود با زنگ احضار طعام را ربط بدهیم، می شود با چراغ روشن کردن، مثلاً یک چراغ روشن کنیم غذا بگذاریم. بیست بار که چراغ روشن کنیم باز هم همان لعاب، دقت کردید؟

س: با قرن اکید یکی است؟

ج: هان، قرن اکید هم همین است. قرن اکید چون عربها هم ترجمه اش کردند به قرن اکید، قرن اقترا، و هم عربهای جدید چون نظریه جدیدی را حدود مثلاً صد سال نشده، ۱۹۲۰ به اصطلاح در اصطلاحات روانی وارد شد، اسمش را گذاشتند الحافز المشروط. حافز با حای حتی و ف و ز اخت الرء، زاء اخت الرء، حافز به اصطلاح جدید عربی یعنی انگیزه. الحافز المشروط یعنی همان انگیزه های شرطی شده. به جای انگیزه های شرطی شده عربهای فعلی کلمه الحافز المشروط هم به کار می برند.

س: خیلی چیزها هست الان، اگر اذان هم ماه رمضان ها آدم بگذارد یک حال و هوایی پیدا می کند.

ج: بله این هست دیگر.

ببینید دقت بکنید این یک اصطلاحی است خودش. مرحوم آقا ضیاء خوب دقت کنید، من این را مخصوصاً گفتم؛ چون خیلی به آقا ضیاء حمله شده که معنا ندارد که یکی ذاتی باشد یکی اعتباری باشد. آقا ضیاء می خواهد و در حقیقت نکته فنی اش این است؛ این در غریزه حیوان است. من از آن تعبیر کردم به ارتباط غریزی. اصلاً هیچ تعبیری را به کار نبردیم. یعنی این اعتبار، این ارتباط غریزی است، آنوقت می آید فرض کنید بین صدای زنگ و بین خود طعام و احضار طعام. به جای صدای زنگ یک چیز دیگر بگذارد، به جای صدای زنگ مثلاً آوردن یک پارچه قرمز، یک پارچه قرمز جلوی حیوان بیاورد، طعام هم بیاورد. بیست بار که تکرار بکند همان حالت پیدا می شود. فرقی نمی کند.

این انگیزه واقعی و علت واقعی نبوده، جعلی بوده است. دقت کردید؟ حالا می شود اسمش را انگیزه های شرطی شده گذاشت یا می توانید هر چه خواستید بگذارید.

به هر حال این هم یک نظریه ای است در روانشناسی جدید پیدا شده که تفسیر بکنیم بحث را، تا حالا شد سه تا. دو تایش ذاتی بود، یکی علت تامه یکی علت ناقصه، اجزای علت... یکی هم مسئله غریزی. سه رابطه ای، چهار، به اصطلاح، حالا سه، دو تا اگر یکی اش دو تا شد، سه تا شد لکن دو تایش با همدیگر در یک جهت مشترکند.

چهارمی اینکه ما رابطه بین اینها را یک رابطه روانی بدانیم نه غریزی. این همان نظریه ای است که تا یک مدتی الانش هم توی همین کتاب به نظرم اصول فقه مرحوم مظفر هم دارد که ما می آییم وضع را از قبیل تداعی معانی می کنیم. آن تداعی معانی یک رابطه غریزی نیست، یک رابطه روانی نیست، یک رابطه ذهنی است پیدا می شود. این هم تفسیر چهارم.

مثلا فرض کنید من باب مثال شما یک سفر رفتید مشهد مثلاً من باب مثال رفتید مثلاً گوشت بخريد، یک رفیقان هم آنجا بود. حالا این رفیق را در قم که می بینیم یاد قصه مشهد می افیم. خب این ربطی ندارد به حسب ظاهر دیدن رفیق با گوشت خریدن در مشهد. اینها ادعایشان این است که انسان در مرحله یادگیری حوادث را با هم یاد می گیرد. در مرحله یادآوری یک حادثه را که یادآوری کرد آن یکی دیگر را هم دنبالش می کشد.

س: مثال اذان اینجا هم به کار می رود

ج: همین، بله، شبیه آن است. اینها بعضی اصلاً خیال کردند انگیزه های شرطی شده با تداعی معانی در تفسیر لغت یکی است. روشن شد فرقش؟ در حقیقت یکی را ما گذاشتیم یک رابطه غریزی؛ یکی را گذاشتیم رابطه ذهنی و صورت ذهنی؛ چون به خاطر اینکه انسان دو تا مطلب را، مثلاً لفظ آب را شنید با این مایع خارجی. این دو تا در ذهنش با هم رفت. بعد لفظ آب تنها شنید، آن یکی دیگر هم دنبالش می آید. تفسیر وضع را بر این رابطه ذهنی، روشن شد؟ که الان اصطلاحاً اسمش تداعی معانی.

به نظر ما تداعی معانی به لحاظ تحلیل علمی اش با انگیزه های شرطی شده فرق می کند. و عرض کردیم به نظر من آقا ضیاء وضع را بر اساس انگیزه های شرطی شده معنا کرده، اصطلاح را به کار نبرده است. و شاید یکی از بهترین توجیه هایی که برای کسانی که مثل اشاعره منکر حسن و قبح عقلی هستند، یکی از بهترین توجیه هایشان همین باشد، که رابطه بین حسن و قبح مثلاً ما مثلاً می گوئیم دروغ بد است.

چون اینها می گویند فرض کنید شما یک وقتی به بچه دروغ گفتید، پدرتان زد، دو بار زد، یک رابطه ایجاد می کنیم بین دروغ و بد بودن؛ ولذا اینهایی که منکر حسن و قبح عقلی هستند شاید یکی از بهترین راههایشان همین انگیزه های شرطی شده باشد.

عرض کردیم در کتاب مستصفی غزالی که اصلاً قبل از این ۴۲:۲۸ غزالی که منکر حسن و قبح است، انصافاً در این جهت ابداع کرده است. ایشان می گوید سر این که شما کذب را قوی می دانید، نه اینکه کذب فی نفسه قوی است؛ چون یکی دو بار دروغ گفتید، پدرتان دعوا کرد، مادرتان دعویاتان کرد، این در ذهنتان آمد که دروغ بد است. این مال انگیزه های شرطی شده است. عرض کردم این در کتاب غزالی مستصفی، اوایل مستصفی دارد جلد یک،

س: آن وقت پدر را که خودش دروغ گفته کی زده؟

ج: آن هم بابایش زده. هلم جرا

دقت می کنید؟ والا می گوید نه کذب فی نفسه قبحی ندارد. قبحش به خاطر مقرون شدن است، شرطی شده، مقرون شده

حالا به هر حال وارد بحث نمی شویم. چون آقای خویی تعهد آوردند... تا اینجا چند تا شد؟ چهار تا شد، شماره اش هم از دستمان در رفت. پس یکی ذاتی بود، یکی غریزی بود، ذاتی دو تا شد. سومی غریزی بود، چهارمی روانی بود و ذهنی بود، صورت ذهنی بود. پنجمش اعتباری است؛ یعنی ما درست کردیم. هیچ رابطه ای نبود، ما درست کردیم.

س: استاد بین این انگیزه های شرطی شده و این تداعی معانی دقیقاً ممیزش چیست؟

ج: حالا بگذارید چون وقت هم تمام شده دیگر

آن وقت اعتبار هم در بخش اعتبار عرض کردیم من اضعف الی اقوی. اقوی درجات اعتباری است مثل مسلک مرحوم استاد ما آقای بجنوردی، هویت اعتباریه.

این هویت اعتباریه یا جعل هویت اعتباریه این اقوی درجه اعتبار است که نفس وجود اعتباری معنا می شود. تا آن چیزی که معروف است در اصطلاح قدما، تخصیص اللفظ بالمعنا. این هم یک نوع از مسلک اعتبار است، لکن از آن هویت پایین تر است.

س: مثالش چیست؟

ج: این لفظ به این معناست، این کتاب به این معناست، کتاب به این معنای خارجی.

تا عنوان اختصاص اللفظ بالمعنا، به نظر ما اختصاص اللفظ بالمعنا که در کفایه آمده، اضعف درجات اعتبار است.

پس ذاتی دو تا شد، یکی غریزی شد، یکی روانی شد، یکی اعتباری شد، اعتباری هم درجات دارد. از آن درجات بالا و شدیدش که هویت اعتباری باشد تا اضعف درجاتش که اختصاص اللفظ بالمعنا باشد. آن که مشهور گفتند تخصیص اللفظ بالمعنا وسط است، درجه وسط است.

این چند تا شد آقایان؟ چهار تا پنج تا شد.

آخرینش هم تعهد است. تعهد در حقیقت حالا آقای خوبی اینجا بعدش هم ظاهرا فکر می کنم شاید اوایل کار بوده، ملتزم به لوازم تعهد... تعهد مبنایش این است که هیچ رابطه ای بین لفظ و معنا وجود ندارد به هیچ نحوی. نه ذاتی، نه روانی نه غریزی، آب به معنای آب است که آن موجود خارجی خودش است. کتاب هم کتاب است، این موجود خارجی هم خودش است. این فقط در حد تعهد به التزام است. و لذا اگر رابطه ای پیدا بشود مال همان تداعی شبیه ذهن است، و الا رابطه ای نیست اصلا. در تعهد رابطه ای نیست. و لذا انعقاد ظهور هم قبول نمی کند. این به تعهدات افراد بر می گردد، به تعهدات افراد در جامعه فرق می کند.

من تعهد بستم نه اینکه یک واقعیتی پیدا شده، اعتباری پیدا شده. رابطه ای بین لفظ و معنا وجود ندارد. آنچه که هست یک نوع تعهد است که من هر وقت خواستم آن مایع خارجی می گویم آب. هر وقت این شیء را خواستم کتاب. آن چیزی هم که پیدا شده دلالت نیست، یک رابطه ای است که در اثر، شبیه تداعی معانی، یک رابطه به اصطلاح صوری پیدا شده، واقعی نیست.

حالا این هم معنای به اصطلاح آخرین معنایی که در باب وضع است.

س: تعهد منهای اعتبار اصلا معنا دارد؟

ج: بله خب، ایشان می خواهد بگوید اعتبار ۱۱: ۴۶

تمام البته عرض کردم در اینجا بعد یک عبارتی ایشان دارد که به مسلک اعتبار می خورد. انسجام پیدا نکرده. صحیحش این است که تقریبا الان همان چیزی که بعضی وقتها می آیند، همیشه نه، از عبارت غربی ها در علم می بینند همین مبنای تعهد است. که این مبنای تعهد در علمای مرحوم فاضل دروندی در تشریح الاصول دارد. مرحوم آشیخ محمد رضای اصفهانی هم قائل به همین است. صاحب غایة

متن کامل مطابق با صوت دروس خارج فقه حضرت آیت الله استاد حاج سید احمد مددی الموسوی (حفظه الله)

شنبه - ۱۳۹۳/۰۸/۲۴

موضوع: خارج فقه

صفحه ۱۹

جلسه: ۲۳

الاذهان. مرحوم آسید محمد رضای اصفهانی ایشان هم قائل به تعهد است. آقای خویی هم قائل به تعهد است. این در فائیلین اصحاب ما عدد کمی قائل به تعهد هستند.

وصلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین