



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیهما صلوات

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

# اصول فقہ شریعی

پروفیسر سید سعید احمد صاحب مدظلہ العالی

پہلی جلد

جلد اول

پبلسڈ بے سٹیشن



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# اصول فقه شیعه

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

مرکز فقه الائمه الاطهار (علیهم السلام)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۲۱	اصول فقه شیعه جلد ۱
۲۱	مشخصات کتاب
۲۱	امقدمات پژوهش
۲۱	پیشگفتار سید هاشم حسینی بوشهری
۲۱	اشاره
۲۲	اولین تصنیف در علم اصول:
۲۲	اولین کسی که علم اصول را در مقام استنباط بکار گرفت:
۲۴	اما مبانی مهمی که ایشان مبتکر آن بوده یا به تبعیت از بزرگان دیگر اختیار کرده‌اند،
۲۴	اشاره
۲۴	۱- موضوع علم اصول:
۲۵	۲- تعریف علم اصول:
۲۶	۳- ثواب و عقاب در واجب نفسی و غیره:
۲۷	۴- ثمره بحث صحیح و اعم:
۲۷	۵- اقسام امر:
۲۸	۶- انحلال و عدم انحلال خطابات عامه:
۲۸	۷- نفی شرطیت علم و قدرت نسبت به تکلیف:
۲۹	۸- مراتب حکم:
۳۰	۹- بطلان قاعده «الطبیعة ... لا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد»:
۳۰	۱۰- آیا احکام به طبایع تعلق می‌گیرند یا به افراد؟
۳۰	۱۱- «آیا ماهیت استعمال مجازی چیست؟»:
۳۱	پیشگفتار مقررین
۳۲	پیشگفتار مؤلف

- ۳۳ ..... امر اول: مباحثی در ارتباط با علم اصول
- ۳۳ ..... اشاره
- ۳۳ ..... مسأله اول موضوع علم
- ۳۳ ..... اشاره
- ۳۴ ..... بحث اول آیا هر علمی به موضوع نیاز دارد؟
- ۳۴ ..... اشاره
- ۳۴ ..... نظریه مشهور در مورد نیاز علوم به موضوع
- ۳۴ ..... دلیل اول: مشهور عقیده دارند: «موضوع علم باید واحد باشد»
- ۳۹ ..... دلیل دوم مشهور بر نیاز علوم به موضوع:
- ۳۹ ..... اشاره
- ۴۰ ..... آیا راهی برای اثبات نیاز علوم به موضوع، وجود دارد؟
- ۴۱ ..... بحث دوم لزوم وحدت موضوع
- ۴۱ ..... بحث سوم تعریف موضوع علم
- ۴۱ ..... اشاره
- ۴۱ ..... معنای عرض ذاتی
- ۴۲ ..... صُور عرض:
- ۴۳ ..... کدام یک از اقسام عرض، ذاتی و کدام یک غریب است؟
- ۴۳ ..... اشاره
- ۴۳ ..... ۱- نظریه مرحوم آخوند
- ۴۴ ..... ۲- نظریه مشهور
- ۴۴ ..... اشاره
- ۴۴ ..... کلام صدر المتألهین رحمه الله:
- ۴۵ ..... ۳- نظریه علامه طباطبایی رحمه الله
- ۴۵ ..... اشاره

- ۴۶ ..... اشکال بر کلام علامه طباطبائی رحمه الله: .....
- ۴۶ ..... بررسی اقوال پیرامون عرض ذاتی .....
- ۴۶ ..... بررسی نظریه مشهور .....
- ۵۰ ..... بحث چهارم نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل چیست؟ .....
- ۵۱ ..... مسأله دوم ملاک تمایز علوم .....
- ۵۱ ..... اشاره .....
- ۵۲ ..... ۱- نظریه مشهور .....
- ۵۴ ..... ۲- نظریه مرحوم آخوند .....
- ۵۴ ..... اشاره .....
- ۵۵ ..... اشکالات کلام مرحوم آخوند .....
- ۵۶ ..... اشکال اول: .....
- ۵۶ ..... اشکال دوم بر کلام مرحوم آخوند: .....
- ۵۷ ..... نکته مهم .....
- ۵۷ ..... ۳- نظریه امام خمینی «دام ظلّه» .....
- ۵۹ ..... ۴- نظریه آیت‌الله بروجردی رحمه الله .....
- ۵۹ ..... اشاره .....
- ۶۲ ..... اشکالات کلام مرحوم بروجردی: .....
- ۶۵ ..... آیا اشکال فوق به مرحوم آخوند هم وارد است؟ .....
- ۶۷ ..... ۵- نظریه آیت‌الله خویی «دام ظلّه» .....
- ۶۷ ..... اشاره .....
- ۶۸ ..... اشکالات کلام آیت‌الله خویی «دام ظلّه» .....
- ۷۰ ..... ۶- نظریه جدید در مورد تمایز علوم .....
- ۷۰ ..... اشاره .....
- ۷۰ ..... بررسی نظریه جدید در تمایز علوم .....

- ۷۱ ..... [-۷]
- ۷۲ ..... مسأله سوم موضوع علم اصول
- ۷۳ ..... اشاره
- ۷۳ ..... ۱- نظریه مشهور و محقق قمی رحمه الله
- ۷۳ ..... اشاره
- ۷۳ ..... اشکالات نظریه مشهور
- ۷۴ ..... ۲- نظریه صاحب فصول رحمه الله
- ۷۴ ..... اشاره
- ۷۴ ..... اشکال مرحوم آخوند بر صاحب فصول رحمه الله
- ۷۷ ..... اشکال به مرحوم آخوند:
- ۷۷ ..... ۳- نظریه مرحوم آخوند
- ۷۷ ..... اشاره
- ۷۷ ..... اشکال بر کلام مرحوم آخوند:
- ۷۸ ..... ۴- نظریه مرحوم آیت‌الله بروجردی
- ۷۸ ..... اشاره
- ۷۹ ..... کلام امام خمینی «دام ظلّه»
- ۸۰ ..... مسأله چهارم تعریف علم اصول
- ۸۰ ..... اشاره
- ۸۱ ..... ۱- تعریف مشهور از علم اصول
- ۸۱ ..... اشاره
- ۸۱ ..... اشکالات مرحوم آخوند بر تعریف مشهور
- ۸۱ ..... اشاره
- ۸۱ ..... اشکال اول: تعریف مشهور، جامعیت ندارد
- ۸۱ ..... اشاره



- ۸۳ ..... دفاع از مشهور
- ۸۳ ..... اشکال دوّم مرحوم آخوند بر کلام مشهور: .....
- ۸۴ ..... ۲- تعریف مرحوم آخوند از علم اصول .....
- ۸۴ ..... اشاره .....
- ۸۵ ..... اشکالات تعریف مرحوم آخوند .....
- ۸۵ ..... اشاره .....
- ۸۵ ..... اشکال اوّل: کلمه «صناعت» مربوط به «علوم عملی» است .....
- ۸۵ ..... اشکال دوّم: تعریف مرحوم آخوند، .....
- ۸۵ ..... اشاره .....
- ۸۶ ..... دفاع از مرحوم آخوند: .....
- ۸۶ ..... اشکال سوّم: مرحوم محقق اصفهانی [۷۲] در حاشیه بر کفایه، بر مرحوم آخوند اشکال کرده می‌گوید: .....
- ۸۶ ..... اشاره .....
- ۸۶ ..... دفاع از مرحوم آخوند: .....
- ۸۷ ..... اشکال چهارم بر تعریف مرحوم آخوند: .....
- ۸۸ ..... ۳- تعریف محقق نائینی رحمه الله از علم اصول .....
- ۸۸ ..... اشاره .....
- ۸۸ ..... اشکالات تعریف مرحوم نائینی .....
- ۹۰ ..... ۴- تعریف محقق عراقی رحمه الله از علم اصول .....
- ۹۰ ..... اشاره .....
- ۹۰ ..... اشکالات کلام محقق عراقی رحمه الله .....
- ۹۱ ..... ۵- تعریف آیت‌الله خویی «دام ظلّه» از علم اصول .....
- ۹۱ ..... اشاره .....
- ۹۳ ..... اشکالات کلام آیت‌الله خویی «دام ظلّه» .....
- ۹۳ ..... ۶- تعریف امام خمینی «دام ظلّه» از علم اصول .....

- ۹۳ ..... اشاره
- ۹۵ ..... بررسی کلام امام خمینی «دام ظلّه»
- ۹۶ ..... مسأله پنجم تمایز مسائل اصولی از قواعد فقهی
- ۹۶ ..... اشاره
- ۹۶ ..... نظریه اول (نظریه محقق نائینی رحمه الله)
- ۹۶ ..... اشاره
- ۹۷ ..... اشکال بر کلام مرحوم نائینی
- ۹۸ ..... نظریه دوم (نظریه آیت‌الله خویی «دام ظلّه»)
- ۹۸ ..... اشاره
- ۹۸ ..... اشکال بر نظریه آیت‌الله خویی «دام ظلّه»
- نظریه سوم ممکن است گفته شود: «قواعد اصولی، قواعدی است که در اکثر ابواب فقه مورد استفاده قرار می‌گیرد ولی قاعده فقهی، منحصر به ابواب»
- ۹۸ ..... اشاره
- ۹۹ ..... بررسی نظریه فوق
- ۹۹ ..... نظریه چهارم (نظریه امام خمینی «دام ظلّه»)
- ۹۹ ..... اشاره
- ۹۹ ..... بررسی نظریه امام خمینی «دام ظلّه»
- ۱۰۰ ..... امر دوم: وضع
- ۱۰۰ ..... اشاره
- ۱۰۰ ..... مسأله اول کیفیت ارتباط بین الفاظ و معانی
- ۱۰۰ ..... اشاره
- ۱۰۰ ..... نظریه اول (ارتباط بین لفظ و معنا ذاتی است)
- ۱۰۰ ..... اشاره
- ۱۰۰ ..... مراد از ارتباط ذاتی چیست؟
- ۱۰۱ ..... دلیل قائلین به ارتباط ذاتی بین لفظ و معنا

- نظریه دوّم (ارتباط بین لفظ و معنا ناشی از وضع است) ..... ۱۰۲
- مسأله دوّم واضح چه کسی است؟ ..... ۱۰۲
- اشاره ..... ۱۰۲
- نظریه اوّل (واضع، خداوند است) ..... ۱۰۳
- اشاره ..... ۱۰۳
- ادله برای اثبات اینکه واضع، خداوند است ..... ۱۰۳
- اشاره ..... ۱۰۳
- دلیل اوّل: آیه شریفه وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ..... ۱۰۳
- دلیل دوّم: آیه شریفه وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتَلَفَ الْأَلْسِنَاتِ وَ أَلْوَانَكُمْ ..... ۱۰۴
- ادله‌ای که واضع بودن بشر را نفی می‌کند ..... ۱۰۴
- اشاره ..... ۱۰۴
- اشکالات کلام مرحوم نائینی ..... ۱۰۵
- نظریه دوّم (واضع، بشر است) ..... ۱۰۶
- مسأله سوّم حقیقت و ماهیت وضع ..... ۱۰۷
- اشاره ..... ۱۰۷
- ۱- نظریه مرحوم محقق خراسانی ..... ۱۰۷
- اشاره ..... ۱۰۷
- اشکالات کلام مرحوم آخوند ..... ۱۰۸
- ۲- نظریه بعضی الأعاضم رحمه الله ..... ۱۰۹
- اشاره ..... ۱۰۹
- اشکالات کلام بعضی الأعاضم رحمه الله ..... ۱۰۹
- ۳- نظریه صاحب منتهی الاصول و جماعتی از اصولیین ..... ۱۱۰
- اشاره ..... ۱۱۰
- اشکالات نظریه صاحب منتهی الاصول رحمه الله ..... ۱۱۲

- ۴- نظریه آیت‌الله خویی «دام ظلّه» ..... ۱۱۳
- اشاره ..... ۱۱۳
- اشکالات کلام آیت‌الله خویی «دام ظلّه» ..... ۱۱۴
- ۵- نظریه مرحوم محقق اصفهانی ..... ۱۱۵
- اشاره ..... ۱۱۵
- بررسی کلام مرحوم اصفهانی ..... ۱۱۶
- مسأله چهارم تقسیم وضع به اعتبار معنای موضوع له ..... ۱۱۸
- اشاره ..... ۱۱۸
- مقام اول معنای اقسام چهارگانه وضع ..... ۱۱۸
- اشاره ..... ۱۱۸
- منشأ تقسیم وضع به اقسام چهارگانه ..... ۱۱۹
- مقام دوم امکان و عدم امکان اقسام چهارگانه ..... ۱۱۹
- اشاره ..... ۱۱۹
- بحث اول آیا قسم سوم (وضع عام و موضوع له خاص) امکان دارد؟ ..... ۱۲۰
- اشاره ..... ۱۲۰
- اشکال بر کلام مرحوم آخوند ..... ۱۲۰
- دفاع از مرحوم آخوند ..... ۱۲۱
- اشاره ..... ۱۲۱
- ۱- کلام آیت‌الله خویی «دام ظلّه» ..... ۱۲۱
- ۲- دفاع دیگر از کلام مرحوم آخوند ..... ۱۲۴
- تحقیق بحث ..... ۱۲۵
- بحث دوم آیا قسم چهارم (وضع خاص موضوع له عام) امکان دارد؟ ..... ۱۲۶
- اشاره ..... ۱۲۶
- ۱- نظریه مرحوم آخوند و جمعی از شاگردان ایشان [۱۴۱] ..... ۱۲۶

- ۱۲۷ ..... ۲- نظریه قائلین به امکان قسم چهارم
- ۱۲۷ ..... اشاره
- ۱۲۷ ..... پاسخ مرحوم آخوند به قائلین به امکان قسم چهارم
- ۱۲۸ ..... بحث سوّم مطالبی در ارتباط با وضع عام و موضوع له عام
- ۱۲۹ ..... اشاره
- ۱۲۹ ..... مطلب اوّل: اشکال در مورد امکان وضع عام موضوع له عام
- ۱۲۹ ..... اشاره
- ۱۲۹ ..... پاسخ اشکال
- ۱۳۰ ..... مطلب دوّم: بیان محقق عراقی رحمه الله در ارتباط با وضع عام و موضوع له عام
- ۱۳۵ ..... مقام سوم وقوع و عدم وقوع اقسام ممکن وضع
- ۱۳۵ ..... اشاره
- ۱۳۵ ..... اشکال نسبت به مثال اعلام شخصیه
- ۱۳۷ ..... حلّ اشکال
- ۱۳۸ ..... مسأله پنجم وضع شخصی و نوعی [۱۵۴]
- ۱۳۸ ..... اشاره
- ۱۳۸ ..... صور چهارگانه وضع
- ۱۳۹ ..... آیا وضع در قسم سوّم و چهارم، شخصی است یا نوعی؟
- ۱۳۹ ..... اشاره
- ۱۳۹ ..... ۱- نظریه مرحوم آخوند
- ۱۴۰ ..... ۲- نظریه محقق عراقی رحمه الله
- ۱۴۰ ..... ۳- نظریه آیت‌الله خوبی «دام ظلّه»
- ۱۴۰ ..... بررسی نظریات فوق
- ۱۴۱ ..... مسأله ششم وضع در حروف [۱۵۸]
- ۱۴۱ ..... اشاره

- ۱۴۱ ..... نظریه اول (نظریه مشهور نحویین)
- ۱۴۱ ..... نظریه دوم (نظریه مرحوم آخوند)
- ۱۴۱ ..... اشاره
- ۱۴۲ ..... ۱- اشکال مرحوم آخوند به کلام مشهور نحویین
- ۱۴۳ ..... ۲- مطلبی که مرحوم آخوند اختیار کرده است
- ۱۴۷ ..... نظریه سوم
- ۱۴۸ ..... نظریه چهارم (نظریه مرحوم محقق نائینی)
- ۱۵۱ ..... نظریه پنجم (نظریه محقق اصفهانی رحمه الله)
- ۱۶۰ ..... نظریه ششم (نظریه آیت‌الله خوبی «دام ظلّه»)
- ۱۶۲ ..... نظریه هفتم (نظریه مختار ما)
- ۱۶۲ ..... اشاره
- ۱۶۳ ..... تحقیق در مورد معانی حرفیه:
- ۱۶۳ ..... بررسی مراحل سه‌گانه:
- ۱۶۳ ..... مرحله اول (مرحله واقعیت):
- ۱۶۴ ..... مرحله دوم (مرحله تصورات مستمع):
- ۱۶۴ ..... مرحله سوم (مرحله استعمال):
- ۱۶۵ ..... تکمیل بحث
- ۱۷۰ ..... مسأله هفتم خبر و انشاء
- ۱۷۰ ..... اشاره
- ۱۷۱ ..... کلام مشهور در ارتباط با اجزاء قضیه حملیه
- ۱۷۱ ..... اشاره
- ۱۷۱ ..... بررسی کلام مشهور
- ۱۷۱ ..... اشاره
- ۱۷۳ ..... بررسی قضایایی که در آنها به حسب ظاهر، نسبت وجود دارد:

- ۱۷۴ ..... بررسی کلام مشهور در مورد قضایای سالبه: [۲۰۲]
- ۱۷۴ ..... اشکال بر کلام علمای بیان و منطق:
- ۱۷۵ ..... ملاک حمل در قضایای حملیه چیست؟
- ۱۷۷ ..... مباحث خبر و انشاء
- ۱۷۷ ..... مراد از خبر و انشاء چیست؟
- ۱۸۰ ..... ماهیت خبر و انشاء
- ۱۸۰ ..... اشاره
- ۱۸۰ ..... مرحله اول آیا لفظ در حقیقت انشاء نقش دارد؟
- ۱۸۱ ..... اشاره
- ۱۸۱ ..... نظریه آیت‌الله خویی «دام ظلّه»
- ۱۸۲ ..... مرحله دوم ماهیت انشاء چیست؟
- ۱۸۲ ..... اشاره
- ۱۸۳ ..... ۱- نظریه مشهور
- ۱۸۴ ..... ۲- نظریه محقق خراسانی رحمه الله
- ۱۸۶ ..... ۳- نظریه محقق اصفهانی رحمه الله
- ۱۸۹ ..... مسأله هشتم اسماء اشاره و ضمائر
- ۱۸۹ ..... [کلام مرحوم آخوند،
- ۱۸۹ ..... اشاره
- ۱۹۰ ..... بررسی کلام مرحوم آخوند
- ۱۹۰ ..... کلام آیت‌الله خویی «دام ظلّه»
- ۱۹۰ ..... اشاره
- ۱۹۰ ..... بررسی کلام آیت‌الله خویی «دام ظلّه»
- ۱۹۱ ..... تحقیق پیرامون معنای اشاره
- ۱۹۳ ..... تحقیق پیرامون معنای ضمائر

- ۱۹۳ ..... اشاره
- ۱۹۳ ..... ضمیر غایب
- ۱۹۴ ..... ضمیر مخاطب
- ۱۹۵ ..... ضمیر متکلم
- ۱۹۵ ..... تزییل بحث معانی حرفیه
- ۱۹۶ ..... امر سؤم استعمال مجازی
- ۱۹۶ ..... اشاره
- ۱۹۶ ..... مسأله اول آیا صحت استعمال مجازی به طبع است یا به وضع؟
- ۱۹۶ ..... اشاره
- ۱۹۷ ..... نظریه مرحوم آخوند
- ۱۹۸ ..... مسأله دوم ماهیت استعمال مجازی چیست؟
- ۱۹۸ ..... اشاره
- ۱۹۸ ..... ۱- نظریه مشهور
- ۱۹۸ ..... ۲- نظریه سکاکی
- ۲۰۰ ..... ۳- نظریه صاحب کتاب «وقایه الأذهان»
- ۲۰۰ ..... اشاره
- ۲۰۴ ..... فرق بین کلام صاحب «وقایه الأذهان» و کلام سکاکی
- ۲۰۴ ..... مؤیدات کلام صاحب «وقایه الأذهان»
- ۲۰۵ ..... امر چهارم اطلاق لفظ و اراده لفظ
- ۲۰۵ ..... اشاره
- ۲۰۵ ..... مقدمه
- ۲۰۶ ..... اقسام چهارگانه اطلاق لفظ و اراده لفظ
- ۲۰۶ ..... اشاره
- ۲۰۷ ..... مقام اول آیا اطلاق لفظ و اراده لفظ، صحیح است؟



- ۲۰۷ ..... اشاره
- ۲۰۷ ..... کلام مرحوم آخوند در ارتباط با صحت سه قسم اول
- ۲۰۷ ..... اشاره
- ۲۰۸ ..... مناقشه صاحب فصول رحمه الله در ارتباط با قسم چهارم
- ۲۰۸ ..... پاسخ مرحوم آخوند از کلام صاحب فصول رحمه الله
- ۲۰۹ ..... مقام دوم آیا در اطلاق لفظ و اراده لفظ، عنوان استعمال تحقق دارد؟
- ۲۰۹ ..... اشاره
- ۲۱۰ ..... بررسی قسم چهارم
- ۲۱۱ ..... بررسی قسم سوم
- ۲۱۱ ..... اشاره
- ۲۱۱ ..... کلام مرحوم بروجردی در ارتباط با قسم سوم
- ۲۱۲ ..... بررسی قسم اول و دوم
- ۲۱۲ ..... اشاره
- ۲۱۳ ..... کلام مرحوم آخوند
- ۲۱۴ ..... کلام مرحوم بروجردی
- ۲۱۵ ..... نظر ما در مورد قسم اول و دوم
- ۲۱۶ ..... امر پنجم نقش اراده در موضوع له الفاظ
- ۲۱۶ ..... اشاره
- ۲۱۶ ..... تحریر محل نزاع
- ۲۱۷ ..... نظریه اول (عدم دخالت اراده در موضوع له الفاظ)
- ۲۱۸ ..... نظریه دوم (دخالت اراده در موضوع له الفاظ)
- ۲۱۸ ..... اشاره
- ۲۲۱ ..... بیان مرحوم آخوند در ارتباط با کلام علمین
- ۲۲۲ ..... کلام آیت‌الله خویی «دام‌ظله»

- ۲۲۳ ..... بررسی کلام آیت‌الله خویی «دام‌ظله»
- ۲۲۴ ..... امر ششم وضع در مرکبات
- ۲۲۴ ..... اشاره
- ۲۲۴ ..... تحریر محلّ بحث:
- ۲۲۵ ..... دلیل اول بر ردّ نظریه وضع برای مجموع مرکب
- ۲۲۵ ..... اشاره
- ۲۲۶ ..... توجیه بعضی از نحوین
- ۲۲۷ ..... دلیل دوم بر ردّ نظریه وضع برای مجموع مرکب
- ۲۲۸ ..... امر هفتم راه‌های تشخیص معنای حقیقی
- ۲۲۸ ..... اشاره
- ۲۲۸ ..... راه‌های تشخیص معنای حقیقی از مجازی
- ۲۲۸ ..... اشاره
- ۲۲۸ ..... راه اول (تبادر)
- ۲۲۸ ..... اشاره
- ۲۲۸ ..... جهت اول: معنای تبادر چیست؟
- ۲۲۸ ..... جهت دوم: مورد تبادر کجاست؟
- ۲۲۹ ..... جهت سوم: چه اثر و نتیجه‌ای بر تبادر مترتب است؟
- ۲۲۹ ..... جهت چهارم: چرا تبادر، علامت حقیقت است؟
- ۲۲۹ ..... جهت پنجم: آیا در اینکه تبادر علامت حقیقت است، شرطی هم وجود دارد؟
- جهت ششم: آیا عدم تعرّض مرحوم آخوند به اینکه «عدم تبادر، علامت مجاز است» دلیل بر این است که تبادر، فقط در ارتباط با حقیقت مطر:
- ۲۳۲ ..... اشاره
- ۲۳۳ ..... کلام مشهور
- ۲۳۳ ..... کلام صاحب فصول رحمه الله و صاحب قوانین رحمه الله
- ۲۳۴ ..... راه دوم برای شناخت معنای حقیقی عدم صحّت سلب (یا صحّت حمل)

- ۲۳۴ ..... اشاره
- ۲۳۹ ..... کلام محقق عراقی رحمه الله در ارتباط با «عدم صحّت سلب»
- ۲۴۰ ..... راه سوّم برای شناخت معنای حقیقی اطّراد
- ۲۴۰ ..... اشاره
- ۲۴۱ ..... کلام محقق اصفهانی رحمه الله در مورد اطّراد
- ۲۴۳ ..... کلام مرحوم آیت‌الله بروجردی در ارتباط با اطّراد
- ۲۴۵ ..... کلام آیت‌الله خویی «دام‌ظله» در ارتباط با اطّراد
- ۲۴۷ ..... امر هشتم: تعارض احوال
- ۲۴۷ ..... اشاره
- ۲۴۷ ..... تحریر محلّ بحث
- ۲۴۷ ..... کلام مرحوم آخوند
- ۲۴۷ ..... کلام امام خمینی «دام‌ظله»
- ۲۴۸ ..... اشاره
- ۲۴۸ ..... جهت اوّل: اصالة عدم النقل چه اصلی است؟
- ۲۴۹ ..... جهت دوّم: مورد اصالة عدم النقل کجاست؟
- ۲۴۹ ..... کلام مرحوم آخوند
- ۲۴۹ ..... کلام محقق حائری رحمه الله
- ۲۵۰ ..... امر نهم: حقیقت شرعیّه
- ۲۵۰ ..... اشاره
- ۲۵۰ ..... مسأله اوّل ارکان ثبوت حقیقت شرعیّه
- ۲۵۰ ..... اشاره
- ۲۵۰ ..... آیا دو رکن ثبوت حقیقت شرعیّه، تحقق دارند؟
- ۲۵۴ ..... مسأله دوّم ثمره بحث حقیقت شرعیّه
- ۲۵۴ ..... اشاره

- ۲۵۴ ..... نظریه اول (نظریه مرحوم آخوند) - - - - -
- ۲۵۴ ..... نظریه دوم - - - - -
- ۲۵۵ ..... نظریه سوم (نظریه مرحوم نائینی) - - - - -
- ۲۵۵ ..... اشاره - - - - -
- ۲۵۷ ..... چرا اثبات قرآنیت قرآن، نیاز به تواتر دارد؟ - - - - -
- ۲۵۸ ..... مسأله جمع قرآن بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله - - - - -
- ۲۶۰ ..... کلام مرحوم آخوند در ارتباط با ثمره بحث حقیقت شرعیّه - - - - -
- ۲۶۳ ..... مسأله سوم کیفیت وضع در حقیقت شرعیّه - - - - -
- ۲۶۳ ..... اشاره - - - - -
- ۲۶۳ ..... نظریه اول (نظریه مرحوم آخوند) - - - - -
- ۲۶۳ ..... اشاره - - - - -
- ۲۶۴ ..... بررسی کلام مرحوم آخوند: - - - - -
- ۲۶۴ ..... اشاره - - - - -
- ۲۶۴ ..... اشکال محقق نائینی رحمه الله بر مرحوم آخوند: - - - - -
- ۲۶۵ ..... جواب اول از کلام مرحوم نائینی - - - - -
- ۲۶۵ ..... اشاره - - - - -
- ۲۶۵ ..... بررسی کلام محقق عراقی رحمه الله - - - - -
- ۲۶۶ ..... جواب دوم از کلام مرحوم نائینی - - - - -
- ۲۶۷ ..... بحثی در ارتباط با حقیقی و مجازی بودن استعمال محقق وضع - - - - -
- ۲۶۷ ..... اشاره - - - - -
- ۲۶۷ ..... احتمال اول: این استعمال، نه حقیقی است و نه مجازی - - - - -
- ۲۶۸ ..... احتمال دوم: این استعمال، حقیقی است - - - - -
- ۲۶۸ ..... نظریه دوم در ارتباط با کیفیت وضع در حقیقت شرعیّه - - - - -
- ۲۸۸ ..... درباره مرکز - - - - -

## اصول فقه شیعه جلد ۱

## مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل موحدی لنکرانی، محمد، - ۱۳۱۰

عنوان و نام پدیدآور: اصول فقه شیعه: درسهای خارج اصول مرجع عالیقدر تشیع حضرت آیه‌الله العظمی فاضل لنکرانی دام ضله /  
تقریر، تحقیق و تنظیم محمود ملکی اصفهانی، سعید ملکی اصفهانی  
مشخصات نشر: قم: مرکز فقه الائمه الاطهار علیهم السلام، ۱۳۸۱.

مشخصات ظاهری: ج ۶

شابک: ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۲-۱ (دوره)؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۳-X (ج. ۱)؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۴-۸ (ج. ۲)؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۵-۶ (ج. ۳)؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۶-۴ (ج. ۴)؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۷-۲ (ج. ۵)؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۸-۰ (ج. ۶)

یادداشت: کتابنامه

عنوان دیگر: درسهای خارج اصول مربع عالیقدر تشیع حضرت... فاضل لنکرانی

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: ملکی اصفهانی، محمود، . - ۱۳۳۹

شناسه افزوده: ملکی اصفهانی، سعید، . - ۱۳۴۴

شناسه افزوده: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/ف۱۸الف ۶ ۱۳۸۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲-۲۵۴۱۷

## [مقدمات پژوهشی]

## [پیشگفتار سید هاشم حسینی بوشهری]

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

علم اصول فقه، در بین علوم اسلامی از مقام و منزلتی رفیع برخوردار است و اهمیت آن بر کسی پوشیده نیست، چون این علم، قواعدی است که برای استنباط احکام شرعی مهیا شده و تنها علمی است که با این هدف تأسیس شده است. روشن است که دستیابی به احکام شرعی، مقدمه برای عمل به آنها و تأمین سعادت دنیا و آخرت برای هر انسان است. از این رو بر مجتهد لازم است این قواعد را مورد توجه قرار داده و به بحث و بررسی پیرامون آنها پردازد و حدود و ثغور هر کدام را مشخص کرده و در استنباط احکام شرعی از آنها استفاده کند. این قواعد، قبل از این که به صورت علم مستقلی تدوین شود، در کتاب و سنت وجود داشته و در مقام استنباط، مورد استفاده قرار می گرفته است. هرچند در اوایل امر، به صورت قواعدی بسیط بوده و به مرور زمان توسعه پیدا کرده است. بر این اساس، جمعی از بزرگان شیعه اقدام به جمع آوری روایاتی نموده‌اند که در ارتباط با قواعد علم اصول

می‌باشد و آنها را در کتب مستقلی تدوین نموده‌اند. از جمله

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴

آنها کتاب الفصول المهمیه فی أصول الأئمه، تألیف محدث بزرگوار، محمد بن حسن ابن علی بن حرّ عاملی رحمه الله (م ۱۱۰۴) [۱] و کتاب الاصول الاصلیه، تألیف علامه محدث سید عبد الله بن سید محمد رضا حسینی شبر رحمه الله (م ۱۲۴۲)، و کتاب اصول آل الرسول، تألیف سید میرزا محمد هاشم بن میرزا زین العابدین موسوی خوانساری رحمه الله (م ۱۳۱۸) می‌باشد. استفاده از قواعد اصول فقه، حتی در زمان ائمه علیهم السلام نیز بین اصحاب آن بزرگواران متداول بوده است، زیرا: اولاً: در زمان ائمه علیهم السلام نیز این گونه نبوده است که همه شیعیان دسترسی به آن بزرگواران داشته باشند، بلکه بسیاری از شیعیان که در بلاد دوردست زندگی می‌کردند، ناچار بودند احکام شرعی خود را از اصحاب و شاگردان ائمه علیهم السلام دریافت کنند. اصحاب ائمه علیهم السلام نیز با توجه به آنچه از آن بزرگواران فرا گرفته بودند، به پاسخ گویی سؤالات مردم می‌پرداختند و در مورد مسائل مستحدثه‌ای که برای آنان پیش می‌آمد، بحث و بررسی می‌کردند. بدیهی است که در بین روایات ائمه علیهم السلام وجود عام و خاص، مطلق و مقید و روایات متعارض را نمی‌توان انکار کرد و اصحاب ائمه علیهم السلام برای پاسخ گویی به سؤالات مردم ناچار بودند بین روایات جمع کرده و تعارض آنها را برطرف کنند. ثانیاً: اخبار علاجیه‌ای که در ارتباط با رفع تعارض وارد شده، دارای اطلاق بوده و زمان خود ائمه علیهم السلام را نیز شامل می‌شود. ثالثاً: ائمه علیهم السلام معمولاً تحت مراقبت شدید حکومت‌های جائز یا در زندان‌های آنان بودند و حتی شیعیانی که با ائمه علیهم السلام در یک شهر زندگی می‌کردند، نمی‌توانستند آزادانه با آنان ارتباط برقرار کنند و مشکلات خود را با آنان در میان بگذارند. تردیدی نیست که در چنین شرایطی، شیعه برای پاسخ سؤالات خود به نوعی اجتهاد پناه می‌برده است. رابعاً: ائمه علیهم السلام از طرفی به بزرگان اصحاب خود دستور می‌دادند که در مقام فتوا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵

دادن قرار گرفته و به پاسخ گویی سؤالات مردم بپردازند و از طرفی مردم را به آنان ارجاع می‌دادند. امام صادق علیه السلام به ابان بن تغلب فرمود: اجلس فی مسجد المدینه و أفت للناس فإنی أحب أن یری فی شیعتی مثلک. [۲] عبد العزیز بن مهتدی می‌گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم: إنی لا ألقاک کلّ وقت، فعمّن آخذ معالم دینی؟ قال: خذ عن یونس بن عبد الرحمن. [۳]

### اولین تصنیف در علم اصول:

مرحوم سید حسن صدر در کتاب تأسیس الشیعه می‌گوید: اولین کسی که در علم اصول تصنیف کرده، هشام بن حکم (م ۱۷۹) است. ایشان کتاب الألفاظ و مباحثها را تصنیف کرد، که مهم‌ترین مباحث علم اصول است. سپس یونس بن عبد الرحمن کتاب اختلاف الحدیث و مسئله را تصنیف کرد که در ارتباط با تعارض خبرین و مسائل تعادل و ترجیح در خبرین متعارضین است. ایشان این کتاب را از امام کاظم علیه السلام روایت کرده است. [۴] بنابراین آنچه از کتاب الأوائل سیوطی نقل شده و اولین مصنف علم اصول را شافعی - از علمای اهل سنت - می‌داند، غیر قابل قبول است، زیرا شافعی، متأخر از هشام بن حکم و یونس بن عبد الرحمن است.

### اولین کسی که علم اصول را در مقام استنباط بکار گرفت:

ظاهراً اولین کسی که در مقام استنباط، به علم اصول توجه کرده و بر آن استناد کرده، شیخ بزرگوار حسن بن علی بن ابی عقیل رحمه الله - معاصر مرحوم کلینی و علی بن اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶

بابویه و از مشایخ جعفر بن محمد بن قولویه و شیخ مفید - می‌باشد. ابن ابی عقیل اولین کسی است که فقه را تهذیب کرد و نظر و استنباط را به کار گرفت و در ابتدای غیبت کبری، بحث از اصول و فروع را تنقیح کرد و به آن قوام بخشید و کتاب المتمسک بحبل آل الرسول را در فقه تألیف کرد. سپس این روش توسط ابن جنید اسکافی رحمه الله ادامه یافت. ابن جنید، از چهره‌های سرشناس طایفه امامیه و از بزرگان شیعه و افاضل قدمای امامیه است.

تصنیفات ابن جنید به حدود پنجاه کتاب می‌رسد. از جمله آنها کتاب کشف التمیوه و الإلباس علی اغمار الشیعه فی أمر القیاس و کتاب إظهار ما ستره أهل العباد من الروایة عن أئمة العتره فی أمر الاجتهاد است. و نیز ایشان کتاب تهذیب الشیعه لأحكام الشریعه را تصنیف کرد که در بردارنده جمیع مباحث فقه است و حدود بیست جلد می‌باشد. پس از این دو بزرگوار، نوبت به شیخ جلیل القدر محمد بن محمد بن نعمان معروف به شیخ مفید رحمه الله (م ۴۱۳) رسید. ایشان کتابی در اصول فقه تألیف کرد که با وجود اختصار، در بردارنده مباحث مهم علم اصول می‌باشد. سپس نوبت به سید مرتضی رحمه الله (م ۴۳۶) معروف به علم الهدی و شیخ طایفه ابو جعفر محمد بن حسن طوسی رحمه الله (م ۴۶۰) رسید. این دو بزرگوار، از شاگردان شیخ مفید و از ارکان طایفه امامیه و افراد زبردست در فنون مختلف اسلامی و دارای تألیفات با ارزش و تصنیفات گرانسنگ در اکثر علوم اسلامی می‌باشند. سید مرتضی کتاب الذریعه إلی اصول الشریعه و شیخ طوسی کتاب عدّه الاصول را تألیف کردند. سید بحر العلوم رحمه الله می‌گوید: «کتاب عدّه الاصول، بهترین کتابی است که در علم اصول تصنیف شده است». جلال شأن، عظمت مقام، کثرت تألیفات و استنباطات و فتاوی شیخ طوسی رحمه الله به حدی بود که احدی از شاگردان ایشان جرأت نقد نظریات او را پیدا نکردند و پس از اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷

ایشان، استنباط و اجتهاد به رکود و خاموشی گرایید. این حالت به همین شکل ادامه پیدا کرد تا نوبت به محمد بن ادریس حلّی رحمه الله (م ۵۹۸) صاحب کتاب السرائر رسید. ابن ادریس بحث و انتقاد را زنده کرد و باب استنباط و اجتهاد را - پس از رکود و انسداد - گشود. پس از ابن ادریس، نوبت به محقق حلّی رحمه الله (م ۶۷۶) صاحب کتاب شرایع الإسلام و سپس نوبت به علامه حلّی رحمه الله (م ۷۲۶) رسید. این دو بزرگوار - که به «فاضلان» معروفند - اساس بحث و استدلال را استحکام بخشیدند و در فقه و اصول کتاب‌های زیادی تألیف کردند. محقق حلّی کتاب‌های نهج الوصول إلی معرفه الاصول و معارج الاصول را در زمینه علم اصول تألیف کرد. علامه حلّی نیز کتاب‌های بسیاری تألیف کرد که مهم‌ترین آنها کتاب نهج الوصول إلی علم الاصول است. سپس جمعی از بزرگان اصحاب - مانند فخر المحققین رحمه الله (م ۷۷۱)، فرزند علامه حلّی - به شرح کتاب نهج الوصول إلی علم الاصول پرداختند و این کتاب تا زمان شهید ثانی رحمه الله محور درس و بحث علما بود. سپس شهید ثانی رحمه الله (م ۹۶۵) کتاب تمهید القواعد و شیخ جمال الدین حسن رحمه الله (م ۱۰۱۱) - فرزند شهید ثانی - کتاب معالم الدین را تألیف کردند. این کتاب به جهت تعبیر سلیس و جمع زیبا و سهولت استفاده از آن، تا زمان ما محور درس و بحث در ابتدای شروع در علم اصول قرار گرفته است. به همین جهت مورد اقبال علما قرار گرفت و شروح و حواشی متعددی بر آن نوشته شد، که بهترین آنها کتاب هدایه المسترشدين تألیف شیخ محمد تقی اصفهانی رحمه الله (م ۱۲۴۸) - برادر صاحب فصول - است. و نیز در همین دوره، مرحوم محقق قمی (م ۱۲۳۱) کتاب قوانین الاصول و مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی (م ۱۲۵۰) کتاب الفصول الغرویة فی الاصول الفقهيّة را تألیف کردند. با توجه به مقدمیت علم اصول برای علم فقه و عدم موضوعیت آن، به نظر می‌رسد در این دوره بیش از حد نیاز به علم اصول توجه شده است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸

تا این که نوبت به شیخ انصاری رحمه الله (م ۱۲۸۱) و پس از او نوبت به مرحوم محقق خراسانی (م ۱۳۲۹) رسید. [۵] شیخ انصاری کتاب فرائد الاصول معروف به «الرسائل» و محقق خراسانی کتاب کفایه الاصول را تألیف کردند. این دو بزرگوار، تنقیح و تهذیب و ترتیب مطالب را به نحو زیبا و اعجاب آور انجام دادند. به گونه‌ای که این دو کتاب به عنوان کتاب درسی حوزه‌های علمیه قرار گرفته و شروح و حواشی متعددی بر آنها نگاشته شد. پس از آن جمعی از بزرگان شاگردان شیخ انصاری و محقق خراسانی به تدقیق و تحقیق در نظریات ایشان پرداخته و تألیفات و نظریات با ارزشی را ارائه کردند که بلندی مرتبه آنها را نمی‌توان انکار کرد. از جمله این افراد می‌توان شیخ علی قوچانی (م ۱۳۳۳)، میرزا ابو الحسن مشکینی (م ۱۳۵۸)، شیخ محمد حسین غروی اصفهانی معروف به «کمپانی» (م ۱۳۶۱)، شیخ عبد الکریم حائری (م ۱۳۵۵)، شیخ ضیاء الدین عراقی (م ۱۳۶۱)، حاج آقا حسین بروجردی (م ۱۳۸۰)، میرزا حسین نائینی (م)، که درود و رحمت خداوند بر همه آنان باد- را نام برد. سپس نوبت به طبقه بعدی رسید که از جمله آنان حضرت امام خمینی رحمه الله (م ۱۳۶۷ ه. ش) و مرحوم آیت الله خویی (م ۱۴۱۳) می‌باشند. این دو بزرگوار با دقت و موشکافی‌های عالمانه علم اصول را رونقی تازه بخشیدند و در زمینه مسائل اصولی، نظریات با ارزشی ارائه نمودند. پس از آن نوبت به بزرگان دیگری رسید که از جمله آنان فقیه اهل بیت علیهم السلام و اصولی متبحر، حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی «دام ظلّه» است. آیت الله العظمی فاضل لنکرانی «دام ظلّه»، از شاگردان میرزا مرحوم آیت الله بروجردی و حضرت امام خمینی رحمه الله می‌باشند و در روش بحث اصولی، تحت تأثیر این دو استاد بزرگوار خویش قرار گرفته‌اند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹

ایشان همانند استادان بزرگوار خود، مطالب را از اصل مورد ملاحظه قرار داده و به ریشه‌یابی اساس آن می‌پردازند. به همین جهت، گاهی با مناقشه در اساس مسئله، نوبت به فروع مترتب بر آن نمی‌رسد.

**اما مبانی مهمی که ایشان مبتکر آن بوده یا به تبعیت از بزرگان دیگر اختیار کرده‌اند،**

## اشاره

بسیار است که در ذیل به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

### ۱- موضوع علم اصول:

مشهور- که از جمله آنان محقق قمی رحمه الله صاحب قوانین است- موضوع علم اصول را ادله اربعه با وصف دلالت این ادله می‌داند. صاحب فصول رحمه الله کلام مشهور و محقق قمی رحمه الله را مورد اشکال قرار داده می‌گوید:

راه حل این است که وصف «کونها حجه» را از موضوع علم اصول برداشته و موضوع را «ذات ادله اربعه» قرار دهیم. مرحوم آخوند با توجه به اینکه موضوع علم را «جامع بین موضوعات مسائل آن علم» می‌داند و ارتباط بین موضوع علم و موضوعات مسائل، ارتباط بین کلی و افراد و طبیعی و مصادیق است، موضوع علم اصول را قدر جامع بین موضوعات مسائل علم اصول می‌داند. و می‌فرماید:

«لازم نیست این قدر جامع دارای عنوان و نام مشخصی باشد». امام خمینی رحمه الله کلام مرحوم آخوند را مورد اشکال قرار داده می‌فرماید: در مورد علوم که منزوی هستند می‌توان چنین حرفی زد ولی در رابطه با علمی که این همه مورد توجه بزرگان بوده، نمی‌توان این گونه حرف زد. مرحوم آیت الله بروجردی با توجه به این که موضوع علم را «جامع بین محمولات» می‌داند، موضوع



علم اصول را عنوان «الحجّة فی الفقه» می‌داند. امام خمینی رحمه الله اگرچه مبنای مرحوم بروجردی در مورد موضوع علم - یعنی جامع بین محمولات - را پذیرفت، بلکه موضوع علم را «جامع بین موضوعات مسائل»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰

دانست، ولی در مورد موضوع علم اصول، نظریه مرحوم بروجردی را پذیرفته و معتقد است: موضوع علم اصول، عنوان «الحجّة فی الفقه» است، امّا با توجّه به اینکه «حجّة» در مسائل علم اصول به عنوان محمول قرار می‌گیرد و ایشان موضوع علم را «جامع بین موضوعات مسائل» می‌داند برای تطبیق عنوان «حجّة» بر «جامع بین موضوعات مسائل» می‌فرماید: مسائل علم اصول، از مسائل واقعی تکوینی - مثل «زید قائم» - نیست که ما مجبور باشیم «زید» را موضوع و «قائم» را محمول بدانیم. بلکه از امور اعتباری است، به همین جهت فرقی بین «خبر الواحد حجّة» و «الحجّة خبر الواحد» نیست. بلکه چه بسا موضوع قرار دادن «حجّة» بهتر از محمول قرار دادن آن باشد، زیرا خداوند متعال برای احکام و قوانین خود، حجّت‌هایی در اختیار ما قرار داده و آنچه برای ما مجهول است، مصادیق این حجّت‌هاست. و ما از طریق علم اصول می‌خواهیم به این مصادیق برسیم، مثلاً نمی‌دانیم آیا این حجّت در ضمن خبر واحد تعیین دارد یا نه؟

پاسخ قائلین به حجّت خبر واحد، مثبت و پاسخ منکرین حجیت، منفی است. حضرت استاد «دام ظلّه» ضمن پذیرفتن اصل نظریه مرحوم بروجردی، اشکال امام خمینی رحمه الله به مرحوم بروجردی را نیز پذیرفته ولی راه حلّ امام خمینی رحمه الله را مورد مناقشه قرار داده می‌فرماید: ما هیچ انگیزه‌ای نداریم که مسأله اصولی را قلب کرده و مثلاً به جای «خبر الواحد حجّة» بگوییم: «الحجّة خبر الواحد»، بلکه با باقی ماندن مسئله بر اصل خود می‌گوییم: «حجّة» در مسأله «خبر الواحد حجّة» غیر از «الحجّة فی الفقه» است زیرا «حجّة» در مسأله اصولی دارای تنوین نکره است و به معنای «واحد من مصادیق الحجّة» می‌باشد، ولی در «الحجّة فی الفقه»، طبیعی و کلّی حجّت مطرح است. در این صورت، مصداقیت «خبر الواحد» نسبت به «الحجّة فی الفقه» قوی‌تر از مصداقیت «حجّة» نسبت به «الحجّة فی الفقه» است چون مراد از «الحجّة فی الفقه» حجّت‌های روشن و واضح است، نه حجّت مبهم. مثل اینکه بگوییم: موضوع علم اصول «الحجّة الواضحة فی الفقه» است. و اگر ما چنین تعبیری را بکار ببریم، «خبر الواحد» به عنوان مصداق «الحجّة الواضحة» است و «حجّة» مصداق آن

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱

نمی‌باشد. زیرا «حجّة» همراه با تنوین نکره است و به معنای «أحد الحجج» و دارای ابهام است و تعیین ندارد و برای ما روشن نیست.

## ۲- تعریف علم اصول:

برای علم اصول، تعاریفی ذکر کرده‌اند: مشهور معتقدند: علم اصول، علم به قواعد ممهّده برای استنباط احکام شرعی است. مرحوم آخوند، عقیده دارد تعریف مشهور «ظنّ انسدادی بنا بر حکومت» و «اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه» را شامل نمی‌شود. لذا در تعریف علم اصول فرموده است: «الأولی تعریفه بأنّه صِنَاعَةٌ یعرف بها القواعد التي یمكن أن تقع فی طریق استنباط الأحكام أو التي ینتهي إليها فی مقام العمل». تعریف مرحوم آخوند، مورد اشکال بزرگانی چون محقق اصفهانی رحمه الله مرحوم نائینی و امام خمینی رحمه الله واقع شده است. بر این اساس، محقق نائینی رحمه الله در تعریف علم اصول فرموده است: «علم اصول، علم به کبریاتی است که اگر صغریات را به آنها ضمیمه کنیم، حکم کلّی الهی استنتاج می‌شود». یکی از اشکالات وارد بر تعریف مرحوم نائینی این است که این تعریف، شامل بعضی از قواعد فقهیه نیز می‌شود. محقق عراقی رحمه الله در تعریف علم اصول فرموده است: قواعد اصولی قواعدی هستند که یکی از خصوصیات زیر را - به طریق منع خلو - دارا باشند: ۱- راه را برای تشخیص حکم باز

می‌کنند. ۲- وظیفه عملی مکلف را مشخص می‌کنند. ۳- کیفیت تعلق حکم به موضوع خود را مشخص می‌کنند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲

این تعریف نیز مورد اشکال امام خمینی رحمه الله و دیگران واقع شده است. آیت‌الله خویی رحمه الله در تعریف علم اصول فرموده است: علم الاصول هو العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهية من دون حاجة إلى ضمیمه كبرى أو صغرى أصولیه اخرى إليها. یکی از اشکالات این تعریف این است که این که این تعریف مستلزم دور است، زیرا علم ما به کبرای اصولیه متوقف بر علم به تعریف علم اصول و علم به تعریف علم اصول، متوقف بر علم به کبرای اصولیه است. امام خمینی رحمه الله در تعریف علم اصول فرموده است: علم الاصول هو القواعد الآلیه التي يمكن أن تقع كبرى استنتاج الأحكام الكلية الفرعية الإلهية أو الوظيفة العملية. حضرت استاد «دام ظلّه» ضمن ردّ اشکالات تعریف امام خمینی رحمه الله و پذیرفتن اشکالات وارد بر سایر تعاریف، به دفاع از تعریف امام خمینی رحمه الله پرداخته و تعریف ایشان را بهترین و محکم‌ترین تعاریف برای علم اصول می‌دانند.

### ۳- ثواب و عقاب در واجب نفسی و غیره:

یکی از مسائلی که در کفایه و کتب اصولی دیگر، در ذیل بحث واجب نفسی و غیره مطرح شده مسأله ثواب و عقاب در واجب نفسی و غیره است. مرحوم آخوند می‌فرماید: یکی از فرق‌های واجب نفسی و غیره این است که در واجب نفسی، ثواب و عقاب مطرح است ولی در واجب غیره مطرح نیست. در اینجا در رابطه با طهارات سه‌گانه نسبت به اموری که مشروط به این طهارات است اشکال مهمی مطرح شده و آن این است که واجبات غیره، از واجبات توجیهیه می‌باشند و قصد قربت در آنها اعتبار ندارد، زیرا واجبات غیره، وجودشان کالعدم است و چیزی که وجودش کالعدم است نمی‌تواند مقرب باشد. درحالی که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳

طهارات سه‌گانه با وجود اینکه واجب غیره هستند، قصد قربت در آنها معتبر است. حضرت استاد «دام ظلّه» در اینجا تحقیق مبسوطی در زمینه ثواب و عقاب مطرح کرده سپس به بررسی اشکال فوق پرداخته می‌فرماید: بعضی از محققین خواسته‌اند راهی برای اثبات عبادیت طهارات سه‌گانه درست کنند. مرحوم عراقی خواسته است از راه امر غیره عبادیت طهارات سه‌گانه را درست کند. مرحوم نائینی معتقد است: «امر، همان‌طور که نسبت به اجزاء انبساط و تبعض پیدا می‌کند، نسبت به شرایط هم انبساط و تبعض پیدا کرده و هر شرطی به تنهایی متعلق بعض الامر قرار می‌گیرد، در نتیجه امر متعلق به شرایط، همان امر نفسی متعلق به مأمور به است و عبادیت شرایط را درست می‌کند». بعضی نیز از راه دیگر وارد شده‌اند. حضرت استاد «دام ظلّه» پس از ردّ راه‌های مذکور، راه حلی ارائه کرده می‌فرماید:

مستشکل و کسانی که در مقام جواب از اشکال برآمدند این مطلب را مسلم گرفتند که «عبادت نیاز به امر دارد، زیرا عبادت، قصد قربت می‌خواهد». در حالی که ما نیازی به مطرح کردن امر نداریم تا دچار اشکال شویم. اگر قصد قربت به معنای انجام عمل به داعی امر متعلق به آن باشد، برای عبادیت عبادت، نیاز به امر داریم. اما اگر قصد قربت به معنای «إتيان الشيء بداعي كونه مقرباً للعبد إلى مقام المولى» یا «بداعی كونه حسناً» یا «بداعی كونه ذا مصلحة» باشد، عبادیت، نیازی به امر نخواهد داشت. بر این راه، هیچ‌یک از تالی فاسدهای راه‌های دیگر وارد نمی‌شود. ثمره فقهی این راه در فرق وضوی قبل از وقت و وضوی بعد از وقت، در تعلق و عدم تعلق امر غیره ظاهر می‌شود- البته در صورتی که امر غیره را بپذیریم-.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴

وضوی قبل از وقت، متعلق امر غیره واقع نشده است زیرا قبل از وقت، امر نفسی به ذی المقدمه تعلق نگرفته است. اما وضوی بعد از

وقت- بنا بر قول به وجوب مقدمه- متعلق امر غیرى واقع شده است. و تعلق و عدم تعلق امر غیرى ارتباطى به عبادیت وضو ندارد.

#### ۴- ثمره بحث صحیح و اعم:

در ارتباط با ثمره بحث صحیح و اعم گفته شده است: صحیحی در صورت شک در جزئیت و عدم جزئیت چیزی نمی‌تواند- برای رفع جزئیت- به اطلاعات لفظیه تمسک کند ولی اعمی می‌تواند. بر این ثمره، سه اشکال وارد شده است که اگر بتوان از آنها جواب داد، ثمره بسیار مهمی حفظ خواهد شد و الا بحث صحیح و اعم ثمره‌ای نخواهد داشت جز مثال نذر- که مرحوم آخوند مطرح کرده است- و این هم نمی‌تواند به عنوان ثمره یک مسئله اصولی مطرح شود. حضرت استاد «دام ظلّه» اشکالات مذکور را مورد مناقشه قرار داده و به دفاع از نظریه مذکور پرداخته می‌فرماید: در فقه، آثار زیادی بر این ثمره مترتب شده است.

#### ۵- اقسام امر:

مرحوم آخوند اوامر را بر سه قسم می‌داند: ۱- امر واقعی اولی، مثل «صلّ مع الوضوء» در خطاب به واجد الماء. ۲- امر واقعی ثانوی یا امر اضطراری، مثل «صلّ مع التیمم» در خطاب به فاقد الماء. ۳- امر ظاهری، مثل «صلّ مع استصحاب الطهاره» در خطاب به کسی که شاک است و اصل عملی استصحاب در مورد او جریان پیدا می‌کند. امام خمینی رحمه الله به تبعیت از مرحوم آیت الله بروجردی- این کلام مرحوم آخوند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵

را مورد مناقشه قرار داده می‌فرماید: ما وقتی ادله این احکام را به‌ضمیمه ادله شرایط و خصوصیات معتبر در این‌ها ملاحظه می‌کنیم، اصلاً مسأله تعدد امر مطرح نیست. امر «أقیموا» به طبیعت صلاه، به صورت خطاب به همه متوجه شده است. و اختلافی که بین واجد ماء و فاقد ماء و شاک در بقاء وضو وجود دارد، در ارتباط با امر نیست بلکه در ارتباط با خصوصیات است که در متعلق امر دخالت دارد، یعنی ما امری به نام امر اضطراری نداریم، «صلّ مع التیمم» نداریم، بلکه در مقابل «أقیموا الصلاه» یک آیه داریم که می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا إذا قُمتُم إلى الصلاه...» [۶]، این آیه شامل همه می‌شود، عنوانش «إذا قُمتُم إلى الصلاه» است بدون فرق بین واجد ماء و فاقد ماء. ولی می‌گوید: وقتی خواستید آن نماز مأمور به عمومی را انجام دهید، در درجه اول وضو بگیرید و اگر آب نبود تیمم کنید. آیا این معنایش این است که در مورد تیمم امر خاصی داریم؟ خیر، آیه می‌خواهد بگوید: این صلاه مأمور به نسبت به جمیع، خصوصیتش این است که اگر انسان واجد الماء باشد باید وضو بگیرد و اگر فاقد الماء شد باید تیمم کند. این مسئله به واجد الماء و فاقد الماء تمام نمی‌شود بلکه در مورد حالات مختلفی که در اجزاء نماز وجود دارد- مثل نماز نشسته، خوابیده و...- نیز مطرح است. آیا ما می‌توانیم ملتزم شویم که برای هر یک از حالات مختلف نماز و اجزاء آن، امر مستقلی وجود دارد؟ در ارتکاز متشرعه هم این معناست که اگر از واجد الماء سؤال کنند شما چه تکلیفی را امثال می‌کنید؟ می‌گوید: تکلیف «أقیموا الصلاه» را، و اگر از فاقد الماء هم این سؤال را بپرسند، همین جواب را خواهد داد. همین‌طور در تمام حالات مختلف نماز، نسبت به شرایط و اجزاء نماز، همه مکلفین خود را امثال کننده «أقیموا الصلاه» می‌دانند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶

در اوامر ظاهریه نیز همین‌طور است. مثلاً در باب استصحاب، صحیحه زراره وقتی می‌خواهد مسأله استصحاب را بیان کند، لحنش

این است که با توجه به آیه شریفه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...» [۷] می‌گوید: «کسی که یقین به وضو داشته و الآن شک در بقاء دارد، نباید یقین را با شک نقض کند» یعنی «او الآن با وضوست». صحیحه زراره می‌خواهد بگوید: «همان شرطیتی را که آیه وضو برای وضو مطرح می‌کند، برای او حاصل است و لازم نیست وضوی دیگری تحصیل کند». ادله امارات نیز - که آنها هم به‌عنوان اوامر ظاهریه مطرح‌اند - نمی‌خواهند تکلیفی غیر از تکلیف واقعی جعل کنند. لذا نمی‌توان مسئله تعدد اوامر و تنوع آنها را - آن گونه که مرحوم آخوند و جماعت دیگری مطرح کردند - پذیرفت. حضرت استاد «دام‌ظله» این نظریه را پذیرفته‌اند.

## ۶- انحلال و عدم انحلال خطابات عامه:

یکی از مسائل مورد بحث در اصول این است که آیا خطابات عامه - مثل «أقیموا الصلاة» - به تعداد افراد مکلفین، انحلال پیدا می‌کند؟ یا این که چنین انحلالی وجود ندارد و بیش از یک خطاب عام وجود ندارد. حضرت استاد «دام‌ظله» می‌فرماید: در اینجا قرینه‌ای وجود دارد که در خطابات عامه، مسئله انحلال وجود ندارد. آن قرینه این است که ما می‌دانیم افرادی با این خطابات مخالفت می‌کنند که ما از این افراد به «عاصی» تعبیر می‌کنیم. و «عاصی» به کسی گفته می‌شود که تکلیف متوجه او شده و او مخالفت کرده باشد. و در حقیقت، توجه تکلیف در معنای عصیان اخذ شده است. بنابراین از عنوان «عاصی» کشف می‌کنیم که همان‌طور که تکلیف متوجه غیر عاصا - یعنی اطاعت‌کنندگان - شده،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷

متوجه عاصا هم گردیده است. در حالی که اگر انحلال در کار بود، باید ملتزم شویم که عاصا، مکلف نیستند، زیرا خداوند می‌داند که این افراد تکلیف را امتثال نمی‌کنند و توجه تکلیف به عاصی، با علم مولا به عصیان، صحیح نیست. این مسئله، نه تنها در مسئله ترتب بلکه در موارد دیگر نیز مورد ابتلاست. که در اینجا به دو مورد آن اشاره می‌کنیم: ۱- «مسئله تکلیف کفار نسبت به فروع». کفار، همان گونه که مکلف به اصولند نسبت به همه فروع دین هم مکلف می‌باشند. اگر تکالیف عامه، انحلال پیدا کند، تکلیفی که از این انحلال متوجه کفار می‌شود لغو خواهد بود، زیرا او معتقد به چیزی نیست تا بخواهد با مخاطب قرار گرفتن به خطاب وجوبی آن را انجام دهد. اما اگر انحلال را نپذیرفتیم چنین مشکلی وجود نخواهد داشت. مخصوصاً با توجه به این که مسئله کفر، منحصر به تیره و نژاد خاصی نیست که بتوان آن تیره یا نژاد را به گونه‌ای از خطابات عامه خارج کرد. لذا چاره‌ای جز خطابات عامه نیست. ۲- «مسئله تنجز علم اجمالی». مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند می‌فرمایند: یکی از شرایط تنجز علم اجمالی این است که در شبهه محصوره، باید اطراف علم اجمالی مورد ابتلای انسان باشد. و تکلیف نسبت به آن موردی که خارج از ابتلای انسان است لغو می‌باشد. حضرت استاد «دام‌ظله» می‌فرماید: این حرف در صورتی صحیح است که در مورد خطابات عامه قائل به انحلال شویم. اما اگر مسئله انحلال را نپذیرفتیم، ضرورتی برای شرطیت ابتلا وجود ندارد. بله، بیان این دو بزرگوار در مورد خطابات خاصه صحیح است در حالی که بحث ما در ارتباط با خطابات عامه است.

## ۷- نفی شرطیت علم و قدرت نسبت به تکلیف:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸

مشهور این است که تکالیف دارای شرایطی عامه است که حد اقل دو شرط آن مربوط به عقل است: علم و قدرت. آنچه از این

عبارت فهمیده می‌شود این است که علم و قدرت، مانند سایر شرایط تکلیف هستند. یعنی همان‌طور که استطاعت شرط وجوب حج و دخول وقت شرط برای وجوب صلاة است، در مورد علم و قدرت نیز همین‌طور است. اگر قدرت و علم وجود نداشته باشد، تکلیف هم منتفی می‌شود. با این تفاوت که استطاعت و دخول وقت، از شرایط شرعی و علم و قدرت از شرایط عقلی می‌باشند. ولی از نظر کیفیت و نحوه شرطیت فرقی بین آنها وجود ندارد. حضرت استاد «دام‌ظله» می‌فرماید: در مورد شرایط شرعی، ما تابع دلیل هستیم و کاری به حکم عقل نداریم. اما در مورد شرایط عقلی این‌گونه نیست که اگر عقل بعضی حکم به شرطیت چیزی کرد، ما هم ملزم باشیم آن را بپذیریم. بلکه در اینجا باید ببینیم آیا عقل بنا بر چه ملاکی حکم می‌کند؟ ما وقتی به عقل مراجعه می‌کنیم می‌بینیم عقل می‌گوید: «عقاب بلا بیان قبیح است». یعنی اگر تکلیفی برای مکلف نامعلوم باشد، مولا نمی‌تواند او را عقاب کند.

روشن است که عقاب در مورد مخالفت تکلیف مطرح است، پس معلوم می‌شود که تکلیف متوجه به این جاهل است. بخلاف غیر مستطیع که اصلاً تکلیف حج متوجه او نشده است تا بخواهد زمینه مخالفت و مؤاخذة فراهم شود. اگر «تکلیف بلا بیان» را قبیح می‌دانست، ما استفاده می‌کردیم که علم و بیان، شرطیت برای خود تکلیف دارد و انسان جاهل مکلف نیست. ولی عقل، مضاف‌الیه قبح را «عقاب» قرار می‌دهد و عقاب در جایی مطرح است که مخالفتی صورت گرفته باشد، پس در واقع، عقل حکم می‌کند به «قبح عقاب بر مخالفت تکلیف مجهول». و این عبارت بدان معناست که انسان جاهل هم مکلف است و ممکن است مخالفت تکلیف از او سرزنند. در مورد قدرت هم همین‌طور است. مثلاً آیه شریفه «یا ایها الذین آمنوا کتب

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹

علیکم الصیام» [۸] روزه را بر همه مکلفین - حتی کفار - واجب کرده است. حال اگر کسی عقلاً قدرت بر روزه گرفتن نداشته باشد، عقل می‌گوید: «چنین کسی در مخالفت معذور است و عقاب او قبیح است» نه این که تکلیف شامل او نشود. همان عقلی که «عقاب بلا بیان» را قبیح می‌داند، «عقاب مع العجز» را هم قبیح می‌داند. ولی موضوع قبح در هر دو، عبارت از عقاب است. و عقاب هم در جایی مطرح است که تکلیفی در کار بوده و مخالفتی تحقق پیدا کرده باشد. حضرت استاد «دام‌ظله» در اینجا ادله دیگری بر نفی شرطیت علم و قدرت نسبت به تکالیف مطرح کرده و نتیجه می‌گیرند آنچه به عنوان اصل مسلم تلقی شده که قدرت و علم از شرایط عامه تکلیف است، درست نمی‌باشد بلکه آنچه مطرح است این است که جاهل و عاجز معذورند و عقاب آنان قبیح است. اما تکلیف عام، هم به جاهل و عاجز متوجه است و هم به عالم و قادر.

## ۸- مراتب حکم:

مرحوم آخوند معتقد است: هر حکمی دارای چهار مرتبه است: مرتبه اقتضاء، مرتبه انشاء، مرتبه فعلیت، مرتبه تنجز. مشهور علمای اصول، گویا به مرحوم آخوند اشکال کرده‌اند که: اولاً: مرتبه اول، از مراتب حکم نیست، بلکه در مرتبه‌ای مقدم بر حکم قرار دارد. ثانیاً: مرتبه تنجز نیز از مراتب حکم نیست بلکه در مرتبه‌ای بعد از حکم قرار دارد. امام خمینی رحمه الله این معنا را شدیداً مورد انکار قرار داده و می‌فرماید: اگر مقصود شما از حکم، همان احکام مدون در کتاب و سنت باشد - که ظاهراً هم همین است - نتیجه‌اش این می‌شود که احکام مذکور در کتاب و سنت، مربوط به کسی است که عالم و قادر باشد، در حالی که در هیچ‌یک از ادله احکام، بین عالم و جاهل،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰

قادر و غیر قادر فرقی گذاشته نشده است. در تمام فقه فقط دو مورد پیدا شده که طبق روایات، بین عالم و جاهل فرق گذاشته شده است: مسأله جهر و اخفات و مسأله قصر و اتمام. امام خمینی رحمه الله پس از اشکال بر مرحوم آخوند و مشهور می‌فرماید: به نظر

ما، احکام بر دو نوع است: ۱- احکام فعلیه: و آن احکامی است که به رسول خدا صلی الله علیه و آله وحی شده تا ایشان آنها را اظهار و ابراز کرده و در معرض عمل قرار دهند. در این احکام، فرقی بین عالم و جاهل، قادر و عاجز وجود ندارد. و در فعلیت این‌ها هیچ چیزی - به عنوان شرطیت - مدخلیت ندارد. ۲- احکام انشائیه: و آن احکامی است که مصلحت اقتضاء نکرده که رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام در مقام ابراز و اظهار آن برآیند و تا قبل از ظهور امام زمان علیه السلام جنبه انشائی دارد. و پس از ظهور آن حضرت جنبه فعلیت پیدا می‌کند. حضرت استاد «دام ظلّه» این کلام امام خمینی رحمه الله را پذیرفته‌اند.

### ۹- بطلان قاعده «الطبیعة ... لا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد»:

یکی از قواعد مسلم نزد فلاسفه، قاعده «الطبیعة توجد بوجود فرد ما و لا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد» است. این قاعده، مبنای بعضی از مسائل، مانند عمومیت نکره در سیاق نفی، قرار گرفته است. امام خمینی رحمه الله این قاعده را مورد اشکال قرار داده می‌فرماید: طبیعی، وقتی با وجود فرد ما موجود شد با عدم آن فرد هم معدوم خواهد شد و مانعی ندارد که یک طبیعت در آن واحد، هم موجود و هم معدوم باشد و مسأله امتناع اجتماع متضادان و متناقضان، مربوط به وجود واحد در خارج است و اگر معروض متناقضان و متضادان را ماهیت قرار دهیم اجتماع آنها مانعی ندارد. ماهیت جسم، هم معروض سواد است و هم معروض بیاض، زیرا ما هم جسم اسود داریم و هم جسم بیض.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱

حضرت استاد «دام ظلّه» این کلام امام خمینی رحمه الله را پذیرفته‌اند.

### ۱۰- آیا احکام به طبایع تعلق می‌گیرند یا به افراد؟

بعضی از بزرگان - مانند مرحوم آخوند - خواسته‌اند از قاعده فلسفی «الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة و لا مطلوبة و لا غير مطلوبة»، عدم امکان تعلق احکام به طبایع را استفاده کنند چون ماهیت در مقام ذات - که همان مرحله جنس و فصل است - جز خودش چیزی نیست و در مرحله ذات، نه عنوان مطلوبیت مطرح است و نه غیر مطلوبیت. امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: قاعده مذکور، هیچ ارتباطی به این مسئله ندارد، زیرا مقصود فلاسفه از این جمله این است که ما وقتی ماهیت را در مقام ذات ملاحظه می‌کنیم، تنها خودش و اجزاء آن می‌باشد و در این مقام، همه متناقضات از دایره ماهیت خارجند. به عبارت دیگر: این قاعده، در ارتباط با حمل اولی ذاتی است و بحث تعلق احکام به طبایع، ناظر به حمل شایع صناعتی است. جمله «ماهية الصلاة واجبة» بدان معنا نیست که «وجوب، جزء ماهیت صلاة است»، بلکه به این معناست که «ماهیت صلاة، معروض برای وجوب قرار گرفته است». یکی از ثمرات این مبنای، «جواز اجتماع امر و نهی در مثل صلاة در دار غضبی» است. حضرت استاد «دام ظلّه» این کلام امام خمینی رحمه الله را پذیرفته‌اند.

### ۱۱- «آیا ماهیت استعمال مجازی چیست؟»:

در این زمینه نظریاتی مطرح است: مشهور معتقدند: استعمال مجازی، استعمال لفظ در غیر ما وضع له، به واسطه



اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲

یکی از علائق مجازیه است، خواه آن علاقه، علاقه مشابهت باشد یا غیر علاقه مشابهت - از سایر علائق مجازیه - باشد. سکاکی، معتقد است: در مورد استعاره، لفظ در همان معنای لغوی خودش استعمال شده است ولی در این میان، تصرفی عقلی و ذهنی صورت گرفته است. آن تصرف عقلی این است که شما وقتی لفظ «اسد» را در «رجل شجاع» استعمال می‌کنید، در ذهن خود ادعا می‌کنید که «رجل شجاع» یکی از مصادیق کلی «حیوان مفترس» است. مرحوم شیخ محمد رضا اصفهانی مسجدشاهی، صاحب کتاب وقایه الأذهان با بیان بسیار جالبی نظریه سکاکی را نسبت به سایر مجازات نیز تعمیم داده است. این نظریه، مورد قبول امام خمینی رحمه الله و حضرت استاد «دام ظلّه» واقع شده است. در این مختصر به گوشه‌ای از مبانی اصولی معظم له اشاره شد و تبیین جمیع مبانی ایشان فرصت دیگری را می‌طلبد که إن شاء الله در موقع مناسب به آن خواهیم پرداخت. در اینجا لازم می‌دانم از تلاشها و زحمات ارزشمند حجج اسلام و فضلاء ارجمند، آقایان شیخ محمود ملکی اصفهانی و شیخ سعید ملکی اصفهانی که با دقت نظر و ذوق خاصی، مباحث اصولی حضرت استاد «دام ظلّه» را به سبکی شیوا و جالب تنظیم نموده و به تحقیق منابع آن پرداخته‌اند و زمینه استفاده هرچه بهتر فضلاء محترم را فراهم ساخته‌اند تشکر و قدردانی نمایم. از پروردگار متعال، برای ایشان - که حقیقتاً کار ارزنده‌ای انجام داده‌اند - آرزوی توفیق روز افزون می‌نمایم. حوزه مقدسه قم سید هاشم حسینی بوشهری ۸۰/۶/۲۵

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳

### [پیشگفتار مقررین]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آنچه در پیش روی شماست تقریرات درس‌های خارج اصول فقه مرجع عظیم‌الشان حضرت آیت‌الله العظمی فاضل لنکرانی «دام ظلّه» است که برای جمع کثیری از طلاب و فضلاء حوزه علمیه قم ایراد فرموده‌اند. ویژگی‌های درس‌های معظم له به حدی است که این مختصر گنجایش تفصیل آنها را ندارد. بررسی جوانب مسئله، نقل اقوال مختلف، ذکر مثال‌های متعدّد، عمق مباحث، بیان روشن و روان و قابل فهم برای همه، همراه با متانتی خاصّ که از تسلط فوق‌العاده ایشان بر علوم مختلف چون تفسیر و علوم قرآن، فقه، اصول، کلام، منطق، فلسفه، ادبیات عرب و ... حکایت می‌کند، گوشه‌هایی از خصوصیات است که درس‌های ایشان را ممتاز کرده است. جامعیت و جدّابیت درس خارج اصول معظم له به حدی بود که ما از همان سالهای اول شرکت در درس ایشان، بر آن شدیم که به تقریر و تنظیم درس‌های خارج اصول معظم له اقدام کنیم و مرور زمان و شرکت بیشتر در درس، این انگیزه را در درون ما

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴

تقویت می‌کرد. بر این اساس مباحث مربوط به قطع تا ابتدای بحث اصول عملیه را تنظیم کرده و خدمت استاد «دام ظلّه» ارائه نمودیم. استقبال ایشان از این عمل و تشویق بر آن، انگیزه ما را دوچندان کرده و عزم ما را جزم نمود و به امر حضرت استاد «دام ظلّه» بر آن شدیم که این کار را از ابتدای مباحث الفاظ انجام دهیم و إن شاء الله دوره کامل اصول فقه را به اهل علم و دانش ارائه نماییم. اینک کتاب حاضر در اختیار دانش‌پژوهان و شیفتگان فقه آل محمد صلی الله علیه و آله قرار می‌گیرد. در اینجا تذکر چند نکته را لازم می‌دانیم: ۱- قسمت اعظم مباحث این کتاب - از ابتدای مباحث الفاظ تا اواخر اصالة التخییر - مربوط به دوره دوم و بقیه آن مربوط به دوره اول بحث‌های اصولی حضرت استاد «دام ظلّه» می‌باشد. و مجموع بحث‌های حاضر مربوط به سالهای ۱۳۶۳ تا ۱۳۷۵ ه. ش می‌باشد. ۲- مطالبی که از بزرگان نقل شده، نوعاً همراه با توضیح استاد «دام ظلّه» و بیان مثال‌های متعدد و ذکر ادله و انضمام مقدمه یا مقدماتی برای روشن شدن مراد آن شخصیت می‌باشد، بنابراین نباید انتظار داشت که آنچه در کتاب حاضر به

بزرگان نسبت داده می‌شود به‌طور کامل در تقریرات درس‌های آنان موجود باشد. ۳- بعضی از مطالب که در تقریر بحث‌های حضرت امام خمینی؛ و آیت‌الله العظمی بروجردی؛ مطرح می‌شود، مستند به درس آن بزرگواران است که حضرت استاد «دام‌ظله» در آن درس حضور داشته‌اند و در تقریرات درس‌های آنان- که به چاپ رسیده- مطرح نشده است. ۴- کتاب حاضر به ترتیب بحث‌های حضرت استاد «دام‌ظله» تنظیم شده است، جز موارد کمی که احياناً تقدیم یا تأخیری صورت گرفته است، زیرا گاهی بحثی به اتمام رسیده ولی حضرت استاد «دام‌ظله» در درس بعد خلاصه آن را با بیانی دیگر- که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵

مشمول بر نکات جدید است- مطرح فرموده‌اند و ما برای دوری از تکرار، آن نکات را به بحث‌های قبلی ملحق نموده‌ایم، و نیز گاهی بحثی به اتمام رسیده و بحث تازه‌ای شروع شده و در ضمن بحث جدید، به مناسبتی- مثل سؤال یکی از شاگردان- مطالبی راجع به درس قبل مطرح می‌شده که ما این مطالب را همراه با بحث‌های قبلی تنظیم نموده‌ایم. ۵- اگرچه تنظیم این دروس، بعد از رحلت حضرت امام خمینی؛ و آیت‌الله العظمی خویی؛ صورت گرفته است ولی برای مشخص بودن قسمت‌هایی از بحث که در زمان حیات این دو بزرگوار بیان شده است، دنبال نام شریف آنان جمله «دام‌ظله» قرار داده شده است. ۶- در تنظیم کتاب حاضر، نهایت سعی و تلاش به کاررفته تا مطالب حضرت استاد «دام‌ظله» همان گونه که هست تقریر شود، اگرچه برای برگردان مطالب از شیوه گفتاری به سبک نوشتاری ناچار به انجام تغییراتی در عبارات بوده‌ایم ولی درعین حال سعی شده است محتوای مطالب کاملاً محفوظ بماند. اما با وجود این خود را از نقص و اشتباه مصون نمی‌دانیم. بنابراین هرگونه نقص یا اشتباهی در کتاب حاضر مشاهده شود مستند به ما بوده و ساحت مقدس حضرت استاد «دام‌ظله» منزه از آن می‌باشد. ۷- به جهت اطمینان بیشتر و اتقان کار، قسمت‌هایی از مباحث که در جلسه درس تقریر شده بود، مجدداً با نوار تطبیق داده شد. در اینجا بر خود لازم می‌دانیم از مساعدت‌های جناب حجت‌الاسلام و المسلمین آقای حاج شیخ محمد جواد فاضل لنکرانی و نیز از زحمات مسئول محترم مرکز فقهی ائمه اطهار: جناب حجت‌الاسلام و المسلمین آقای حاج شیخ حسین واثقی تشکر و قدردانی نموده و توفیق همگان را در راه خدمت به اسلام و مسلمین از خداوند متعال مسئلت نماییم. امید است این عمل مورد قبول پروردگار متعال قرار گیرد. از خداوند متعال درخواست می‌کنیم که بر طول عمر حضرت استاد بیفزاید و به ما توفیق به پایان بردن

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶

این اثر را عنایت فرماید و در فرج مولایمان امام زمان «عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى فَرَجَهُ الشَّرِيفَ» تعجیل فرماید و ما را از انصار و خدمتگزاران حضرتش قرار دهد. اللَّهُمَّ وَفَّقْنَا لِمَا تُحِبُّ وَ تَرْضَى محمود ملکی اصفهانی و سعید ملکی اصفهانی قم مقدس ۱۱ / ۵ / ۷۷

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷

### [پیشگفتار مؤلف]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على سيدنا و مولانا و نبينا أبي القاسم محمد، و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين، من الآن إلى قيام يوم الدين. خداوند متعال را شکر می‌کنم که به من تا حدی شفا عنایت فرمود تا بتوانم بار دیگر در جلسه درس و بحث شرکت کنم. من این توفیق را از برکت دعاهاى شما سروران عزیز و عموم مردم و بالاتر از همه، شخص امام بزرگوار «دام‌ظله»- که قطعاً مستجاب الدعوة است- می‌دانم. امیدوارم این توفیق سبب خیر باشد. ما معتقدیم برای زندگی، استقلالی وجود ندارد. ما زندگی را خدمت به اسلام می‌دانیم و اگر به زندگی علاقه‌مندیم برای این است که می‌خواهیم



بیشتر به اسلام خدمت کنیم و چنانچه این مقدمیت از زندگی برداشته شود، حقیقتی برای آن وجود نخواهد داشت.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸

مرحوم آیت‌الله بروجردی معتقد بود: «علم اصول، در این اواخر، توّرم پیدا کرده است». و ما- إن شاء الله- در این دوره سعی خواهیم کرد به ذکر مطالب لازم- از نظر خود مطلب یا ابتلائی به آن- بپردازیم، به گونه‌ای که نه خیلی مختصر و نه خیلی مطوّل باشد. اکنون با توکل بر خداوند متعال و استمداد از ذات پاک حضرتش مباحث این دوره را شروع می‌کنیم. امیدواریم الطاف بیکراننش همواره شامل حال ما گردد و ما را مشمول دعا‌های خیر حضرت بقیّه الله الأعظم- ارواحنا له الفداء- بگرداند و اسباب ظهور حضرتش را فراهم سازد. إن شاء الله. ترتیب مباحث: مباحث ما به ترتیب کفایه الاصول مرحوم آخوند است. ایشان مباحث کتاب خود را بر یک مقدمه و هشت مقصد و یک خاتمه ترتیب داده است. در مقدمه از سیزده امر بحث می‌شود: ۱- مباحثی در ارتباط با علم اصول ۲- وضع ۳- استعمال مجازی ۴- اطلاق لفظ و اراده لفظ ۵- نقش اراده در موضوع له الفاظ ۶- وضع در مرکبات ۷- راه‌های تشخیص معنای حقیقی ۸- تعارض احوال ۹- حقیقت شرعیّه ۱۰- صحیح و اعم ۱۱- اشتراک لفظی ۱۲- استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا ۱۳- مشتق

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹

## امر اول: مباحثی در ارتباط با علم اصول

### اشاره

۱- موضوع علم. ۲- ملاک تمایز علوم. ۳- موضوع علم اصول. ۴- تعریف علم اصول. ۵- تمایز مسائل اصولی از قواعد فقهی. اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱

## مسئله اول موضوع علم

### اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: «إنّ موضوع کلّ علم- و هو الذی یبحث فیهِ عن عوارضه الذاتیه، أی بلا واسطه فی العروض- هو نفس موضوعات مسائله عیناً و ما یتحد معها خارجاً و إن کان یغایرها مفهوماً، تغایر الکلی و مصادیق و الطبیعی و أفراد». [۹] آنچه در اینجا به نظر مرحوم آخوند حائز اهمیت بوده، بیان نسبت بین موضوع هر علم و موضوعات مسائل آن علم می‌باشد. ایشان در این زمینه فرموده است:

«نسبت بین موضوع هر علم و موضوعات مسائل آن، نسبت کلی و مصادیق، و طبیعی و افراد است». جهت این که ایشان عبارت را این گونه بیان کرده، این است که می‌خواسته تفسیر خاصی در مورد «عرض ذاتی» ارائه نماید.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲

قبل از بررسی کلام مرحوم آخوند، لازم است مباحث زیر را در مورد «موضوع علم» مطرح کنیم: الف: آیا هر علمی به موضوع نیاز دارد؟ ب: برفرض احتیاج هر علمی به موضوع، آیا موضوع هر علم باید واحد باشد؟ ج: تعریف موضوع علم چیست؟ ظاهر کلام مرحوم آخوند- که فرمود: «موضوع کلّ علم ما یبحث فیهِ عن عوارضه الذاتیه»- این است که این تفسیر در مورد موضوع علم، متسالم علیه است.

و بعید نیست این تسالمی که از ظاهر کلام ایشان استفاده می‌شود، به تبعیت از علمای منطق باشد. [۱۰] از عبارت «موضوع کل علم ما بیحث فیه عن عوارضه الذاتیه» استفاده می‌شود که: اولاً: علم نیاز به موضوع دارد. ثانیاً: موضوع علم، واحد است. ثالثاً: موضوع واحد، همان چیزی است که در علم، از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود.

### بحث اول آیا هر علمی به موضوع نیاز دارد؟

#### اشاره

حضرت امام خمینی «دام ظلّه» می‌فرماید: علوم، در اصل تدوین خود ناقص بوده و بر اثر مرور زمان تکامل پیدا کرده است. و این گونه نبوده که برای تدوین هر علمی، ابتدا موضوعی مشخص شده باشد و مدوّن اصلی پیرامون آن موضوع بحث کرده باشد. اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳

شاهد بر این ادعا این است که شیخ الزّیسی در مورد علم منطق از معلّم اول نقل می‌کند: آنچه از گذشتگان در مورد قیاسات به ما ارث رسیده است، ضوابطی مختصر و مجمل می‌باشد که ما با تلاش خودمان آنها را تفصیل داده و به این صورت در آورده‌ایم و ممکن است آیندگان، مباحث بیشتری را اضافه کنند یا اگر به نقص و خللی در سخنان ما برخورد کردند به جبران آن بپردازند. [۱۱] کلام امام خمینی «دام ظلّه» اصل احتیاج علم به موضوع را نفی نمی‌کند، بلکه ایشان ملتزم شدن به این که همه علوم به موضوع نیاز دارند را نفی کرده است.

بنابراین، اگر ما دلیلی بر احتیاج علوم به موضوع اقامه کردیم، با کلام ایشان منافاتی پیدا نخواهد کرد.

### نظریه مشهور در مورد نیاز علوم به موضوع

مشهور معتقدند علوم به موضوع نیاز دارند. برای اثبات مدّعی مشهور دو دلیل ذکر شده است:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴

### دلیل اول: مشهور عقیده دارند: «موضوع علم باید واحد باشد»

، که در صورت تمام بودن این دلیل، هم اصل احتیاج علوم به موضوع ثابت می‌شود و هم اعتبار وحدت موضوع. دلیل مشهور دارای دو مقدمه است: ۱- هر علمی دارای غرض واحد است، مثلاً غرض علم نحو، حفظ لسان از خطای در گفتار است. غرض علم اصول، قدرت پیدا کردن بر استنباط احکام الهی است. ۲- بر اساس قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر إلا من الواحد»، [۱۲] شیء واحد و اثر واحد باید از امر واحد و علت واحدی صادر شود، و دو شیء متباین که هیچ جهت اشتراکی ندارند نمی‌توانند دارای اثر واحدی باشند. مثال: وقتی شما ملاحظه می‌کنید که شمس در حرارت تأثیر می‌گذارد و نار هم در حرارت تأثیر می‌گذارد، معلوم می‌شود که بین شمس و نار، یک جهت جامع و قدر مشترکی وجود دارد و اگر بین این دو، هیچ جهت مشترکی وجود نداشته باشد، معنا ندارد که هر دوی آنها در یک شیء تأثیر کنند. مگر اینکه بگویید: بین حرارت‌های آن دو، تباین وجود دارد. ولی اگر

حرارت را شیء واحدی قرار دادید، حتماً باید در اینجا، مؤثر در حرارت را همان قدر مشترک فرض کنید. به بیان دیگر: اگر شما یک حرارت شخصی - مثل حرارت ماء موجود در ظرف خاص - را در نظر بگیرید، نمی‌توانید بگویید: این حرارت خاص، هم معلول شمس و هم معلول نار است، به گونه‌ای که هریک از شمس و نار - به‌طور مستقل - این حرارت را ایجاد کرده باشند. چنین چیزی ممکن نیست. البته اگر نار نبود، شمس، استقلال در تأثیر داشت و اگر شمس نبود، نار، استقلال در تأثیر داشت. ولی اکنون که هر دو با هم اجتماع کرده‌اند نمی‌توان گفت: هر دو به‌طور مستقل، این حرارت را به‌وجود آورده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵

شما که می‌گویید: «لا- يجوز اجتماع علتین مستقلّین علی معلول واحد»، این عبارت معنایش این است که اگر دو علت مستقل در یک معلول اثر گذارند، هر کدام باید استقلال خود را از دست بدهند. در این صورت، عنوان «جزئیت» در رابطه با هریک از آن دو علت مطرح خواهد بود. به عبارت دیگر: «هریک از آن دو علت مستقل، به صورت جزء العله درآمده است». در نتیجه، در اینجا دو علت وجود ندارد بلکه یک علت وجود دارد که آن مجموع شمس و نار است. از انضمام این دو مقدمه، معلوم می‌گردد که هر علمی عبارت از مجموعه مسائل آن علم می‌باشد. چون شیء واحدی که در غرض، مؤثر است چیزی جز مسائل نمی‌باشد. مثلاً «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» که فایده علم نحو است، بر مسائل آن یعنی «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» و ... مترتب است. مشهور سپس می‌گویند: هر کدام از مسائل، دارای موضوع و محمول و نسبت است، و ما وقتی مسائل یک علم را بررسی می‌کنیم می‌بینیم: بعضی از مسائل دارای محمولات واحدی هستند ولی موضوعات آنها متعدد است، مثلاً در باب مرفوعات با مسائلی برخورد می‌کنیم که محمول آنها، «مرفوع» است ولی موضوع آنها عناوینی چون «الفاعل»، «المبتدأ» و ... است که با یکدیگر تفاوت دارند. بعضی از مسائل دارای موضوع واحدی هستند ولی محمولات آنها متعدد است، مثلاً در باب فاعل با مسائلی برخورد می‌کنیم که موضوع آنها، «الفاعل» است ولی محمولات آنها عناوینی چون «مرفوع»، «مقدم علی المفعول» و ... است که با یکدیگر تفاوت دارند. گاهی نیز موضوع و محمول مسائل با یکدیگر فرق دارند، مثلاً: وقتی دو مسأله «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم موضوع و محمول هریک، غیر از موضوع و محمول دیگری است. حال با توجه به این که ارکان تشکیل‌دهنده قضایا، موضوع و محمول و نسبت است ما باید جامع واحدی پیدا کنیم که مؤثر در غرض واحد باشد. آیا این جامع واحد که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶

در مسائل علم مطرح است، جامع بین موضوعات مسائل است؟ یا جامع بین محمولات؟

یا جامع بین نسبت‌ها؟ مشهور می‌گویند: نظر به اینکه در قضایای حملیه، محمول به عنوان عارض و موضوع به عنوان معروض مطرح است و معروض تقدّم رتبی بر عارض دارد، نمی‌توان جامع بین محمولات را در نظر گرفت. بلکه باید به جهت تقدّمی که معروض بر عارض دارد، معروض را مقدم داشته و جامع بین موضوعات را در نظر بگیریم. از اینجا روشن می‌شود که موضوعات بر نسبت‌ها نیز تقدّم دارند، زیرا: اولاً: نسبت‌ها معانی حرفیه‌اند و دارای استقلال نیستند. ثانیاً: نسبت‌ها نیز دارای عنوان تابعیتند. نسبت، علاوه بر اینکه از موضوع تقدّم رتبی دارد، از محمول نیز تقدّم رتبی دارد و در واقع در رتبه سوّم قرار دارد. بنابراین نسبت‌ها نیز نمی‌توانند به عنوان ملاک برای قدر جامع مطرح باشند. در نتیجه، ما باید جامع بین موضوعات مسائل را ملاک قرار دهیم و ببینیم آیا مثلاً در علم نحو، جامع بین «الفاعل» و «المفعول» و «المضاف الیه» و ... که موضوعات مسائل این علمند - چه چیزی است؟ جامع بین موضوعات مسائل در علم نحو «کلمه و کلام» است - بنا بر اینکه «کلمه و کلام» یک چیز باشند و تعدّدی در آنها وجود نداشته باشد، که خود این مسئله هم یک بحثی است در مورد موضوع علم نحو - این جامع، همان چیزی است که از آن به «موضوع علم» تعبیر می‌کنیم. بنابراین ما، هم نیاز به قدر جامع داریم و هم این قدر جامع باید شیء واحدی باشد. در نتیجه، دلیل مشهور - اگر تمام

باشد- هم اصل احتیاج علوم به موضوع و هم اعتبار وحدت موضوع را ثابت می‌کند. [۱۳] اشکالات دلیل اول مشهور:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷

بر این دلیل مشهور، چهار اشکال وارد شده که بعضی از آنها خیلی مهم است: اشکال اول: ادعای مشهور که «هر علمی باید غرض واحدی داشته باشد» بدون دلیل است، و ممکن است علمی دارای دو غرض باشد و هر دو غرض، بر جمیع مسائل آن علم مترتب باشند، به گونه‌ای که بین آن دو غرض، تلازم وجود داشته باشد. البته مرحوم آخوند فرموده است: «چنین چیزی عادتاً ممتنع است». ولی دلیلی برای آن اقامه نکرده است. بلی ایشان فرموده است: «اگر برای علمی دو غرض فرض شود، لازم نیست دو کتاب و دو علم تدوین شود بلکه یک علم با دو غرض تدوین می‌شود». [۱۴] در نتیجه، وجود دو غرض برای یک علم، امتناع عقلی ندارد و امتناع عادی آن هم دلیلی ندارد. و اگر گفته شود: ما در خارج مشاهده می‌کنیم که بر هر علمی یک غرض و فایده مترتب است. می‌گوییم: این مطلب معلوم نیست، بلکه ممکن است علمی بیش از یک غرض داشته باشد. اشکال دوم: مشهور در هر دو مقدمه کلام خود، روی کلمه «الواحد» تکیه کردند. در مقدمه اول فرمودند: «بر هر علمی غرض واحدی مترتب است». و در مقدمه دوم فرمودند: «بر اساس قاعده فلسفی الواحد لا یصدر إلّا من الواحد، شیء واحد و اثر واحد باید از امر واحدی صادر شود». مشهور ادعای خود را مبتنی بر این دو مقدمه کردند. در اینجا از مشهور سؤال

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۸

می‌کنیم: مراد شما از کلمه «الواحد» کدام یک از اقسام واحد است؟ توضیح: واحد بر سه قسم است: شخصی، نوعی و عنوانی. واحد شخصی (حقیقی): اگر مثلاً گفته شود: «زیدٌ واحدٌ»، واحد در این جمله «واحد شخصی» خواهد بود، زیرا آنچه در تشکیل شخصیت زید دخالت دارد، واحد است و قابل تکثر نمی‌باشد. البته نام زید قابل تکثر است ولی خود زید قابل تکثر نیست. واحد نوعی: مثلاً واحد در جمله «الإنسان واحد»، «واحد نوعی» است. ممکن است کسی بگوید: چگونه انسان واحد است با اینکه مصادیقش در خارج متکثر است و شما هم می‌گویید: طبیعی، عین افرادش می‌باشد و «الطبیعی یوجد بوجود أفراده»؟ جواب این است که مراد از «الإنسان واحد» عبارت از «الإنسان نوع واحد» است و «نوع واحد»، به این معناست که در تحت این نوع، افراد و مصادیقی وجود دارد که همه این مصادیق و افراد، در این نوع، مشترکند و نوعشان، عبارت از همین انسان است. واحد عنوانی: واحد عنوانی در جایی مطرح است که عنوان واحدی، عده‌ای از افراد را تحت پوشش خود قرار دهد، مثلاً مراد از واحد در جمله «أهل هذا المجلس واحدٌ»، «واحد عنوانی» است، زیرا این عنوان، چیزی است که عده‌ای از افراد- که در این مجلس حاضرند- را تحت پوشش خود قرار داده و فقط بر کسانی صادق است که «اهل این مجلس» باشند و بر افراد خارج از این مجلس، صادق نمی‌کند. واحد عنوانی گاهی در امور اعتباری شرعی است، مثلاً «صلاة»، اگرچه از مقولات مختلفی تشکیل شده است ولی شارع مقدس، مجموعه اجزای تشکیل دهنده «صلاة» را به عنوان امر واحدی لحاظ کرده و آن را «صلاة» نامیده و احکامی بر آن مترتب کرده است. به همین جهت اگر از شما سؤال شود: صلاة چیست؟ خواهید گفت:

«شیءٌ واحدٌ». و آنچه این اجزای مختلف را «شیء واحد» قرار داده، اعتبار شرعی است. گاهی نیز در امور اعتباری عرفی است، مثل این که طیب، معجونی ساخته و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۹

مجموع آن را به عنوان «شیء واحد» در درمان یک بیماری مؤثر بداند. عنوان «أهل البیت» در آیه تطهیر نیز از واحدهای عنوانی است، زیرا بیت در لغت عرب به معنای اتاق است و هنگام نزول آیه، ساکنین در آن اتاق پنج نفر بودند و تنها عنوانی که آنان را جمع می‌کند، همین عنوان «أهل البیت» علیهم السلام است. اکنون که معنای «واحد» روشن گردید، باید ببینیم آیا مراد از «الواحد» در کلام مشهور چیست؟ در مقدمه دوم یعنی «الواحد لا یصدر إلّا من الواحد»- بدون شك «واحد شخصی اراده شده است- همان

گونه که فلاسفه بیان کرده‌اند، یعنی معلولی که وحدت شخصی و حقیقی دارد، باید علت واحدی داشته باشد. و اگر در جایی به حسب ظاهر دو علت موجود بود باید گفته شود: قدر جامعی که متصف به وحدت است روی معلول اثر گذاشته است. اما آیا در مقدمه اول یعنی «هر علمی دارای غرض واحد است» - مراد از واحد چیست؟ واحد شخصی یا واحد نوعی یا واحد عنوانی؟ احتمال اول (واحد شخصی): ممکن است مشهور بگویند: «با توجه به اینکه واحد در مقدمه دوم، «واحد شخصی»، است، در مقدمه اول نیز ناچاریم «واحد شخصی» را اراده کنیم». مثلاً گفته می‌شود: غرضی که مترتب بر علم نحو است - یعنی صون اللسان عن الخطأ فی المقال - دارای وحدت شخصی است و این واحد، مترتب بر علم نحو است. معنای این عبارت این است که مجموع مسائل علم نحو، در این غرض دخالت دارند، یعنی اگر فرض کنیم مسائل علم نحو منحصر در سه مسأله «الفاعل مرفوع»، «المفعول منصوب» و «المضاف إليه مجرور» باشد، هریک از این سه مسئله، به تنهایی نمی‌تواند غرض را تأمین کند، زیرا در این صورت، دو مسأله دیگر، نقشی نخواهند داشت، بنابراین بر اساس «وحدت شخصی» ناچاریم بگوییم: مجموع این مسائل، غرض را تأمین می‌کنند و هریک از مسائل اگر به تنهایی در نظر گرفته شود،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۰

به عنوان جزئیات در رابطه با غرض مطرح است. یعنی مسأله «الفاعل مرفوع» به عنوان جزء اول، و «المفعول منصوب» به عنوان جزء دوم و «المضاف إليه مجرور» به عنوان جزء سوم در رابطه با غرض مطرح می‌باشند. درحالی که ملترزم شدن به چنین امری دارای تالی فاسد است، زیرا در این صورت «مجموع مسائل» به عنوان علیت برای حصول غرض مطرحند نه «قدر جامع بین مسائل». و به تعبیر دیگر: در این صورت شما باید عنوان «جامع» را برداشته و به جای آن عنوان «مجموع» را بگذارید. و از این جهت، شباهتی به مسأله صلاة پیدا می‌کند، زیرا وقتی شارع مقدس می‌گوید: «الصلاة معراج المؤمن» [۱۵]، معراجیت، بر مجموع اجزاء صلاة مترتب است نه این که یکایک اجزاء آن به تنهایی معراج مؤمن باشند.

یعنی مجموع صلاة به عنوان «علت واحد» و «معراجیت» به عنوان «معلول واحد» مطرح است. روشن است که ما نمی‌توانیم در مثل علم نحو بگوییم: «آنچه در تحصیل غرض نقش دارد مجموع مسائل است». زیرا در این صورت اگر کسی همه مسائل علم نحو را - به جز یک مسئله - بداند، غرض علم نحو - یعنی صون اللسان - برای او حاصل نمی‌شود. و نیز نمی‌توانیم بگوییم: «هریک از مسائل، به تنهایی تمام غرض علم نحو را حاصل می‌کند»، زیرا در این صورت بقیه مسائل نقشی در تحصیل غرض نخواهند داشت. خلاصه این که ارتباط بین دو مقدمه، اقتضا می‌کند که «واحد» در مقدمه اول نیز - مانند مقدمه دوم - «واحد شخصی» باشد، و این دارای تالی فاسد است، زیرا در این صورت باید عنوان «قدر جامع بین مسائل» به عنوان «مجموع مسائل» تبدیل شود. و ما دیگر به «جامع» ی نیاز نداریم تا بحث کنیم آیا جامع بین موضوعات را باید در نظر گرفت یا جامع بین محمولات؟ و یا جامع بین نسبت‌ها؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۱

در نتیجه، در نظر گرفتن «واحد شخصی» در مقدمه اول، هیچ انطباقی بر استدلال مشهور پیدا نمی‌کند. و به همین جا جواب از استدلال مشهور خاتمه پیدا می‌کند. ولی ما برای تکمیل بحث، دو احتمال دیگر را نیز بیان می‌کنیم. احتمال دوم (واحد نوعی): لازمه اخذ «وحدت نوعی» در مقدمه اول این است که گفته شود: «هریک از مسائل علم، مصداقی از مصادیق غرض را حاصل می‌کند، هرچند انسان سایر مسائل علم را نداند». و این به خلاف «وحدت شخصی» است، زیرا لازمه اخذ «وحدت شخصی» در مقدمه اول این بود که گفته شود: آنچه در تحقق غرض نقش دارد «مجموع مسائل» است و اگر کسی همه مسائل یک علم را - به جز یک مسئله - بداند، غرض برای او حاصل نخواهد شد. واقعیت این است که غرض واحد در رابطه با مسائل، نه عنوان «جامع» را دارد و نه عنوان «مجموع» را بلکه دارای «وحدت نوعی» است، یعنی هریک از مسائل علم، مصداقی از غرض را حاصل می‌کند. در علم نحو که غرض «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» است، این غرض دارای مصادیقی است، یک مصداق آن «صون اللسان عن

الخطأ فی المقال فی باب الفاعل» است و یک مصداق آن «صون اللسان عن الخطأ فی المقال فی باب المفعول» است و ... و هر مصداقی از غرض با یک مسئله ارتباط دارد، «صون اللسان عن الخطأ فی المقال فی باب الفاعل» فقط مربوط به «الفاعل مرفوع» است و تعددی در کار نیست. علت، واحد است و معلول هم واحد است. و نیز «صون اللسان عن الخطأ فی المقال فی باب المفعول» فقط مربوط به «المفعول منصوب» است و ربطی به «الفاعل مرفوع» و امثال آن ندارد. خلاصه اینکه اگر ما «وحدت نوعی» را در نظر بگیریم، نه عنوان «جامع» مطرح خواهد بود و نه عنوان «مجموع» بلکه هر مسأله‌ای از علم، یک مصداق از غرض را اختصاص به خود می‌دهد بدون اینکه آن مصداق، با مصداقی که در رابطه با مسأله دیگر است ارتباط و یا مخالفتی داشته باشد. به تعبیر دیگر: در صورت اعتبار «وحدت نوعی» هر فردی از غرض، دارای علت واحدی است و آن علت واحد، مسأله‌ای از اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۲

مسائل آن علم است که در رابطه با آن غرض بود. و چون واقعیت باب اغراض عبارت از «وحدت نوعی» بود، دیگر جایی برای این حرف وجود ندارد که گفته شود: «جامع بین مسائل» در غرض دخالت دارد و یا گفته شود: آنچه در غرض دخالت دارد «مجموع مسائل» است. احتمال سوم (واحد عنوانی): اخذ «وحدت عنوانی» در مقدمه اول به این معناست که هر علمی غرضی دارد که آن غرض دارای «وحدت عنوانی» است. یعنی مجموعه‌ای از امور مترتب بر این علم که عنوان واحدی آنها را جمع می‌کند به عنوان غرض مترتب بر علم می‌باشند. احتمال «وحدت عنوانی» در مقدمه اول، به مراتب از «واحد نوعی» بدتر است و اشکال آن از «واحد نوعی» بیشتر است. برای اینکه در «واحد نوعی»، افرادی که تحت آن نوع بودند در جهت نوعیت با یکدیگر اشتراک دارند، و به عبارت دیگر: افراد تحت نوع دارای یک جهت مشترک حقیقی هستند ولی افراد تحت یک عنوان این گونه نبوده و چه بسا با یکدیگر تباین داشته باشند، مثلاً «المجتمعون فی هذا المجلس» افراد مختلفی هستند که در خصوصیات شخصی با یکدیگر تباین دارند ولی عنوان واحدی آنها را جمع کرده و آن عنوان «المجتمعون فی هذا المجلس» است. و یا مثلاً عنوان «صلاة» عنوانی است برای یک مجموعه که از مقولات مختلفی تشکیل شده است. حال اگر ما در «واحد نوعی»، مسئله را به آن صورت مطرح کردیم، در «واحد عنوانی» منافات ندارد که امور متباین تحت عنوان واحدی جمع شده باشند. این متباینات هر کدام مربوط به یک مسئله است. «الفاعل مرفوع» مربوط به یک متباین و «المفعول منصوب» مربوط به متباین دیگر و «المضاف إليه مجرور» مربوط به متباین سوم است و در اینجا دیگر جهت اشتراکی وجود ندارد که گفته شود همه مسائل تحت عنوان «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» به عنوان اتحاد در نوع با هم اشتراک دارند. اخذ «واحد عنوانی» در مقدمه اول، مجرد احتمال است و برفرض هم که چنین اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۳

باشد، نتیجه‌ای برای مستدل نخواهد داشت. از آنچه گفته شد معلوم گردید که دلیل مشهور بر احتیاج علوم به موضوع، ناتمام است زیرا وحدت در باب اغراض علوم، «وحدت نوعی» است در حالی که اخذ «وحدت نوعی» با مطرح کردن عنوان «جامع» سازگار نیست. و از طرفی مناسبت بین دو مقدمه، اقتضا می‌کند که وحدت در مقدمه اول نیز - مانند مقدمه دوم - «وحدت شخصی» باشد و این امر دارای تالی فاسد است. اشکال سوم بر دلیل اول مشهور: وقتی گفته می‌شود: غرض علم نحو «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» است، چه چیزی در تحقق این غرض مؤثر است؟ بدون شک، نفس وجود مسائل، چنین چیزی را اقتضا نمی‌کند، زیرا اگر نفس وجود «الفاعل مرفوع» این غرض را حاصل می‌کرد باید همه مردم به زبان عربی فصیح صحبت کنند. مسأله «الفاعل مرفوع» از ابتدای تدوین علم نحو - که به زمان امیر المؤمنین علیه السلام برمی‌گردد - وجود داشته است. آنچه در غرض مؤثر است، وجود مسائل علم نحو و علم به آنها و رعایت آنها در مقام عمل است و حتی علم به مسائل نحو هم نمی‌تواند در غرض، مؤثر باشد. زیرا ممکن است کسی مسائل نحو را بداند ولی به آنها عمل نکند. بنابراین وجود «کل فاعل مرفوع» به عنوان علت مؤثر در غرض نیست. پس چرا شما (مشهور) جامع بین موضوعات مسائل را به عنوان مؤثر در غرض مطرح کردید؟ شما می‌فرمایید: «مسائل، مؤثر در



غرضند و غرض، واحد است و غرض واحد باید علت واحد داشته باشد و علت واحد، قدر جامع بین موضوعات مسائل - که آن قدر جامع، عنوان «کلمه و کلام» است - می‌باشد. نتیجه بیان شما این است که «کلمه و کلام» به عنوان علت برای «صون اللسان» باشد. در حالی که چنین نیست. «کلمه و کلام» به عنوان علت و مؤثر برای «صون اللسان» نیست حتی خود «کلّ فاعل مرفوع» اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۴

هم مؤثر نیست، بلکه علم به «کلّ فاعل مرفوع» و تقیید به رعایت آن در حین گفتار، مؤثر است، بنابراین حتی خود مسائل علم هم مؤثر نیست تا چه رسد به اینکه قدر جامع بین موضوعات مسائل، مؤثر باشد. خلاصه اینکه ما معنای حرف شما را نمی‌فهمیم، شما از راه علت و معلول پیش آمدید در حالی که «کلّ فاعل مرفوع» انسان را به جایی نمی‌رساند. «کلّ فاعل مرفوع»، جامعی پیدا کرد به نام «کلمه و کلام» و شما باید بگویید: «کلمه و کلام»، مؤثر در «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» است. آیا می‌توان چنین گفت؟ آیا در این صورت، جامع به عنوان علت واحد و غرض هم به عنوان معلول، مطرح خواهد بود؟ پس این حرف درست نیست. اشکال چهارم بر دلیل اول مشهور: بفرض که از اشکالات قبل صرف نظر کنیم، اشکال دیگری مطرح است، زیرا شما فرمودید: «بین غرض هر علم و مسائل آن علم، ارتباط وجود دارد». از شما سؤال کردیم: علم چیست؟ جواب دادید: «مجموع مسائل است». در نتیجه، بین مسائل و غرض، ارتباط وجود دارد. سپس گفتید، «مسائل، مرکب از سه چیز است: موضوع و محمول و نسبت». پس از آن، محمول را به عنوان تأخر رتبی و نسبت را به جهت حرفی بودن معنایش و تأخر از موضوع و محمول، کنار زدید و جامع بین موضوعات مسائل را مطرح کردید. ما سؤال می‌کنیم: قوام قضیه حمله به چیست؟ شما وقتی خبر می‌دهید: «زید جاء من السفر» یا می‌گویید: «زید عالم»، چه چیز را می‌خواهید به مخاطب، تفهیم کنید؟ آیا غیر از مسأله ارتباط بین موضوع و محمول است؟ آیا در قضیه حمله، بر چیزی غیر از نسبت، تکیه شده است؟ معنای «زید عالم» - در مقام اخبار - این است: *إِنِّي أَخْبِرُكَ بِعَالَمِيَّةِ زَيْدٍ*. محور اصلی هر علمی، چیزی غیر از نسبت نمی‌باشد. در قضیه «الفاعل مرفوع»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۵

علمای نحو روی «مرفوعیت فاعل» تکیه دارند نه روی «مرفوع» و نه روی «فاعل». به بیان دیگر: اگر از اشکالات قبلی صرف نظر کنیم و بپذیریم که وحدت غرض کشف از وجود جامع می‌کند، ولی «جامع بین موضوعات مسائل» را - که شما مطرح می‌کنید - نمی‌توانیم بپذیریم. موضوعات مسائل، چه ارتباطی به غرض دارند؟ همان‌طور که بیان شد جامع بین موضوعات مسائل، عبارت از «کلمه و کلام» است.

کلمه و کلام، چه ارتباطی به «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» دارد؟ آنچه به «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» مربوط است، «مرفوعیت فاعل» و «منصوبیت مفعول» و «مجروریت مضاف إلیه» است. در نتیجه، شما باید جامع بین نسبت‌ها را در نظر بگیرید و غیر از این چاره‌ای ندارید و روشن است که جامع بین نسبت‌ها، موضوع علم نخواهد بود. شما از راه جامع بین موضوعات مسائل می‌خواهید موضوع علم را درست کنید در حالی که «کلمه و کلام»، جامع بین فاعل و مفعول است نه جامع بین مرفوعیت فاعل و منصوبیت مفعول. و راهی که شما رفتید نتیجه‌اش جامع بین نسبت‌ها و ارتباطهاست و جامع بین نسبت‌ها نمی‌تواند هیچ ربطی به موضوع علم داشته باشد و این اشکال مهمی است.

**دلیل دوم مشهور بر نیاز علوم به موضوع:**

مشهور در مسئله «ملاکک تمایز علوم» معتقدند، تمایز علوم به تمایز موضوعات است [۱۶]. ظاهر این کلام این است که مراد از موضوعات، موضوع هر علم است، مثلاً موضوع علم فقه «فعل مکلف» و موضوع علم نحو «کلمه و کلام» است و اختلاف بین این دو موضوع سبب شده است تا علم فقه از علم نحو جدا باشد. سپس نتیجه می‌گیرند که اگر علوم به موضوع نیاز نداشته باشند نمی‌توان تمایز علوم را به تمایز موضوعات دانست.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۶

پس اینکه مشهور قائل شده‌اند تمایز علوم به تمایز موضوعات است دلیل بر این است که اصل احتیاج علوم به موضوع، امری مفروغ عنه بوده است. اشکال: به نظر می‌رسد که این دلیل مشهور، دلیل ضعیفی است زیرا: اولاً: آنچه مشهور فرموده‌اند - که تمایز علوم به تمایز موضوعات است - مسأله مسلمی نیست، برای اینکه بزرگانی چون مرحوم آخوند و مرحوم محقق عراقی و دیگران، تمایز علوم را به تمایز موضوعات نمی‌دانند، بلکه تمایز علوم را به تمایز اغراض می‌دانند. و مرحوم آخوند، تمایز علوم به تمایز محمولات را نیز به عنوان احتمال ذکر کرده است. [۱۷] ثانیاً: آیا مشهور، اول تمایز علوم را به تمایز موضوعات دانسته‌اند سپس استفاده کرده‌اند که هر علمی موضوعی دارد؟ یا این که اول مسئله احتیاج علوم به موضوع را پایه‌گذاری کرده و سپس تمایز علوم به تمایز موضوعات را مطرح کرده‌اند؟ استدلالی که به مشهور نسبت داده شد، برطبق راه اول است، در حالی که مطلب برعکس است، مشهور ابتدا قائل شده‌اند هر علمی به موضوع واحد نیاز دارد سپس وقتی به مسئله تمایز علوم رسیدند، تمایز علوم را به تمایز موضوعات دانستند و این مسئله را به عنوان ثمره‌ای بر اصل مسئله احتیاج به موضوع مطرح کردند. حال که چنین شد می‌گوییم: ما با ثمره کاری نداریم، ما به اصل بحث کار داریم که آیا علم، نیاز به موضوع دارد یا نه؟ اگر توانستیم ثابت کنیم که علم به موضوع نیاز دارد آن وقت ثمره‌ای که مشهور بر آن مترتب کرده‌اند و تمایز علوم را به تمایز موضوعات دانسته‌اند مطرح خواهد بود. و روشن است که کلام مشهور مربوط به ثمره است نه به اصل بحث. در نتیجه، این دلیل مشهور نیز نمی‌تواند نیاز به موضوع را اثبات کند.

### آیا راهی برای اثبات نیاز علوم به موضوع، وجود دارد؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۷

در کلام حضرت امام خمینی «دام ظلّه» مطلبی وجود دارد که می‌توان از آن مطلب، مسئله نیاز علوم به موضوع و وحدت موضوع را استفاده کرد، اگرچه ایشان این مطلب را برای هدف دیگری بیان کرده است و خودشان به این معنا - که همه علوم نیاز به موضوع دارند - ملتزم نمی‌باشند. ایشان فرموده‌اند: ما وقتی مسائل هر علمی را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم، در می‌یابیم که در جوهر ذات مسائل هر علم، نوعی سنخیت و ارتباط وجود دارد، اگرچه موضوع و محمول آنها هم با یکدیگر فرق داشته باشند. مثلاً در دو مسأله «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» موضوع و محمول هر دو مسئله با یکدیگر تفاوت دارند، موضوع مسأله اول «الفاعل» و موضوع مسأله دوم «المفعول» است و محمول مسأله اول «مرفوع» و محمول مسأله دوم «منصوب» است. اما وقتی این دو مسئله را با هم مقایسه کنیم می‌بینیم بین این‌ها سنخیت وجود دارد. این‌ها دو مسأله آشنای با یکدیگرند. ولی اگر مسئله «الفاعل مرفوع» را کنار مسأله اصولی «صیغه الأمر تدلّ علی الوجوب» بگذاریم می‌بینیم بین این دو مسئله، سنخیتی وجود ندارد. تعجب اینجاست که این سنخیت، بین مسائل اصولیه مباحث الفاظ و مسائل اصولیه مباحث عقلی هم وجود دارد، مثلاً اگر مسأله «صیغه امر دلالت بر وجوب می‌کند» را با مسأله «ملازمه عقلیه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، مقتضی وجوب مقدمه است» مقایسه کنیم می‌بینیم که بین آنها



سنخیت وجود دارد و هر دو می‌خواهند «وجوب» را ثابت کنند ولی یکی از راه لفظ و دیگری از راه ملازمه عقلیه. ممکن است کسی بگوید: سنخیت موجود بین «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» به لحاظ غرض واحدی است که بر این‌ها مترتب است. جواب این است که: آنچه در سنخیت مسائل دخالت دارد، مسأله وحدت غرض نیست، زیرا سنخیت مذکور در هر صورت وجود دارد، حتی اگر فرض شود علمی هیچ غرض و فایده‌ای ندارد و یا غرضی بر آن مترتب است ولی کسی علم به آن غرض اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۸

ندارد، باز هم سنخیت بین مسائل وجود دارد. [۱۸] آیا نمی‌توان از راه وجود سنخیت کشف کرد که ملاک در سنخیت این است که «الفاعل مرفوع» از عوارض «کلمه و کلام» بحث می‌کند و «المفعول منصوب» نیز از عوارض «کلمه و کلام» بحث می‌کند؟ یعنی ملاک در سنخیت این است که مسائل هر علمی پیرامون یک چیز و در مورد عوارض ذاتی یک چیز بحث می‌کنند. آیا ما نمی‌توانیم از راه مسانخت، به مسأله وجود موضوع و وحدت موضوع پی ببریم؟ اگر این دلیل تمام باشد، هم بر وجود موضوع دلالت می‌کند و هم بر وحدت موضوع. چون آنچه بین مسائل علم، علاقه و ارتباط برقرار کرده، یک محور است که آن را «موضوع علم» می‌نامیم. به نظر می‌رسد این بهترین راه برای اثبات موضوع و وحدت آن می‌باشد، زیرا ادله گذشته قانع‌کننده نیست.

### بحث دوم لزوم وحدت موضوع

بفرض احتیاج هر علمی به موضوع آیا موضوع علم باید واحد باشد؟ پاسخ سؤال فوق در ضمن مطالب «بحث اول» روشن گردید، و نتیجه بحث این شد که اگر کلام امام خمینی «دام ظلّه» در مورد سنخیت را تمام بدانیم، این کلام، هم بر وجود موضوع دلالت دارد و هم بر وحدت موضوع. اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۹

### بحث سوم تعریف موضوع علم

#### اشاره

علمای منطق، برای موضوع علم تعریفی بیان کرده‌اند که مورد قبول دیگران نیز واقع شده است، اگرچه در تفسیر آن اختلافاتی وجود دارد. منطقیین گفته‌اند: «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه». [۱۹] یعنی موضوع هر علمی عبارت از چیزی است که در سرتاسر مسائل آن علم، از عوارض ذاتی آن چیز بحث می‌شود، مثلاً اگر موضوع علم نحو، «کلمه و کلام» باشد، در مسأله «الفاعل مرفوع»، از مرفوعیت آن و در مسئله «المفعول منصوب» از منصوبیت آن بحث می‌شود. در این تعریف، دو جهت قابل ملاحظه است: ۱- عرض ذاتی چیست؟ ۲- آیا علمی وجود دارد که موضوعی داشته باشد ولی در آن علم از عوارض ذاتی آن موضوع بحث نشود؟

### معنای عرض ذاتی

در ترکیب «عرض ذاتی» کلمه «ذاتی» به عنوان صفت برای «عرض» است و «ذاتی» در اینجا غیر از «ذاتی» مورد بحث در منطق

است. [۲۰] «عرض ذاتی» مقابل «عرض غریب» است. [۲۱]

### صُور عرض:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۰

برای عرض، هشت صورت ذکر کرده‌اند که از نظر مشهور، بعضی از آنها بدون اشکال «عرض ذاتی» و بعضی بدون اشکال «عرض غریب» و بعضی از موارد هم مورد تردید است. صورت اول (عروض بدون واسطه: عرضی است که در عروضش بر معروض، به هیچ واسطه‌ای نیاز نداشته باشد یعنی در حمل آن بر معروض، از علت آن سؤال نمی‌شود، زیرا عروض آن تقریباً بدیهی است و چه بسا جزء لوازم ماهیت معروض است، مثل: «الأربعة زوج» که عنوان زوجیت، خارج از ماهیت اربعة است، چون جنس یا نوع یا فصل برای اربعة نیست بلکه عرضی است که در عروضش نسبت به اربعة، واسطه و علتی در کار نیست. اشکال: علت عروض زوجیت بر اربعة این است که اربعة، به متساویین تقسیم می‌شود، پس در اینجا نیز علت وجود دارد. پاسخ: انقسام به متساویین همان معنای زوجیت است، به همین جهت می‌توان به جای «زوج» کلمه «منقسمة بمتساویین» را قرار داد و عروض «منقسمة بمتساویین» بر «اربعه» نیازی به علت ندارد بلکه لازم ماهیت اربعة است. در عین حال، جزء ماهیت اربعة نیست، چون سایر اعداد زوج نیز منقسم بمتساویین می‌باشند. صورت دوم و سوم (عروض با واسطه داخلی اعم و مساوی): مراد از واسطه داخلی، واسطه‌ای است که جزء ماهیت معروض است و با توجه به این که هیچ ماهیتی بیش از دو جزء ندارد، پس این جزء ماهیت، یا جنس است که از آن به «جزء اعم» تعبیر می‌کنند و یا فصل است که از آن به «جزء مساوی» تعبیر می‌کنند. [۲۲] مثلاً در جمله «الإنسان ماش» اگر از علت عروض «ماش» بر «الإنسان» سؤال شود، گفته می‌شود:

لأنه حیوان پس در اینجا علت عروض «ماش» بر «الإنسان» واسطه داخلی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۱

اعم - یعنی حیوانیت - است زیرا حیوان، جزء ماهیت انسان و اعم از انسان می‌باشد. و در جمله «الإنسان عالم» وقتی از علت سؤال شود، گفته می‌شود: لأنه ناطق (یعنی مدرک للکلیات). پس در اینجا علت عروض عالم بر انسان، واسطه داخلی مساوی با معروض است، چون ناطق، جزء ماهیت انسان و مساوی با اوست. صورت چهارم (واسطه خارجی مساوی): در موردی است که واسطه، خارج از ماهیت معروض بوده ولی آن واسطه، در صدق، مساوی با معروض باشد، مثلاً در جمله «الإنسان ضاحک» اگر از علت سؤال شود گفته می‌شود: لأنه متعجب. ملاحظه می‌شود که «متعجب بودن» خارج از ماهیت انسان، ولی با آن مساوی است، یعنی هر چیزی را که «انسان» بر آن صدق کند، «متعجب» نیز بر آن صادق است و هر چیزی را که «متعجب» بر آن صادق باشد «انسان» نیز بر آن صادق خواهد بود. صورت پنجم (واسطه خارجی اعم): در موردی است که واسطه، خارج از ماهیت معروض و اعم از آن باشد، مثلاً در جمله «الإنسان وقع علیه التعب و الألم» اگر از علت سؤال شود گفته می‌شود: «لأنه ماش». ملاحظه می‌شود، «ماش» - که در اینجا به عنوان واسطه قرار گرفته است - داخل در ماهیت انسان نیست و اعم از آن می‌باشد، چون بر حیوان نیز عارض می‌شود. حیوان هم اگر زیاد راه برود خستگی و تعب برای او حاصل می‌شود. صورت ششم (واسطه خارجی اخص): اگر چیزی عارض بر نوع شود ولی ما بخواهیم به نحو قضیه مهمله، [۲۳] بر جنس عارض شود و واسطه آن نوع باشد این را واسطه خارجی اخص می‌گویند، مثلاً اگر در جمله «الحيوان له بصيرة خاصة» در مقام تعلیل گفته شود: «لأنه إنسان». در اینجا واسطه، خارج از ماهیت حیوان و اخص از آن می‌باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۲

اشکال: مورد انسان و حیوان، از دایره عرض خارج است. جواب: وقتی انسان را ملاحظه کنیم، می‌بینیم حیوان به عنوان جزئیّت در آن نقش دارد ولی وقتی حیوان را ملاحظه کنیم، انسان، نقشی در رابطه با ماهیت آن ندارد. حتی فصل انسان - یعنی «ناطق» - هم جزء ماهیت حیوان نیست. شما اگر گفتید: «الحیوان ناطق»، حمل ناطق بر حیوان، عرضی است زیرا ناطق، در ماهیت حیوان دخالت ندارد و ذاتی حیوان، آن است که در جنس و فصل آن دخالت داشته باشد. اگر ناطق، در رابطه با انسان، عنوان ذاتی و جزئیّت پیدا کند، معنایش این نیست که در رابطه با ماهیت حیوان هم همین نقش را داشته باشد. پس اگر چیزی به وساطت ناطق، عارض بر حیوان شود، می‌گوییم: «واسطه خارجی، اخص از معروض است» یعنی در مقام نسبت سنجی ملاحظه می‌کنیم: «کلّ ناطق حیوان» ولی «لیس کلّ حیوان ناطق». صورت هفتم و هشتم (واسطه خارجی مابین): معنای مابین این نیست که در ماهیت معروض، دخالتی ندارد، بلکه معنایش این است که چیزی پیدا نمی‌شود که مصداق هر دوی این‌ها قرار گیرد، مثل آب و آتش که نسبت بین آنها تباین کلی است و هیچ فردی از مصادیق آب وجود ندارد که آتش هم بر آن صدق کند، همان‌طور که هیچ فردی از مصادیق آتش وجود ندارد که آب هم بر آن صدق کند. حال اگر آبی در اثر مجاورت با آتش گرم شود، آنچه به حرارت اتصاف پیدا کرده، آب است ولی علت آن مجاورت با آتش است. واسطه خارجی مابین بر دو قسم است: ۱- عروض عارض بر معروض، حقیقی باشد، مثل اینکه آبی در اثر مجاورت با آتش، گرم شود که گفته می‌شود: «الماء حارّ». اینجا در اتصاف معروض به عرض، هیچ‌گونه مجاز و مسامحه‌ای وجود ندارد و واسطه خارجی مابین، حقیقتاً عرض را برای معروض ایجاد می‌کند به‌همین جهت آثار حرارت، بر این ماء مترتب می‌شود، این قسم واسطه را «واسطه در ثبوت» می‌نامند. ۲- عروض عارض بر معروض، مجازی باشد، یعنی در حقیقت، عرض بر خود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۳

واسطه عارض شده است، ولی به جهت ارتباطی که بین واسطه و معروض وجود دارد، عرض را مجازاً به معروض نسبت می‌دهیم. مثلاً در مورد اتومبیل متحرک، گاهی می‌گوییم: اتومبیل متحرک است و گاهی می‌گوییم: سرنشین‌های اتومبیل متحرکند. آنچه در حقیقت متحرک است خود اتومبیل است ولی به جهت ارتباط حالّ و محلّ، می‌توان تحرک را مجازاً به سرنشین اتومبیل نیز نسبت داد. یعنی این نسبت غلط نیست ولی نسبت، به صورت مجاز است. این قسم واسطه را «واسطه در عروض» می‌نامند. باید توجه داشت که واسطه در عروض، فقط در واسطه خارجی مابین تصوّر می‌شود، و در جایی که واسطه، مساوی یا اعم یا اخص یا جزء اعم یا جزء اخص باشد، واسطه در عروض نداریم. در قسم اول نیز که اصلاً واسطه‌ای وجود نداشت. تذکر: اگرچه در بعضی از مثال‌های فوق، ممکن است کسی مناقشه کند، ولی این از باب مناقشه در مثال است و اصل مسئله به قوت خود باقی است.

### کدام یک از اقسام عرض، ذاتی و کدام یک غریب است؟

#### اشاره

در این مورد نظریاتی وجود دارد که به بررسی آنها می‌پردازیم:

#### ۱- نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند در تفسیر عرض ذاتی فرمود: «أی بلا- واسطه فی العروض». پس به نظر ایشان، عرض در مورد واسطه در عروض، عرض غریب و در بقیه موارد، ذاتی است.

## ۲- نظریه مشهور

### اشاره

به نظر مشهور سه صورت از صور هشت گانه، «عرض ذاتی» و چهار صورت آن، «عرض غریب» و یک صورت مورد اختلاف است. صور عرض ذاتی به نظر مشهور عبارتند از: ۱- صورتی که واسطه در کار نباشد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۴

۲- صورتی که واسطه داخلی مساوی با معروض داشته باشد. ۳- صورتی که واسطه خارجی مساوی با معروض داشته باشد. و در جایی که «واسطه داخلی اعم» در کار باشد، اختلاف است که آیا «عرض ذاتی، است یا «عرض غریب»؟ چهار صورت دیگر به نظر مشهور «عرض غریب» است. [۲۴]

### کلام صدر المتألهین رحمه الله:

مرحوم صدر المتألهین در اوایل اسفار می‌فرماید: «قد فسّروا العرض الذاتی بالخارج المحمول الذی يلحق الشیء لذاته أو لأمر يساويه». [۲۵] یعنی مشهور در تفسیر عرض ذاتی گفته‌اند: عرض ذاتی چیزی است که یا بدون واسطه، عارض بر چیزی شود، [۲۶] یا با واسطه امری که مساوی با معروض است، خواه واسطه داخلی باشد یا واسطه خارجی. سپس فرموده است: بعضی دیده‌اند تفسیر مشهور، بر بسیاری از مسائل علوم منطبق نیست، چون بسیاری از مسائل علوم، از عوارض انواع بحث می‌کند، در حالی که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۵

موضوع علم عنوان جنسیت دارد و اگر نوع را در رابطه با جنس بسنجیم ملاحظه می‌کنیم که نوع، خارج از ماهیت جنس است ولی جنس، داخل در ماهیت نوع است پس نمی‌توان ناطق را در ماهیت حیوان آورد. بنابراین اگر بخواهیم چیزی را که عارض بر نوع می‌شود، عارض بر جنس کنیم، بر اساس تعریف مشهور در اینجا عرض ذاتی نخواهد بود. مثلاً «متعجب بودن» عرضی است که بر «انسان» عارض می‌شود حال اگر بگوییم: «الحیوان متعجب»، در اینجا «متعجب» به واسطه «انسان» - که امری اخص از حیوان است - بر حیوان عارض شده است و مشهور چنین چیزی را عرض ذاتی نمی‌دانند. مشهور می‌گویند عرض ذاتی در دو مورد است: ۱- عرضی که بدون واسطه، عارض بر معروض گردد. و معلوم است که «تعجب» داخل در ذات «حیوان» نیست و بدون شک واسطه‌ای در کار است. ۲- عرضی که با واسطه امر داخلی مساوی یا امر خارجی مساوی با معروض بر آن عارض گردد. در نتیجه اگر عرض، با واسطه‌ای که اخص از معروض است بر آن عارض شود، مشهور آن را «عرض ذاتی» نمی‌دانند. در اکثر موضوعات مسائل علم، این جهت مشاهده می‌شود، مثلاً موضوع علم نحو «کلمه و کلام» است، ولی در مسئله «الفاعل مرفوع» ملاحظه می‌شود که «کلمه» عنوانی اعم است که هم فاعل را در برمی‌گیرد و هم غیر فاعل را شامل می‌شود. در حالی که مرفوعیت، به قسم خاصی از کلمه اختصاص دارد. بنابراین مرفوعیت، عارض بر نوع شده است، در حالی که موضوع علم نحو «کلمه» است و به تفسیر مشهور، این عرض، «عرض

غریب» است. پس اگر تفسیر مشهور در رابطه با عرض ذاتی پذیرفته شود، در این موارد چگونه باید اشکال را حل کرد؟ زیرا این صورت از صوری است که مشهور آن را بدون اشکال «عرض غریب» می‌دانند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۶

به همین جهت، صدر المتألهین رحمه الله می‌فرماید: مسئله مذکور به دو گونه توجیه شده است: ۱- بعضی گفته‌اند: عرض ذاتی نوع، عرض ذاتی برای جنس نیز می‌باشد، بنابراین، مرفوعیت که عرض ذاتی فاعل است، عرض ذاتی کلمه نیز می‌باشد. ۲- بعضی گفته‌اند: مرفوعیت، محمول برای موضوع علم نیست، بلکه مرفوعیت در مسئله «الفاعل مرفوع» به عنوان محمول است. و آنچه به عنوان عوارض «کلمه و کلام» مطرح است مرفوعیت و منصوبیت و مجروریت به نحو تردید است نه خصوص یکی از این‌ها. صدر المتألهین رحمه الله می‌فرماید: این توجیها را ذوق سلیم نمی‌پذیرد و ظاهر این است که حق با مشهور است. ایشان سپس می‌فرماید: «و لم يتفطنوا بأن ما يختص بنوع من أنواع الموضوع ربّما يعرض لذات الموضوع بما هو هو...» [۲۷] ظاهر کلام ایشان این است که عرض مختص به نوع، گاهی بدون واسطه بر ذات موضوع نیز عارض می‌شود. یعنی مرفوعیت که عرض مختص به فاعل است، گاهی بدون واسطه بر خود «کلمه و کلام»- که موضوع علم نحو است- نیز عارض می‌شود. به نظر ما این تعبیر نمی‌تواند اشکال کلام مشهور را برطرف کند زیرا: اولاً: تعبیر به «ربّما» مشکلی را حل نمی‌کند. ثانیاً: بفرض مسئله حل شود، اگر مرفوعیت بخواهد بدون واسطه بر «کلمه و کلام» عارض شود پس چرا می‌گویید: «یختص بنوع من أنواع الموضوع»؟ معنای «یختص...» این است که چنین عرضی از دایره نوع بیرون نمی‌رود، و تنها این نوع است که با این عرض ارتباط دارد نه موضوع بما هو هو.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۷

بنابراین تعبیر به «یختص» و «ربّما» تناقض صدر و ذیل است. پس اگر بگوییم:

«ظاهر کلام صدر المتألهین اراده شده است»، اشکال بر مشهور به قوت خود باقی خواهد بود. به نظر می‌رسد مرحوم صدر المتألهین خواسته است در این عبارت، حرف مرحوم آخوند را بیان کند. یعنی معنای «عرض ذاتی» در عبارت صدر المتألهین رحمه الله همان «بلا واسطه فی العروض»- که در کلام مرحوم آخوند است- باشد. و این احتمال، بعید نیست، چون بزرگان دیگری- مثل مرحوم حاجی سبزواری در حاشیه اسفار- نیز به این مطلب تصریح کرده‌اند. با این تفاوت که مرحوم آخوند، اصطلاح اصولی و فلسفی بکار برده ولی مرحوم سبزواری اصطلاح ادبی بکار برده و فرموده است: «عرض ذاتی، عرضی است که وصف برای خود موصوف باشد و عرض غریب، عرضی است که وصف به حال متعلق موصوف باشد که در این صورت نسبت دادن آن به خود موصوف، مجاز است». [۲۸] در نتیجه، بنا بر مبنای مرحوم آخوند در کفایه، اشکالی که بر مشهور وارد بود، دیگر وارد نیست، زیرا مرفوعیت، همان گونه که عارض بر فاعل است، به خود کلمه هم اسناد داده شده و همان‌طور که می‌توان گفت: «الفاعل مرفوع»، می‌توان گفت: «هذه الكلمة مرفوعة»، بدون اینکه مجازی در کار باشد. پس در عین اینکه «مرفوعیت»، به واسطه «فاعلیت» بر «کلمه» عارض می‌شود، عروض و اسناد آن حقیقی است. و ملاک در «عرض ذاتی» همین است.

### ۳- نظریه علامه طباطبائی رحمه الله

#### اشاره

ظاهر کلام مرحوم علامه طباطبائی در حاشیه اسفار این است که عرض ذاتی،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۸

عرضی است که بدون واسطه، بر معروض حمل شود. به عبارت دیگر: عرض ذاتی عرضی است که معروض ذاتاً اقتضای آن را داشته باشد و بین عرض و معروض هیچ واسطه‌ای در کار نباشد. ایشان در آخر کلام خود می‌فرماید: این مطلب مربوط به علوم برهانی است، ولی در علوم اعتباری - مثل فقه و اصول و ... - این معنا محقق نیست، چون برهان، قیاسی است که منتج یقین است و عنوان برهان، در صورتی تحقق دارد و نتیجه می‌دهد که شرایط زیر را دارا باشد: ۱- ضروری در صدق باشد، هرچند جهت آن از نظر منطقی، امکان باشد، مثلاً وقتی گفته می‌شود: «الإنسان بالفعل موجود» در این قضیه «موجود» برای «انسان» ضرورت ندارد و انسان در رابطه با وجود، «ممکن» است، یعنی نسبت او به وجود و عدم مساوی است ولی در عین حال، قضیه فوق «ضروری الصدق» است، یعنی الآن در خارج، لباس وجود پوشیده و افراد زیادی از انسان به وجود اتصاف دارند. ۲- از نظر زمان، دائمه در صدق باشد، یعنی این‌طور نباشد که زمان در آن تغییر ایجاد کند و گاهی باشد و گاهی نباشد. ۳- از نظر حالات هم باید کلیت داشته باشد و این‌گونه نباشد که در حالی به این محمول اتصاف داشته و در حالی اتصاف نداشته باشد. ۴- مقدمات برهان باید به گونه‌ای باشند که محمول برای موضوع، عرض ذاتی باشد. یعنی با وضع موضوع، محمول نیز وضع شده و با رفع آن، محمول نیز رفع شود. و اگر با رفع یکی، دیگری وجود داشته باشد منتج یقین نخواهد بود. [۲۹]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۹

### اشکال بر کلام علامه طباطبائی رحمه الله:

ظاهر عبارت ایشان این است که عرض ذاتی، به جایی اختصاص دارد که واسطه در کار نباشد، چون تنها در این صورت است که می‌توان به یقین رسید. در حالی که با واسطه داخلی مساوی یا واسطه خارجی مساوی نیز می‌توان به یقین رسید. بنابراین دلیل ایشان - یعنی انتاج یقین - منطبق بر مدعایشان نیست. حتی می‌توان گفت: با واسطه داخلی اعم نیز می‌توان به یقین رسید، مثلاً اگر چیزی که بر «حیوان» عارض می‌شود، بر «انسان» عارض شود، منتج یقین خواهد بود. زیرا انسان همان‌گونه که عوارض فصل برایش ضرورت دارد، عوارض ذاتی نوع هم برایش ضرورت دارد و بین این دو از جهت انتاج یقین فرقی وجود ندارد. پس رسیدن به یقین، تضادی با «واسطه» ندارد. در موردی که عرض با «واسطه داخلی مساوی» بر معروض حمل شده است آیا می‌توان گفت منتج یقین نیست؟ بدون شک نمی‌توان چنین ادعائی کرد. اگر چیزی به واسطه «ناطقیت» بر «انسان» عارض شود و از ما سؤال کنند این قضیه‌ای که تشکیل داده‌اید چه قضیه‌ای است؟ آیا قضیه یقینی است یا ظنی؟ بدون هیچ تردیدی خواهیم گفت: قضیه یقینی است، زیرا ناطقیت قابل انفکاک از انسان نیست و در نتیجه عروض عرض به عنوان ناطقیت، قطعی خواهد بود. بنابراین کلام علامه طباطبائی رحمه الله در تفسیر «عرض ذاتی» نمی‌تواند مورد قبول باشد.

### بررسی اقوال پیرامون عرض ذاتی

از آنچه گفته شد معلوم گردید که در رابطه با عرض ذاتی دو نظریه قابل توجه وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرند. یکی نظریه مشهور و دیگری نظریه مرحوم آخوند.

### بررسی نظریه مشهور

مشهور در تفسیر «عرض ذاتی» گفته‌اند: «عرض ذاتی» چیزی است که یا بدون واسطه، عارض بر چیزی شود، یا با واسطه امری که مساوی با معروض است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۰

و- همان گونه که گفتیم- بنا بر تفسیر مشهور، سه صورت از صور هشت گانه عرض، بدون تردید «عرض ذاتی» خواهند بود. اشکالی که بر مشهور وارد شد و سبب گردید مرحوم آخوند و دیگران از تفسیر مشهور عدول کنند، این بود که ما وقتی مسائل علوم را ملا-حظه می‌کنیم، می‌بینیم اکثر محمولات آنها در ارتباط با موضوع خود به عنوان عارض بر نوع می‌باشند و عارض بر نوع، اگر بخواهد عارض بر خود موضوع علم- که به عنوان جنس است- واقع شود، داخل در یکی از صورتی است که مشهور آن را «عرض غریب» می‌دانند، زیرا عرض نوع نمی‌تواند ارتباط به جنس داشته باشد و عنوان «ما يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه» که در تفسیر «عرض ذاتی» گفته شده است در اینجا صدق نمی‌کند. در اینجا نوع، واسطه گردیده تا عرض بر جنس حمل شود و روشن است که نوع، اخص از جنس است و مشهور، عرض با واسطه اخص را بدون اشکال «عرض غریب» می‌دانند. پس چگونه می‌توان از طرفی موضوع علم نحو را «کلمه و کلام» دانسته و از طرفی مسائل علم نحو را از قبیل «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» و ... دانست؟ البته نمی‌توان به‌طور کلی ادعا کرد که همواره موضوعات مسائل، اخص از موضوع علم می‌باشند، بلکه گاهی برعکس است و موضوع علم اخص از موضوعات مسائل است، مثلاً موضوع علم اصول، اخص از موضوع کثیری از مسائل آن می‌باشد، زیرا موضوع علم اصول را «ادله اربعه با قطع نظر از دلایلیت» یا «ادله اربعه به وصف دلایلیت» و یا عنوان «الحجۀ فی الفقه» دانسته‌اند، در حالی که در مباحث الفاظ می‌گویند: «صیغه امر بر وجوب دلالت می‌کند». و برای اثبات این مطلب به لغت و بناء عقلاء تمسک می‌کنند. این نشان می‌دهد که صیغه امر که به عنوان موضوع مسأله اصولی قرار گرفته، اختصاصی به ادله اربعه ندارد بلکه در مورد لغت و بناء عقلاء نیز جریان دارد. در نتیجه موضوع این مسائل، اعم از موضوع علم اصول- یعنی ادله اربعه- است. یعنی اگر صیغه امر دلالت بر وجوب کند، اوامری که در ادله اربعه واقع شده نیز- به عنوان یک مصداق- بر وجوب دلالت خواهد کرد، زیرا اگر چیزی به عنوان عرض بر اعم مطرح باشد، عرض بر اخص

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۱

هم خواهد بود. در مباحث عقلی نیز این بحث مطرح است، مثلاً وقتی عقل حکم می‌کند که بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، ملازمه وجود دارد، این مسئله، اختصاصی به کتاب و سنت ندارد بلکه یک بحث کلی عقلی است که وقتی ثابت شود، در باب شرعیات و ادله اربعه نیز از آن استفاده خواهد شد. در اینجا نیز موضوع مسئله، اعم از موضوع علم می‌باشد. در حالی که این همان صورتی بود که مشهور اختلاف داشتند آیا «عرض ذاتی» است یا «عرض غریب»؟ بنابراین، اشکال به کسانی که این صورت را «عرض غریب» می‌دانند وارد است. اشکال امام خمینی «دام ظلّه» بر نظریه مرحوم آخوند: مرحوم آخوند در تفسیر عرض ذاتی فرمود: «أی بلا واسطه فی العروض».[۳۰] اشکالاتی که بر کلام مشهور وارد بود بر کلام مرحوم آخوند وارد نیست. ولی امام خمینی «دام ظلّه» کلام مرحوم آخوند را مورد اشکال قرار داده می‌فرماید: تفسیر «عرض ذاتی» به «بلا واسطه فی العروض» مشکل را حل نمی‌کند. چون در بعضی از علوم، نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، نه اخص است و نه اعم، بلکه نسبت کلّ و جزء است، نه کلی و فرد، مثلاً موضوع علم جغرافیا، «کره زمین» است و در این علم از عوارض و خصوصیات کره زمین- چون خشکی‌ها، دریاها، کوهها و ...- بحث می‌شود. در حالی که موضوعات مسائل آن، اجزاء کره زمین- مثل زمین ایران و ...- می‌باشد. حال اگر بخواهیم خصوصیات که برای زمین ایران وجود دارد به موضوع علم جغرافیا- یعنی: کره زمین- نسبت دهیم، چنین اسنادی، اسناد مجازی خواهد بود، زیرا عرضی را که برای جزء موضوع- مثل زمین ایران- ثابت شده، به کلّ موضوع- یعنی کره زمین- نسبت



داده‌ایم. علاقه این اسناد هم علاقه کلّ و جزء است. [۳۱]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۲

بنابراین، در مثل علم جغرافیا، اشکال بر مرحوم آخوند وارد است، چون واسطه در اینجا «واسطه در عروض» است. امام خمینی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: ما باید ابتدا پیرامون «عرض» بحث کنیم و با قطع نظر از مسأله ذاتی و غریب، بینیم آیا محمولات مسائل در همه علوم، نسبت به موضوع علم جنبه عرض دارند یا نه؟ تفسیر موضوع علم به «ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» ابتدا در منطق مطرح شده و به دنبال آن فلاسفه در مورد آن بحث کرده‌اند. در کلام فلاسفه و منطقیین، «عرض» به موجودی گفته می‌شود که دارای واقعیت خارجی بوده ولی در وجود خود استقلال ندارد و به معروض نیازمند است، مثل بیاض، و در مقابل آن «جوهر» قرار دارد. «جوهر» به موجودی گفته می‌شود که دارای واقعیت خارجی بوده و در وجود خود استقلال دارد و به معروض نیاز ندارد، مثل جسم. عنوان «عرض» در باب کلیات خمس نیز مطرح است. «عرض» در باب کلیات خمس در مقابل ذات و ذاتیات است و به چیزی که خارج از ماهیت است اطلاق می‌شود و آن بر دو قسم است: عرض خاص و عرض عام. «عرض»- خواه در مقابل «جوهر» باشد و خواه در باب کلیات خمس باشد- دارای واقعیت خارجی است. در نتیجه، عرض- به هر معنایی فرض شود- امر اعتباری نخواهد بود. ظاهر این است که مراد از «عرض» در تعریف موضوع علم، معنای دوم- یعنی:

عرض در باب کلیات خمس- است. حال باید بینیم آیا عنوان «عرض» در ارتباط با همه علوم صدق می‌کند؟ در مورد بعضی از علوم که واقعیت محض می‌باشند، عرض به معنای منطقی تحقق ندارد، مثلاً در علم عرفان و علم کلام که در رابطه با الهیات بحث می‌شود،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۳

وقتی می‌گوییم: «اللّه تعالی عالم» بدون شک این مسئله یک مسأله کلامیه است در حالی که علم، عین ذات خداوند است و کسی نمی‌تواند بگوید: علم، عارض بر ذات خداوند شده است. به همین جهت در مثل علم عرفان و کلام، اشکال بر منطقیین و فلاسفه و مرحوم علامه طباطبائی- که می‌فرمود: «این مسائل در علوم برهانی است»- وارد است. زیرا علم کلام و عرفان از علوم برهانی می‌باشند در حالی که بحث از عوارض در آنها مطرح نیست. ولی اشکال مهمی که به فلاسفه و منطقیین وارد است در رابطه با علوم اعتباریه- مثل فقه، اصول، صرف، نحو و ...- می‌باشد، زیرا در این گونه علوم نیز عنوان «عرض» مطرح نیست. مثلاً در علم فقه از احکام تکلیفیه و احکام وضعیه بحث می‌کنیم و احکام از امور اعتباری بوده و از واقعیت خارجی برخوردار نیستند. مثال احکام وضعیه: در فقه، وقتی می‌گویید: «الدم نجس»، آیا شما واقعیتی در «الدم» ملاحظه کرده‌اید که کفار، آن واقعیت را ملاحظه نکرده‌اند و می‌گویند: «الدم لیس بنجس»؟ روشن است که مسأله نجاست، امری واقعی نیست، بلکه از امور اعتباریه می‌باشد که شارع مقدس آن را اعتبار کرده است. [۳۲] همان گونه که اگر کسی مالک خانه‌ای شد هیچ تغییری در واقعیت خود او یا واقعیت خانه، حاصل نشده است بخلاف اینکه رنگ خانه را تغییر دهد که واقعیت آن تغییر کرده و مثلاً عنوان سفید به عنوان زرد تبدیل می‌شود. حال این سؤال مطرح است که مباحث نجاسات- که قسمت مهمی از کتب

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۴

فقهی را به خود اختصاص داده‌اند و بدون شک از مسائل مهم فقهی می‌باشند- آیا از عوارض ذاتی موضوع فقه یا حدّ اقلّ از عوارض ذاتی موضوع خود بحث می‌کنند؟ واضح است که «نجس» امری اعتباری است و واقعیت خارجی ندارد، به همین جهت نمی‌توان گفت: «نجس» عرض ذاتی برای موضوع علم فقه یا عرض ذاتی برای «الدم» است. «عرض» دارای واقعیت است و «نجس» امری اعتباری است. در نتیجه باید بگوییم: در این گونه موارد اصلاً عرضی وجود ندارد تا بخواهیم در مورد «ذاتی» یا «غریب» بودن آن بحث کنیم. مثال احکام تکلیفیه: وقتی گفته می‌شود: «صلاة الظهر واجبه» سؤال می‌شود:



آیا مراد از «صلاة الظهر» - که در اینجا موضوع مسأله فقهیه واقع شده است - صلاة الظهر موجود در خارج است؟ یا مراد صلاة الظهر موجود در ذهن است و یا مراد ماهیت صلاة الظهر است؟ هر سه فرض فوق دارای اشکال است: اگر بخواهیم «وجود خارجی صلاة» را معروض و خوب قرار دهیم، باید ابتدا انسان نماز را ایجاد کند سپس وجوب بر آن عارض شود. در حالی که این معنا بین اصولیین معروف است که «خارج، ظرف سقوط تکلیف است نه ظرف ثبوت آن». و به تعبیر دیگر: وجوب، تا وقتی است که صلاة در خارج تحقق پیدا نکرده است، و وقتی تحقق پیدا کرد، دیگر وجوبی باقی نمی‌ماند. و اگر بخواهیم «وجود ذهنی صلاة» را معروض و خوب قرار دهیم، این سؤال مطرح است که آیا وجود ذهنی صلاة در ذهن چه کسی، معروض و خوب واقع می‌شود؟ اگر «صلاة در ذهن مکلف» معروض و خوب گردد، باید تصور صلاة توسط مکلف، مسقط تکلیف بوده و لازم نباشد صلاة در خارج آورده شود. و اگر «صلاة در ذهن مولا» معروض و خوب گردد، باید ایجاد صلاة از ناحیه مکلف، لازم نباشد نه در خارج و نه در ذهن. زیرا در این صورت، صلاة در ذهن مولا وجود پیدا کرده و ما هم فرض کرده‌ایم صلاة موجود در ذهن مولا، معروض و خوب قرار

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۵

گرفته است. پس نیازی نیست که مکلف آن را ایجاد کند. و از طرفی در این صورت، تحقق صلاة در خارج غیرممکن خواهد شد، چون در فلسفه گفته شده است: «وجود ذهنی و وجود خارجی با یکدیگر تباین دارند و نمی‌شود موجود خارجی - با وصف خارجی بودنش - به ذهن برود و آنچه در ذهن می‌آید صورتی از شیء است نه خود شیء» [۳۳]. و به عبارت دیگر: «وجود خارجی و وجود ذهنی، دو قسم از ماهیت موجودند که به نحو مانعة‌الجمع می‌باشند و امکان ندارد موجود ذهنی - با وصف موجود ذهنی بودن - موجود خارجی هم باشد». حال اگر وجود ذهنی صلاة نزد مولا معروض و خوب باشد اگر ما تا آخر عمر هم نماز بخوانیم، نخواهیم توانست متعلق وجوب را در خارج ایجاد کنیم، زیرا متعلق وجوب، با قید «وجود در ذهن مولا» است و چیزی که قید ذهنی دارد، نمی‌تواند در خارج محقق شود. و اگر بخواهیم «ماهیت صلاة» را - با قطع نظر از وجود ذهنی یا وجود خارجی آن - معروض و خوب قرار دهیم، این اشکال مطرح است که «ماهیت بما هی» نمی‌تواند مطلوب مولا باشد. مثلاً کسی که آب طلب می‌کند، ماهیت آب را نمی‌خواهد، بلکه وجود آب است که تشنگی او را برطرف می‌سازد. و اگر هزاران بار ماهیت آب در ذهن بیاید و وجود ذهنی هم پیدا کند، نمی‌تواند عطش را برطرف سازد. علاوه بر آنچه گفته شد، نفس وجوب، امری اعتباری است که عقلاء و شارع در اوامر خود اعتبار کرده‌اند و وقتی صلاة، وجوب پیدا می‌کند، نمی‌توان گفت: «به حسب واقع، لباس دیگری پوشیده است». وجوب، مثل بیاض نیست که دارای واقعیت خارجی باشد بلکه امری است اعتباری که عقلاء و شارع در اوامر خود اعتبار کرده‌اند. نتیجه کلام امام خمینی «دام ظلّه» - با توضیحی که ما ارائه نمودیم - این شد که «عرض ذاتی» را به هر معنا بگیریم دارای اشکال است و حتی اگر از عنوان «ذاتی» نیز

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۶

صرف نظر کنیم خود عنوان «عرض» نیز دارای اشکال است. آنچه اشکال را برطرف می‌کند این است که گفته شود: با توجه به این که فلسفه و منطق می‌گویند: «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» و روی «کلّ علم» تکیه دارند، ناچاریم بگوییم: مراد از عوارض در این عبارت، عرض در باب ذات و ذاتیات یا عرض در مقابل جوهر نیست، بلکه مراد، اوصاف و محمولات است خواه واقعیت داشته یا اعتباری باشند. هر چند فلسفه و منطق به اعتباریات نظر ندارند. ولی دخالت فلسفه و منطق در تمام علوم، قرینه بر این است که مراد از عرض، چیزی است که بر موضوع حمل می‌شود. [۳۴] بررسی اشکال امام خمینی «دام ظلّه» بر مرحوم آخوند امام خمینی «دام ظلّه» فرمود: در مثل علم جغرافیا نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل نسبت کلّ و جزء است، و اگر بخواهیم چیزی که عارض بر جزء است به کلّ نسبت دهیم، اسناد مجازی خواهد بود و عنوان «واسطه در عروض» پیدا خواهد کرد. به نظر می‌رسد این اشکال قابل جواب است، زیرا در علم جغرافیا، نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، نسبت کلّ و جزء نیست،

بلکه مانند اکثر علوم، نسبت کلی و جزئی مطرح است، چون اگر موضوع علم جغرافیا کل باشد، باید غرض مترتب بر علم در صورتی حاصل شود که انسان به تمام جغرافیای جهان آگاه باشد، زیرا هر غرضی که مترتب بر مرگب باشد، در صورتی حاصل می‌شود که کل اجزاء آن محقق شود، همان گونه که در نماز اگر یک حرف آن تغییر پیدا کند دیگر «معراج المؤمن» و «خیر موضوع» نخواهد بود. و در این صورت نباید کسی به عنوان جغرافی‌دان وجود داشته باشد، چون کسی نیست که به جغرافیای همه جهان آگاه باشد، بلکه هر کس

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۷

نسبت به مواضع مشخصی آگاهی دارد، و نسبت به همان مقدار برای او غرض علم جغرافیا حاصل می‌شود. همان گونه که در مورد علم نحو می‌گفتیم: اگر کسی از بین مسائل علم نحو، فقط مسأله «کل فاعل مرفوع» را بداند، به شعبه‌ای از غایت علم نحو دست یافته است. پس چرا این حرف را در مورد علم جغرافیا نگوئیم؟ یک اشکال دیگر باقی می‌ماند که نیاز به توضیح دارد: امام خمینی «دام ظلّه» فرمود: «در مثل «الصلوة واجبه» نمی‌توان «واجبه» را به عنوان «عرض» بر صلوة دانست، چه وجود خارجی صلوة در نظر گرفته شود یا وجود ذهنی و یا ماهیت صلوة، و حتی اگر «عرض» را به معنای «محمول» بدانیم قابل حمل بر صلوة نخواهد بود». این اشکال دارای یک جواب تفصیلی است که در مباحث مربوط به اوامر و نواهی مطرح می‌گردد. در آنجا بحث می‌شود که آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلق می‌گیرند یا به افراد؟ ولی در اینجا به‌طور اجمال می‌گوئیم: به نظر ما آنچه در مثل «الصلوة واجبه» متعلق و جوب قرار گرفته، ماهیت با قطع نظر از وجود خارجی و ذهنی است. ولی اگر گفته می‌شود: «ماهیه الصلوة مطلوبه»، ممکن است کسی بگوید: «ماهیت صلوة» با قطع نظر از وجود صلوة - نمی‌تواند مطلوبیتی داشته باشد و نمی‌تواند عنوان معراجیت و سایر عناوین و آثار بر آن مترتب شود». امّا آنچه در فقه مطرح می‌شود، عنوان «مطلوبه» نیست بلکه عنوان «واجبه» است. و بین این دو عنوان تفاوت وجود دارد، زیرا در معنای «مطلوبه» عنوان وجود مطرح نیست، ولی در معنای «واجبه» عنوان وجود مطرح است. و جوب به معنای «بعث به ایجاد شیء» است و عنوان «ایجاد و وجود» در معنای جوب دخالت دارد. بنابراین، جمله «ماهیه الصلوة واجبه» به معنای «ماهیه الصلوة مطلوب و جودها» می‌باشد و طبق این معنا، جوب قابل حمل بر صلوات خواهد بود. پس معنای «ماهیه الصلوة مطلوبه» با معنای «ماهیه الصلوة واجبه» تفاوت دارد و جمله اول قابل مناقشه است

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۸

ولی جمله دوم این گونه نیست. در نتیجه در اینجا «وجود» واسطه گردیده تا بتوانیم «واجبه» را بر «ماهیه الصلوة» حمل کنیم، زیرا ماهیت به عنوان جنس است و دارای دو نوع می‌باشد:

موجوده و غیر موجوده. و به تعبیر دیگر: چیزی که بر نوع عارض شده است، به جنس اسناد داده‌ایم و این جزء موارد «بلا واسطه فی العروض» است. نتیجه بحث در ارتباط با عرض ذاتی و عرض غریب از آنچه گفته شد معلوم گردید که تفسیر مشهور در رابطه با «عرض ذاتی» دارای اشکالات فراوانی است و نمی‌توان به آن معنا ملتزم شد. ولی تفسیر مرحوم آخوند مورد قبول است و اشکالات وارد بر آن قابل حلّ است. و بنا بر تفسیر مرحوم آخوند - که عرض ذاتی را «بلا واسطه فی العروض» می‌دانست - هفت قسم از اقسام هشت گانه عرض، داخل در عنوان «ذاتی» و یک قسم به عنوان «عرض غریب» خواهد بود. یادآوری می‌شود که این تفسیر را قبل از مرحوم آخوند، مرحوم حاجی سبزواری و مرحوم ملا صدرا در حاشیه حکمه الإشراق پذیرفته‌اند.

### بحث چهارم نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل چیست؟

مهم‌ترین دلیلی که مشهور بر نیاز هر علمی به موضوع واحد ذکر کردند این بود که بر مسائل هر علمی غرض واحدی مترتب است،

از اینجا می‌فهمیم که بین مسائل علم، قدر جامعی وجود دارد و آن قدر جامع، در حقیقت قدر جامع بین موضوعات مسائل می‌باشد که از آن قدر جامع به «موضوع علم» تعبیر می‌کنند. مرحوم آخوند نیز به پیروی از مشهور فرموده است: نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، نسبت بین کلی و مصادیق و طبیعی و افراد است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۹

البته باید توجه داشت که مشهور، چون از راه قدر جامع بین موضوعات مسائل به موضوع علم رسیده‌اند، چاره‌ای جز این ندارند که بگویند: نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، نسبت بین کلی و مصادیق و طبیعی و افراد است. اشکال بر مشهور: نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، در همه علوم نسبت کلی و مصادیق و طبیعی و افراد نیست، بلکه در بعضی از علوم - مثل علم جغرافیا، بر اساس نظر امام خمینی «دام ظلّه» - نسبت کلّ و جزء می‌باشد. و در بعضی از علوم - چون علم عرفان - موضوع علم با موضوع مسائل یک چیز است. موضوع علم عبارت از «اللّه» و موضوع مسائل آن نیز عبارت از «اللّه» است، و نمی‌توان عنوان کلی و فرد را در مورد آن تصوّر کرد. در بعضی از علوم نیز نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، عموم و خصوص من وجه است، مثلاً موضوع علم اصول «ادلّه اربعه» است، در حالی که موضوع در مسئله «الأمر یدلّ علی الوجوب»، مطلق امر است خواه در کتاب باشد یا در سنت یا در اوامر موالی عرفیه. بنابراین، اشکال به کلام مرحوم آخوند و مشهور وارد است. ولی ما از راه دیگری وارد شدیم. ما گفتیم: بین مسائل، سنخیت ذاتی وجود دارد و این سنخیت، اقتضا می‌کند که بین مسائل، جهت اشتراکی وجود داشته باشد، ولی لازم نیست این جهت اشتراک به صورت قدر جامع و افراد باشد. و حتی اگر ما کلام امام خمینی «دام ظلّه» را در مورد جغرافیا بپذیریم، در عین حال کلام ما تمام است، چون ما معتقدیم بین مسائل جغرافیا سنخیت وجود دارد، مثلاً بحث در مورد خصوصیات زمین ایران و زمین اروپا و ... با یکدیگر سنخیت دارند و لازمه این سنخیت، کلیت نیست بلکه لازمه سنخیت، وجود جهت اشتراک بین آنهاست، اگرچه اشتراک به این باشد که همه مسائل به صورت اجزاء برای یک کلّ باشند، مثل اینکه گفته می‌شود:

رکوع و قرائت، در این جهت با یکدیگر اشتراک دارند که هر دو به عنوان جزء برای صلاّه می‌باشند، هر چند رکوع از مقوله فعل و قرائت از مقوله دیگر است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۰

گاهی نیز سنخیت، اقتضای وحدت می‌کند مثل علم عرفان که موضوع آن «اللّه» است و بین مسائل آن نیز سنخیت وجود دارد، بدون اینکه بتوان نسبت کلی و مصادیق و طبیعی و افراد را مطرح کرد. در نتیجه، سنخیت اقتضا نمی‌کند که نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، در تمام موارد، به صورت کلی و مصادیق باشد، بلکه سنخیت، ما را به سوی وجود موضوع هدایت می‌کند، ولی این که نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل چیست؟ موارد آن فرق می‌کند، گاهی سنخیت اقتضا می‌کند که نسبت به صورت «کلّ و جزء» باشد و گاهی اقتضای «وحدت» می‌کند و در غالب موارد نیز اقتضا می‌کند که نسبت به صورت «کلی و مصادیق» باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۱

## مسئله دوم ملاک تمایز علوم

مسأله تعدد و تغایر علوم، امری بدیهی و غیر قابل انکار است ولی آیا ملاک تمایز علوم چیست؟ یعنی چه چیزی باعث تمایز علوم و جدا شدن آنها از یکدیگر است؟ در این زمینه نظریاتی وجود دارد:

### ۱- نظریه مشهور

مشهور معتقدند: تمایز علوم به تمایز موضوعات است. [۳۵] در عبارت مشهور دو احتمال وجود دارد: احتمال اول: مراد این باشد که موضوع هر علمی - که قدر جامع بین موضوعات مسائل آن علم می‌باشد - آن علم را از علوم دیگر جدا می‌کند، مثلاً همین که موضوع

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۲

علم نحو - یعنی کلمه و کلام - با موضوع علم فقه - یعنی فعل مکلف - تمایز دارد، سبب می‌شود که علم نحو و علم فقه از یکدیگر جدا شوند. و به تعبیر دیگر: چون هر علمی موضوع خاصی دارد، همین امر سبب شده است که آن علم را از علوم دیگر جدا کند. در نتیجه مراد از «موضوعات» در عبارت مشهور «موضوعات مسائل» نیست بلکه مراد «موضوعات خود علوم» است. این احتمال، ظاهر کلام مشهور است، ولی دارای دو اشکال است که یکی از آنها به نظر مشهور قابل جواب است ولی اشکال دیگر قابل جواب نیست. اشکال اول: موضوع علم صرف و علم نحو و علم معانی و بیان، «کلمه و کلام» است در حالی که این علوم، علوم متعددی می‌باشند. علاوه بر این، مشهور که موضوع هر علمی را واحد می‌دانند، چگونه ملتزم می‌شوند که در اینجا «کلمه و کلام» موضوع قرار گرفته است، در حالی که «کلمه و کلام» دو شیء می‌باشند، کلام، مرکب از دو یا چند کلمه است. در نتیجه در اینجا موضوع، دو چیز است: «کلمه» و «کلام». مشهور ممکن است در پاسخ اشکال فوق بگویند: اولاً: ما موضوع این علوم سه گانه را یک چیز می‌دانیم و آن، قدر جامع بین «کلمه و کلام» است. و قدر جامع بین «کلمه و کلام»، عبارت از «لفظ مستعمل عربی» می‌باشد که یک مصداقش «کلمه» و یک مصداقش «کلام» است. ثانیاً: آنچه باعث جدا شدن این سه علم از یکدیگر می‌شود، حیثیت‌هایی است که موضوع در هر یک از این سه علم داراست، مثلاً موضوع علم صرف، «الکلمة و الکلام من حیث الصحة و الاعتلال» و موضوع علم نحو، «الکلمة و الکلام من حیث الإعراب و البناء» و موضوع علم معانی و بیان، «الکلمة و الکلام من حیث الفصاحة و البلاغة» است و همین حیثیات سبب می‌شود که موضوعات این علوم از یکدیگر جدا شده و بین این سه علم، تمایز حاصل شود. مرحوم محقق اصفهانی در حاشیه بر کفایه، نکته لطیفی را از قول جماعتی از

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۳

محققین در فلسفه نقل کرده است. ایشان می‌فرماید: وقتی گفته می‌شود: «موضوع علم نحو، کلمه و کلام من حیث الإعراب و البناء است»، شکی نیست که مراد «من حیث کونه قابلاً لورود الإعراب علیه» است، نه «من حیث کونه معرباً بالفعل»، چون اگر این معنا - یعنی: معنای دوم - در نظر گرفته شود، باید جمله «الفاعل مرفوع» را این گونه معنا کرد: «الفاعل المعرب بإعراب الرفع یكون مرفوعاً»، زیرا «الفاعل» از مصادیق «کلمه و کلام» است. و این مثل این است که گفته شود: «آنچه در جوی می‌رود آب است» و این قضیه ضروری به شرط محمول می‌شود.

و معنایش این است که چیزی عارض بر خودش شود نه عارض بر شیء دیگر. سپس می‌فرماید: بعضی توجه به این نکته نداشته و برای فرار از اشکال وارد بر مشهور گفته‌اند: ما قبول نداریم که موضوع علم نحو «کلمه و کلام» است، بلکه موضوع آن «معرب و مبنی» است. در حالی که این کلام دارای اشکال است، زیرا با توجه به این که «فاعل» از مصادیق معرب است و مراد از معرب هم «معرب بالفعل» است، پس باید در معنای «الفاعل مرفوع» بگویند: «الفاعل الذی یكون معرباً بالفعل بإعراب الرفع یكون مرفوعاً» که

اشکال آن را متذکر شدیم. ولی اگر قید حیثیت را اضافه کنیم و بگوییم موضوع علم نحو «کلمه و کلام من حیث کونه صالحاً و قابلاً لورود الإعراب علیه» می‌باشد معنای عبارت «الفاعل مرفوع» این می‌شود: «الفاعل الذی یکون قابلاً لورود الإعراب علیه یکون مرفوعاً» و این معنا، معنای صحیحی خواهد بود. [۳۶] اشکال دوم: از مشهور سؤال می‌کنیم: شما این وحدت موضوع را از کجا بدست می‌آورید؟ ما وقتی دلیل مشهور را در رابطه با موضوع علم و وحدت آن مطرح کردیم گفتیم: مشهور، وحدت موضوع را از راه وحدت غرض بدست می‌آورند و معتقدند: هر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۴

علمی دارای غرض واحدی است، و به مقتضای قاعده «الواحد لا یصدر إلّا من الواحد» این غرض واحد باید علت واحدی داشته باشد و چون مسائل مختلف نمی‌تواند در غرض واحد نقش داشته باشد، بنابراین باید مسائل مختلف، دارای قدر جمعی باشند که در این معلول، تأثیر کند. آن قدر جامع عبارت از «قدر جامع بین موضوعات مسائل» است. ما در بحثهای گذشته جوابهای متعددی در رابطه با این کلام مشهور مطرح کردیم. ولی در اینجا بر اساس مبنای خود مشهور می‌گوییم: آنچه شما را به سوی «وحدت موضوع» هدایت کرد، عبارت از «وحدت غرض» بود، بنابراین شما باید «وحدت غرض» را اساس قرار داده و آن را منشأ تمایز علوم بدانید نه اینکه تمایز را به تمایز موضوعات بدانید. ممکن است کسی بگوید: غرض، به عنوان معلول برای موضوع بوده و با توجه به تقدّم علت بر معلول، بهتر است تمایز علوم را به تمایز موضوعات نسبت دهیم نه به تمایز اغراض. و شاید مشهور که در اینجا تمایز علوم را به تمایز موضوعات نسبت داده‌اند، روی این جهت بوده که موضوع، جنبه علت؛ و غرض، جنبه معلول دارد. [۳۷] و به عبارت اصطلاحی: برهانی که مشهور در اینجا اقامه کرده‌اند برهان «إتی» است نه برهان «لمی». یعنی آنان از معلول پی به علت برده‌اند نه اینکه از علت پی به معلول برده باشند و به همین جهت تمایز را به حساب علت گذاشته‌اند. جواب این است که: اگرچه در هر دو برهان «إتی» و «لمی» ما به نتیجه می‌رسیم ولی آنچه در اینجا به نظر مشهور روشن بوده، معلول - یعنی وحدت غرض - بوده است، به عبارت دیگر: اگرچه علت، مقدّم بر معلول است ولی در جایی که از معلول به علت رسیده‌ایم، آنچه برای ما روشن است و می‌خواهیم خصم را با آن قانع کنیم،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۵

معلول می‌باشد. پس چرا مشهور در باب تمایز علوم سراغ علت (یعنی موضوع) رفته و معلول (یعنی غرض) را مطرح نمی‌کنند؟ در حالی که لازمه بیان خودشان این بود که تمایز علوم را به تمایز اغراض نسبت دهند نه تمایز موضوعات. احتمال دوم در کلام مشهور: از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که ایشان مراد از «تمایز موضوعات» در کلام مشهور را «تمایز موضوعات مسائل» دانسته است نه تمایز موضوعات علوم. مرحوم آخوند فرموده است: «و قد انقدح بما ذکرنا أنّ تمایز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوین لا الموضوعات و لا المحمولات». [۳۸] عبارت «لا الموضوعات» در کلام ایشان برای نفی کلام مشهور است. اگر مرحوم آخوند در کلام خود عبارت «لا-الموضوعات» را به تنهایی ذکر می‌کرد می‌توانستیم بگوییم: منظور مشهور از موضوعات، موضوعات علوم است ولی با توجه به این که در کلام مرحوم آخوند، عبارت «و لا المحمولات» نیز اضافه شده است و روشن است که مراد از محمولات، چیزی غیر از محمولات مسائل نمی‌تواند باشد - چون در باب محمولات کسی نیامده قدر جامع درست کند و اسم آن را موضوع علم بگذارد - و وحدت سیاق اقتضا می‌کند که مراد از موضوعات در کلام مرحوم آخوند نیز «موضوعات مسائل» باشد، بنابراین از عبارت مرحوم آخوند استفاده می‌شود که ایشان مراد از «موضوعات» در کلام مشهور را «موضوعات مسائل» دانسته است نه «موضوعات علوم». زیرا ایشان با بیان خود، تمایز بین «موضوعات مسائل» را مردود دانسته است. در کلام مرحوم آخوند، قرینه دیگری نیز بر این معنا وجود دارد، زیرا ایشان در رابطه با تمایز موضوعات، اشکالی به مشهور وارد کرده که فقط با احتمال دوم در کلام مشهور سازگار است. [۳۹] مرحوم آخوند فرموده است: اگر تمایز علوم به تمایز موضوعات

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۶

باشد، لازم می‌آید هر بابی بلکه هر مسأله‌ای، علم مستقلی باشد. «الفاعل مرفوع» یک علم و «المفعول منصوب» علم دیگر و .... بدیهی است اشکال فوق در صورتی بر مشهور وارد است که مقصود از موضوع، موضوعات مسائل باشد نه موضوع علم، زیرا موضوعات مسائل، عناوین متعدد و متغایرنند و اگر مقصود از موضوع، موضوع علم باشد هیچ ارتباطی با مسائل نداشته و قبل از رسیدن به مسائل، بر اساس وحدت موضوع، مسأله تمایز علوم حلّ خواهد شد. این اشکال مرحوم آخوند دلیل بر این است که ایشان، کلام مشهور را بر اساس احتمال دوم معنا کرده است. مرحوم آخوند، تصوّر کرده که مشهور، وقتی تمایز علوم را به تمایز موضوعات می‌داند، مرادشان «تمایز موضوعات مسائل» است و کاری به «موضوع علم» و «وحدت غرض» ندارند. ممکن است مشهور در پاسخ مرحوم آخوند بگویند: ما که می‌گوییم: «تمایز علوم به تمایز موضوعات است»، منظورمان از موضوع، همان «موضوع واحد علم» است، و لازمه تمایز به موضوع این نیست که هر بابی یا هر مسأله‌ای علم مستقلی باشد. بلی، اشکال مرحوم آخوند به کسی که تمایز علوم را به تمایز محمولات بداند وارد است، زیرا کسی نیامده «قدر جامع بین محمولات مسائل» را مطرح کرده و آن را «موضوع علم» بنامد. محمولات مسائل، متعدد و متغایرنند. اگر کسی محور تمایز را فقط محمولات بداند و کاری به موضوع و غرض نداشته باشد، جای این حرف هست که مرحوم آخوند بفرماید: «بین مرفوعیت و منصوبیت و مجروریت، ارتباطی وجود ندارد به همین جهت نمی‌توان بین آنها قدر جامعی در نظر گرفت». البته ما معتقدیم بین مرفوعیت و منصوبیت و مجروریت - با قطع نظر از موضوع و غرض - سنخیت وجود دارد. ولی آنچه به حسب ظاهر در کلام مرحوم آخوند مورد نفی قرار گرفته است، نفس

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۷

محمولات مسائل است نه قدر جامع بین محمولات، زیرا اگر تمایز علوم به تمایز جامع بین محمولات باشد، لازم نمی‌آید که هر بابی یا هر مسأله‌ای علم مستقلی باشد. البته ظاهراً کسی قائل به این قول نشده است که تمایز علوم به تمایز نفس محمولات مسائل است و مرحوم آخوند چون تمایز به موضوعات را در کلام خود نفی کرده، تمایز به محمولات را نیز - به عنوان یک احتمال - مطرح کرده و آن را نفی کرده است. در نتیجه، کلام مشهور در رابطه با تمایز علوم، قابل قبول نیست. البته مرحوم آیت‌الله بروجردی کلام مشهور را به گونه دیگری معنا کرده که خیلی بعیدتر از معنایی است که مرحوم آخوند ذکر کرده است، که در بحث‌های آینده مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

## ۲- نظریه مرحوم آخوند

### اشاره

مرحوم آخوند اگرچه در اصل مسأله موضوع علم، با مشهور موافقت کرده و همان راهی را طی کرده که مشهور برای نیاز هر علم به موضوع و وحدت موضوع پیمودند، ولی در مسأله تمایز علوم، با مشهور مخالفت کرده و تمایز علوم را به تمایز اغراض می‌داند. البته گفته شده است: اولین کسی که تمایز علوم را به تمایز اغراض دانسته مرحوم میر سید شریف جرجانی بوده و جماعتی - از جمله مرحوم آخوند - از ایشان تبعیت کرده‌اند. راهی که مرحوم آخوند برای اثبات مدّعی خود ذکر کرده است از صدر و ذیل کلامشان به خوبی استفاده می‌شود. ایشان در ذیل کلام خود، کلام مشهور را نفی کرده و فرمود: «و قد انقذح بما ذکرنا أنّ تمایز العلوم إنّما هو باختلاف الاغراض الداعیه إلى التدوین لا الموضوعات و لا المحمولات و إلاّ کان کلّ باب بل کلّ مسأله من کلّ علم علماً علی



حده».[۴۰]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۸

و در صدر کلام خود فرمود: «و المسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض الذي لأجله دون هذا العلم».[۴۱] مرحوم آخوند در این عبارت خود می‌خواهد بفرماید که نفس علم - نه تعریف علم یا موضوع آن - عبارت از یک سلسله مسائل متعدّد و پراکنده است. ولی این مسائل در جامع واحدی با یکدیگر مشترکند، و آن جامع واحد عبارت از این است که همه این مسائل در غرضی که علم به جهت آن تدوین شده، دخالت دارند. مسائل علم نحو، فراوان و متعدّد است ولی در عین حال یک قدر جامع در بین آنها وجود دارد و آن این است که همه این مسائل در غرض تدوین علم نحو - یعنی صون اللسان عن الخطأ فی المقال - دخالت دارند. اگرچه مرحوم آخوند، عبارت فوق را برای بیان معنای علم مطرح کرده، ولی از این بیان استفاده می‌شود که تمایز علوم به تمایز اغراض است، زیرا وقتی جامع مشترک بین مسائل علم، دخالت داشتن مسائل در غرض تدوین علم باشد، آنچه که می‌تواند تمام مسائل علم را زیر پوشش خود قرار بدهد و به عنوان قدر جامع مطرح باشد، فقط مسئله غرض خواهد بود. از خارج هم نزد اینان تقریباً مسلّم است که هر علمی غرض واحدی دارد و تنها چیزی که می‌تواند مسائل علم را جمع کند، دخالت داشتن این مسائل، در غرض واحد است. در نتیجه تمایز علوم به تمایز اغراض خواهد بود. به عبارت دیگر: مرحوم آخوند در کلام خود فرمود: «قد انقدح بما ذكرنا أنّ تمایز العلوم بتمایز الأغراض الداعية إلى التدوين...» در حالی که در کلام ایشان دلیل این امر به خوبی تبیین نشده که چرا تمایز علوم به تمایز اغراض است؟ پس از کجای کلام ایشان این مطلب استفاده می‌شود؟ روشن است که مرحوم آخوند نمی‌خواهد بفرماید: چون کلام مشهور، به نظر ما نادرست است، پس ما تمایز علوم را به تمایز اغراض می‌دانیم. بلکه ایشان علاوه بر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۹

نفی حرف مشهور در صدد اثبات ادعای خود نیز برآمده و فرموده است: علم، عبارت از مجموع مسائلی است که زیر پوشش غرض واحدی قرار گرفته‌اند. هر مسأله‌ای که تحت پوشش این غرض بود، از مسائل این علم به حساب می‌آید و هر مسأله‌ای که زیر پوشش این غرض نبود، از مسائل این علم به حساب نمی‌آید. بنابراین هرچه هست و نیست در رابطه با غرض است. و باتوجه به اینکه هر علمی دارای غرض واحدی است، پس آنچه می‌تواند تمام مسائل را تحت پوشش خود قرار دهد، فقط مسأله غرض خواهد بود، در نتیجه تمایز علوم به تمایز اغراض است. در کلام مرحوم آخوند دو نکته دیگر نیز مطرح شده است: ۱- مقصود از غرض واحد، عبارت از غرض تدوین است نه غرض تعلّم و متعلّم که متعلّم در مقام تعلّم تشخیص دهد کدام مسئله، مسأله فقهی و کدام یک، مسأله اصولی است. و به تعبیر دیگر: وقتی خواستند علم را تدوین کنند و مجموعه‌ای از مسائل را به صورت یک مرکب اعتباری مطرح کرده و مثلاً آن را «علم نحو» بنامند، آنچه سبب شد این علم و علوم دیگر را تدوین کنند، باعث تمایز علوم از یکدیگر گردید. ۲- تحقّق یافتن علم، به تدوین است. چون مرحوم آخوند علم را عبارت از مجموعه مسائل دانست و روشن است که قبل از تدوین، مجموعه مسائلی وجود ندارد که بتوان آن را علم نامید. بلکه این مرکب اعتباری (مجموعه مسائل) با تدوین تحقّق پیدا می‌کند، یعنی وقتی مسائل علم نحو، مدوّن شد، آن وقت می‌گویند: «هذا علم النحو». به همین جهت مرحوم آخوند غرض را، غرض تدوین می‌داند و می‌گوید:

«جامع مشترک بین مسائل علم، این است که همه آنها در غرض تدوین، دخالت دارند». و روشن است که قبل از تدوین، نه غرضی وجود دارد و نه مجموعه مسائل که ما بگوییم: این مجموعه مسائل، در تحقّق غرض تدوین دخالت دارند.

اشکالات کلام مرحوم آخوند

**اشکال اول:**

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۰

وقتی گفته می‌شود: غرض از علم نحو «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» است، باید ببینیم چه چیزی اقتضای «صون اللسان» را دارد؟ بدیهی است که نفس وجود مسائل در کتب نحو، موجب حصول «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» نیست. بلکه باید علاوه بر این، به مرحله تعلّم و یادگیری و مرحله مراعات و بکار بردن نیز برسد تا غرض حاصل شود. در نتیجه، غرض مترتب بر هر علمی، چند مرحله از خود علم (نفس مسائل) متأخر است. ابتدا باید علم نحو باشد و شخصی آن را فرا گرفته و در مرحله عمل، قواعد آن را مراعات نماید تا غرض علم نحو برای او حاصل شود. در حالی که در مسأله تمایز علوم، باید تمایز در ردیف خود مسائل یا قبل از آن تحقق پیدا کند. خود کتاب نحو- با قطع نظر از تعلّم و مراعات کردن- باید از کتاب فقه تمایز داشته باشد. خود مسائل نحو از مسائل فقه تمایز داشته باشد. ولی آن گونه که شما (مرحوم آخوند) مطرح کرده‌اید باید اغراض- که چند مرحله از خود علم و مسائل علم، متأخر است- در تمایز علوم- که مرحله آن در ردیف مسائل یا قبل از آن است- دخالت داشته باشد. پاسخ اشکال اول: در اشکال فوق بین علت غائی در مقام خارج با علت غائی در مقام ذهن، خلط شده است. درست است که انسان عملی را که برای هدفی انجام می‌دهد، وقوع خارجی علت غائی اش، از خود عمل متأخر است. مدرسه‌ای که برای اسکان طلاب ساخته می‌شود، اسکان خارجی طلاب، بعد از ساخته شدن مدرسه تحقق پیدا می‌کند، ولی وجود ذهنی علت غائی، قبل از ساختن مدرسه است. کسی که می‌خواهد مدرسه‌ای بسازد، ابتدا اسکان طلاب را- به عنوان یک غرض- در نظر می‌گیرد و سپس شروع به ساختن مدرسه می‌کند. خلاصه اینکه: علت غائی اگرچه از نظر وجود خارجی، از عمل تأخر دارند ولی از نظر وجود ذهنی بر عمل تقدّم دارند و حتی در ردیف عمل هم نیستند. با توجه به مطلب فوق می‌توان در مقام دفاع از مرحوم آخوند چنین گفت: مرحوم آخوند فرمود: «تمایز علوم، به تمایز اغراض داعی بر تدوین است». و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۱

روشن است که اغراض داعی بر تدوین، از نظر علت غائی محرک بر عمل، قبل از تدوین علم تحقق دارند. آن غرض را ایشان ملاک در تمایز علوم دانسته است. ولی مستشکل، علت غائی در مقام خارج- که متأخر از عمل است- را مطرح کرده است. در حالی که ما کاری به وجود خارجی غرض نداریم. بنابراین نفس تعبیر مرحوم آخوند، به عنوان جواب از اشکال فوق است.

**اشکال دوم بر کلام مرحوم آخوند:**

اغراض بسیاری از علوم، به عنوان غرض خارجی و عملی- یعنی غرض متأخر- است. مثلاً غرض علم فقه، مجرد آشنایی با مسائل آن نیست بلکه غرض، همان عمل خارجی است. وقتی انسان دانست فلان چیز واجب و فلان چیز حرام است به آن ترتیب اثر می‌دهد. ولی غرض بعضی از علوم، فقط آشنایی با مسائل آن علم است و اثر عملی بر آنها مترتب نمی‌شود. مثلاً علم فلسفه، علمی است که انسان را به حقایق و واقعیات، آشنا می‌کند، ولی اثر عملی خارجی بر آن مترتب نمی‌شود. علم جغرافیا و تاریخ نیز این گونه است که بر نفس این علوم، اثری عملی ترتیب پیدا نمی‌کند، بلکه این علوم فقط اثر علمی دارند. و ما اگر تمایز علوم را به تمایز اغراض بدانیم، باید بین این دو دسته غرض، فرق بگذاریم. یعنی فقط دسته اول است که می‌توان گفت تمایز آنها به تمایز اغراض است. این اشکال، از تفصیلی که آیت‌الله خویی «دام ظلّه» مطرح کرده است استفاده می‌شود. [۴۲] پاسخ اشکال دوم: به نظر نمی‌رسد که بین دو دسته فوق، تفاوتی وجود داشته باشد. چه فرقی بین آن غرضی که باعث بر تدوین علم نحو شده با غرضی که باعث بر تدوین



علم جغرافیا شده وجود دارد؟ در هر دو، غرضِ واقعی وجود دارد ولی واقعیت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۲

هر چیزی به حسب خود آن چیز می‌باشد. وقتی می‌گوییم: «زید عالم» - و زید، واقعاً هم عالم است - آیا علم، از یک واقعیت برخوردار نیست؟ چرا، ولی واقعیت علم به این است که در جای خودش و در ظرف خودش تحقق داشته باشد. مگر شما نمی‌گویید: یکی از اقسام وجود، وجود ذهنی است؟ آیا این وجود ذهنی واقعیت ندارد؟ چرا، ولی واقعیت وجود ذهنی، آن است که در ذهن تحقق پیدا کند. وجود ذهنی - مانند وجود خارجی - دارای واقعیت است ولی واقعیت اولی به تحقق در ذهن و واقعیت دومی به تحقق در خارج است. غرض علمی و غرض عملی نیز دارای واقعیت می‌باشند و این طور نیست که هر چیزی که خارجیت محسوس نداشت، واقعیت هم نداشته باشد. پس اگر تمایز علوم به تمایز اغراض شد، فرقی بین غرض علمی و غرض عملی نخواهد بود.

### نکته مهم

محور بودن تمایز اغراض در مسأله تمایز علوم، در صورتی صحیح است که دو مقدمه زیر ثابت شود: ۱- هر علمی دارای غرض واحدی باشد. و اگر کسی این مقدمه را نپذیرد، معنا ندارد که تمایز علوم را به تمایز اغراض بداند. ۲- قبل از مسأله غرض، جهت دیگری وجود نداشته باشد که بتواند ملاک تمایز علوم قرار گیرد. زیرا ممکن است کسی بگوید: «ما قبول داریم که هر علمی دارای غرض واحد است ولی قبل از مسأله غرض، جهت تمایزی بین علوم وجود دارد که با وجود آن، نوبت به غرض نمی‌رسد». در این دو جهت باید تأمل شود، خصوصاً در جهت دوم، زیرا جهت اول - نزد کسانی که هر علمی را دارای غرض واحد می‌دانند - کالمتسالم علیه است.

### ۳- نظریه امام خمینی «دام ظلّه»

امام خمینی «دام ظلّه» معتقد است: تمایز علوم به سنخیت ذاتی است که بین

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۳

مسائل و در ذات و جوهر مسائل وجود دارد و این سنخیت، مسائل هر علمی را از مسائل علم دیگر جدا می‌کند، مثلاً وقتی به مسائل علم نحو برخورد می‌کنیم، می‌بینیم بین مسئله «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» یک سنخیت ذاتی تحقق دارد و این سنخیت، چون در ذات مسائل وجود دارد، نیاز به تعلیل ندارد. همان گونه که اگر از ذاتیات چیزی سؤال شود و گفته شود: «لِمَ یكون الإنسان ناطقاً، لِمَ یكون الإنسان حیواناً؟» جواب داده می‌شود: «الذاتی لا- یعلل». این سنخیت ذاتی، چون در جوهر این مسائل وجود دارد، ارتباطی به موضوع ندارد، برای اینکه ما (امام خمینی) گفتیم: «این گونه نیست که همه علوم نیاز به موضوع داشته باشند، بلکه ممکن است علمی وجود داشته باشد که برای آن موضوعی نباشد». و از سوی دیگر، این سنخیت به غرض هم ارتباطی ندارد و حتی کسی که نداند علم نحو برای چه غرضی تدوین شده است، سنخیت بین «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» را درک می‌کند. در این صورت، چه مانعی دارد که تمایز علوم را به نفس تسامخ بین مسائل هر علم بدانیم و بگوییم: بین مسائل فقه، یک تسامخ ذاتی وجود دارد. مثلاً بین «الصلاة واجبه» و «المیتة محرمة» سنخیت جوهری وجود دارد ولی بین «الصلاة واجبه» با «الفاعل مرفوع» هیچ تشابه و سنخیتی وجود ندارد. این تسامخ ذاتی، با مطرح شدن بعضی از مسائل در دو علم نیز سازگار است. برای اینکه اگر مثلاً یک مسأله اصولی با مسائل اصولی دیگر سنخیت پیدا کرد، اثبات این سنخیت، نفی سنخیت با مسائل علم دیگر را نمی‌کند، مثل مسئله

«الأمر يدل على الوجوب» که هم مسأله لغوی است و همه مسأله اصولی. همان گونه که وقتی می‌گوییم:

«نسبت بعضی از موضوعات مسائل با موضوعات علم، عموم و خصوص من وجه است» معنایش این است که یک مسئله می‌تواند در دو علم مطرح شود. وقتی به لغت مراجعه کنید می‌بینید در آنجا آمده است: «هیئة افعال وضعت للدلالة على الوجوب» و همین مسئله در علم اصول هم مطرح است. البته چنین مواردی نادر است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۴

در نتیجه، تمایز علوم و همین‌طور جهت جامع بین مسائل هر علم - که از آن به وحدت علم تعبیر می‌کنیم - در رابطه با سنخیت ذاتی است، که بین مسائل هر علمی وجود دارد و بین آن مسائل و مسائل علم دیگر وجود ندارد. [۴۳] در اینجا ممکن است کسی بر امام خمینی «دام ظلّه» اشکال کرده بگوید: در هر علمی ما یک دسته «مسائل» داریم که مرکب از موضوعات و محمولات است و یک «غرض» داریم که مترتب بر مجموعه این مسائل است که از آن به «غرض علم» تعبیر می‌کنیم. بنابراین در هر علمی غیر از این سه عنوان «موضوع، محمول، غرض» چیز دیگری نداریم و شما که ادعا می‌کنید بین مسائل علم، سنخیت وجود دارد آیا این سنخیت در رابطه با چیست؟ اگر بفهمانید: «سنخیت در رابطه با موضوعات مسائل است»، یعنی مثلاً در دو مسئله «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» بین «الفاعل» و «المفعول» سنخیتی وجود دارد که هر دو کلمه‌اند، یعنی هر دوی آنها، لفظ مستعمل عربی می‌باشند و قدر جامع دارند. در این صورت، باید همانند مشهور، تمایز علوم را به تمایز موضوعات بدانید. و اگر بفهمانید: «سنخیت، در رابطه با محمولات مسائل است»، یعنی بین مرفوعیت و منصوبیت، سنخیتی وجود دارد، در این صورت باید تمایز علوم را به تمایز محمولات - خود محمولات یا قدر جامع بین آنها - بدانید. و اگر بفهمانید: «سنخیت، در رابطه با غرض است»، یعنی دو مسأله «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» در غرض علم نحو با یکدیگر مشترکند و هر دوی آنها «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» را تأمین می‌کنند. در این صورت باید - همانند مرحوم آخوند - تمایز علوم را به تمایز اغراض بدانید. و ما تصور نمی‌کنیم صورت چهارمی نیز وجود داشته باشد. ما از طرف استاد بزرگوار (حضرت امام خمینی «دام ظلّه») در پاسخ این اشکال

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۵

می‌گوییم: اولاً: در بحث‌های گذشته گفتیم: در رابطه با اینکه غرض هر علمی مترتب بر چیست؟ اقوالی وجود دارد: مشهور معتقد بودند: غرض، مترتب بر موضوع است، زیرا رتبه موضوع، مقدم بر رتبه محمول و رتبه نسبت است. ما به مشهور اشکال کردیم و گفتیم: غرض، مترتب بر مسئله است. و با توجه به این که هر مسأله‌ای متقوم به موضوع و محمول و نسبت است، آنچه در ترتب غرض علم نحو نقش دارد، مسأله «الفاعل مرفوع» است. این مجموعه به صورت جمله‌ای که سکوت بر آن صحیح است در «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» نقش دارد، نه اینکه موضوع تنها یا محمول تنها و یا موضوع و محمول بدون در نظر گرفتن نسبت، دخالت داشته باشد. به عبارت دیگر: در مسئله «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» نه بین «الفاعل» و «المفعول» به تنهایی تسنخ وجود دارد و نه بین «مرفوع» و «منصوب». و اگر این‌ها را از هم جدا کنیم، شاید مدعی تسنخ نباشیم. ما می‌گوییم:

بین مجموع این مسئله با مجموع مسأله دیگر، سنخیت وجود دارد و مسئله، متقوم به سه چیز است: موضوع، محمول و نسبت بین موضوع و محمول. ظاهراً مراد حضرت امام خمینی «دام ظلّه» همین معناست. و این وجه در حقیقت، فرض چهارم است و از سه صورت مذکور در کلام مستشکل خارج است. ثانیاً: برفرض که موضوع یا محمول یا غرض را به عنوان ملاک سنخیت مطرح کنیم باز هم می‌توانیم از اشکال پاسخ دهیم، به این بیان که: برهان بر دو قسم است: برهان اِنئی و برهان لَمئی. گاهی می‌خواهیم از راه غرض به سنخیت پی ببریم. در این صورت آنچه برای ما روشن است غرض می‌باشد و از همان غرض به وجود سنخیت پی می‌بریم. در این صورت باید پایه و اساس را روی غرض بنا کنیم. ولی اگر مسئله برعکس شد و از راه سنخیت بین مسائل، به غرض پی بردیم، در

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۶

این صورت آنچه در ابتدا نزد ما روشن است و به عنوان مقدمه برهان مطرح است، نفس تسانخ قضایا است. در نتیجه باید تمایز علوم را به سنخیت بین قضایا نسبت داد.

حال، علت سنخیت، هرچه باشد فرقی نمی‌کند. حتی اگر علت سنخیت، غرض باشد، زیرا در اینجا از راه غرض به سنخیت نرسیده‌ایم. شاهدش این است که اگر کسی حتی غرض علم نحو را نداند یا معتقد باشد که لازم نیست هر علمی غرضی داشته باشد، تسانخ بین قضایا را درک می‌کند. نکته: از کلام امام خمینی «دام ظلّه» استفاده می‌شود که غرض، تأخر از علم دارد و تمایز، باید در رتبه خود مسائل وجود داشته باشد و این همان کلام مرحوم آخوند است.

البته ما پاسخ این مطلب را در ضمن بررسی کلام مرحوم آخوند بیان کردیم و در اینجا نیز می‌گوییم: غرضی که متأخر از علم است، وجود خارجی غرض است، و وجود ذهنی آن - که عبارت از غرض داعی بر تدوین است - در مرحله قبل از علم تحقق دارد. ولی همین اغراض، با وجود این که رتبه آنها مقدم است، اگر ملاک در تسانخ باشند باز هم تمایز بین علوم به تسانخ است، زیرا آنچه برای ما روشن است و راه کشف غرض است همین سنخیت است. یعنی ابتدا که با مسائل علم برخورد می‌کنیم، ذهن ما به جانب غرض متوجه نمی‌شود بلکه با مشاهده مسائل، می‌بینیم بین آنها سنخیت وجود دارد.

هرچند این سنخیت در رابطه با غرض باشد. به نظر می‌رسد کلام حضرت امام خمینی «دام ظلّه» کلام خوبی است ولی باید با نظریات دیگر مقایسه شود تا ببینیم کدام یک ترجیح دارد.

#### ۴- نظریه آیت‌الله بروجردی رحمه الله

##### اشاره

استاد بزرگوار ما، مرحوم آیت‌الله بروجردی در این زمینه دو ادعا دارد: ادعای اول: تمایز علوم به تمایز جامع بین محمولات مسائل است. البته باید توجه داشت که آنچه ایشان مطرح کرده است با آنچه در کلام مرحوم آخوند مورد نفی قرار گرفت مغایرت دارد. چون ظاهر «لا بتمایز الموضوعات و لا المحمولات» - که در

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۷

کلام مرحوم آخوند مطرح شده - این بود که مرحوم آخوند تمایز به «نفس محمولات مسائل» را نفی می‌کند. شاهد این مطلب این است که مرحوم آخوند دنبال کلام خود فرمود: «و إلا کان کلّ باب بل کلّ مسألة علماً علی حده» روشن است که این تالی فاسد در صورتی است که مراد از «المحمولات» در عبارت مرحوم آخوند «نفس محمولات مسائل» باشد نه «جامع بین محمولات»، چون «جامع بین محمولات» یک چیز است و اگر تمایز علوم به تمایز «جامع بین محمولات» باشد لازم نمی‌آید که هر بابی یا هر مسأله‌ای علم مستقلی باشد. ادعای دوم: در مباحث قبلی گذشت که مشهور، تمایز علوم را به «تمایز موضوعات» می‌دانند. مرحوم آیت‌الله بروجردی معتقد است که مراد مشهور از «موضوعات» همین «جامع بین محمولات» است و در حقیقت، ایشان مبنای خود را به مشهور نیز نسبت داده است. دلیل مرحوم بروجردی بر ادعای اول: ایشان برای اثبات ادعای اول خود، دو مقدمه ذکر کرده است: مقدمه اول: با مراجعه به مسائل هر علمی، درمی‌یابیم که در مسائل هر علم، دو جهت ذاتی و دو حیثیت جوهری تحقق دارد که این دو جهت، ارتباطی به غرض علم و مدوّن آن و جهات دیگر ندارد، بلکه در رابطه با ذات مسائل است و حتی اگر کسی غرض علم را نداند یا معتقد باشد که ممکن است علمی فاقد غرض باشد، این دو جهت را درک می‌کند. جهت ذاتی اول: چیزی است که

مسائل علم را از مسائل علم دیگر جدا می‌کند. جهت ذاتی دوّم: چیزی است که هر مسأله‌ای از علم را از مسأله دیگر همان علم جدا می‌کند و به تعبیر دیگر: وجه امتیاز بین مسائل خود علم است و همین جهت، موجب تعدّد و تکثر مسائل علم گردیده است. مثال: وقتی انسان «کلّ فاعل مرفوع» و «کلّ مفعول منصوب» و «کلّ مضاف الیه مجرور» را کنار هم می‌گذارد، مشاهده می‌کند که این مسائل از مسائل «الصلاة واجبه» و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۸

«المیتة محرّمة» و «صلاة اللیل مستحبّة» تمایز ذاتی دارند. و از طرفی می‌بیند بین «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» نیز تمایزی ذاتی تحقّق دارد، اگرچه هر دو از مسائل یک علم می‌باشند. ایشان در ادامه کلام خود می‌فرماید: از بررسی مسائل در می‌یابیم که آنچه در مسائل نقش دارد موضوع و محمول است. و از نظر نسبت، فرقی بین مسائل وجود ندارد، برای این که: اولاً: نسبت یک معنای حرفی است، و ثانیاً: نسبت بین همه مسائل یکنواخت است. بنابراین، جهتی که موجب دو تمایز ذاتی فوق گردیده، یا موضوع است و یا محمول. ولی آیا کدام یک از این دو جهت مربوط به موضوع و کدام یک مربوط به محمول است؟ این در مقدّمه دوّم روشن می‌شود. مقدّمه دوّم: از بررسی علوم مدوّن در می‌یابیم که در بعضی از علوم، محمول تمام مسائل، واحد است و فقط از نظر موضوع بین آنها اختلاف وجود دارد. مثلاً در علم الهیات بالمعنی الأعم در فلسفه می‌گوییم: «اللّه تعالی موجود»، «الجوهر موجود»، «العرض موجود» و ...، تمام مسائل این علم، در محمول مشترکند ولی در موضوع با هم فرق دارند. و در بعضی از علوم دیگر، هر چند محمول در همه مسائل یک چیز نیست ولی مشاهده می‌کنیم در این علوم ابوابی مطرح است و در هر بابی مسائلی وجود دارد که مسائل آن باب، در محمول مشترکند، مثلاً محمول همه مسائل در «باب مرفوعات» - در علم نحو - «مرفوع» است. با توجه به مطلب فوق، پاسخ سؤالی که در مقدّمه اول مطرح گردید روشن می‌شود. زیرا اگر در علمی، محمول در همه مسائل یکسان باشد، محمول نمی‌تواند به عنوان وجه تمایز خود مسائل باشد. وقتی در الهیات به معنای اعم می‌گویید: «اللّه تعالی موجود» یک مسئله است و «الجسم موجود» مسئله دیگر و «العرض موجود» مسئله سوم است، این سه مسئله در محمول مشترکند و وجه تمایز بین خود این مسائل

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۹

نمی‌تواند محمول باشد زیرا در این صورت، تکثر و تعدّد مسائل معنا ندارد. در نتیجه، آنچه موجب تمایز مسائل هر علم می‌شود، موضوعات مسائل آن علم است. موضوع در مسأله «اللّه موجود» و «الجسم موجود» با یکدیگر فرق دارد و همین امر سبب تمایز بین این دو مسئله گردیده است. پس وقتی تمایز بین مسائل هر علم در رابطه با موضوعات باشد، قهراً تمایز بین مسائل یک علم و مسائل علم دیگر در رابطه با جامع محمولات خواهد بود. مثلاً آنچه علم نحو را از فقه جدا می‌کند این است که جامع محمولات مسائل علم نحو عبارت از «تعینات اعرابیه» است. و جامع محمولات مسائل علم فقه «تعینات حکم» است. خواه حکم تکلیفی باشد که در ضمن وجوب یا حرمت یا ... تعین پیدا می‌کند و یا حکم وضعی باشد که در ضمن سببیت یا ملکیت و ...

تعین پیدا می‌کند. نتیجه: از انضمام مقدّمه دوّم به مقدّمه اول ثابت شد که تمایز بین علوم، به تمایز جامع بین محمولات مسائل است. دلیل مرحوم بروجردی بر ادّعای دوّم: ادّعای دوّم مرحوم بروجردی این بود که مشهور که می‌گویند: «تمایز علوم به تمایز موضوعات است» مقصودشان از موضوعات، همان «جامع بین محمولات» است. ایشان برای اثبات این ادّعا سه مقدّمه ذکر کرده است: مقدّمه اول: مشهور که در تعریف موضوع علم فرموده‌اند: «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» مرادشان از «عرض»، «عرض منطقی» است نه «عرض فلسفی». توضیح: «عرض» در اصطلاح منطق عبارت از چیزی است که خارج از ماهیت معروض است و هیچ‌گونه نقشی در ماهیت معروض ندارد ولی در خارج، با معروض اتحاد وجودی پیدا می‌کند، مثل تعجب که هیچ دخالتی در ماهیت انسان - به عنوان جنس یا فصل - ندارد ولی در خارج، عارض انسان می‌شود و با آن اتحاد وجودی پیدا

می‌کند. در نتیجه، عرض در منطق، مقابل ماهیت، مقابل ذات و ذاتیات، مقابل جنس و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۰

نوع و فصل است. امّا عرض در فلسفه در مقابل جوهر است. جوهر: ماهیتی است که در وجود خارجی، نیاز به موضوع ندارد. عرض: ماهیتی است که در وجود خارجی اش احتیاج به موضوع و معروض دارد.

بنابراین، عرض در اصطلاح فلسفه با عرض در اصطلاح منطق، تفاوت دارد. گاهی ممکن است چیزی از نظر منطقی، عرض باشد ولی از نظر فلسفه، جوهر باشد. مثلاً ناطق در رابطه با انسان، فصل مساوی و جزء ماهیت است ولی در رابطه با حیوان، خارج از ماهیت است. پس ناطق در رابطه با ماهیت حیوان، عرض منطقی است در حالی که در رابطه با فلسفه، جوهر است. برای اینکه اگر ناطق بخواهد در خارج تحقق پیدا کند، دیگر نیاز به معروض ندارد. انسان خودش در خارج، وجود پیدا می‌کند، ناطق خودش در خارج، وجود پیدا می‌کند. در عرض منطقی، جنبه نسبییت وجود دارد، ولی در عرض فلسفی این جنبه مطرح نیست بلکه عرض فلسفی، یک واقعیت مطلق است. «ناطق» نسبت به انسان، «ذاتی» است ولی نسبت به حیوان، «عرض منطقی» است. پس «ناطق» یک عرض نسبی است. ولی در عرض فلسفی با نسبییت برخورد نمی‌کنید. چیزی که در فلسفه عرض باشد همه جا عرض است و به حسب اوصاف و احوال و خصوصیات هیچ فرقی در آن به وجود نمی‌آید. مقدمه دوم: حال که معلوم گردید مراد از «عرض» در کلام مشهور «عرض منطقی» است، باید ببینیم در مسائل هر علم، کدام یک از موضوع و محمول به عنوان «عرض» و کدام یک به عنوان «معروض» می‌باشند؟ می‌فرماید: هم محمول، صلاحیت دارد که به عنوان عرض برای موضوع قرار گیرد و هم موضوع، صلاحیت دارد به عنوان عرض برای محمول واقع شود. برای اینکه تعریف «عرض منطقی» بر هر دوی آنها صادق است. «عرض منطقی» یعنی چیزی که از ذات و ذاتیات بیرون است. در قضیه «الجسم موجود» همان گونه که «موجود» از ذات و ذاتیات «الجسم» خارج است «الجسم» نیز از ذات و ذاتیات «موجود» خارج است. اگر به جای «الجسم موجود» گفته می‌شد: «الموجود جسم» جسمیت به عنوان یک

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۱

«عرض منطقی» به حساب می‌آید، زیرا «جسمیت» چیزی نیست که در ذات «موجودیت» نهفته باشد، برای این که ما موجوداتی داریم که اصلاً جسم نیستند، مثل موجودات مجرد و در رأس همه آنان خداوند متعال می‌باشد، که موجود است ولی جسم نیست. در علم نحو نیز همان گونه که «مرفوعیت»، خارج از ماهیت «فاعل» است، «فاعلیت» نیز خارج از ماهیت «مرفوع» است زیرا مرفوعات زیادی داریم که فاعل نیستند. مقدمه سوم: ضابطه و ملاک در تشکیل مسئله این است که «اخص» را به عنوان «موضوع» و «اعم» را به عنوان «محمول» قرار می‌دهند. مثلاً با توجه به این که فاعل، اخص از مرفوعیت است می‌گویند: «الفاعل مرفوع». به بیان دیگر: آنچه برای مخاطب، معلوم و مشخص است، به عنوان موضوع، و آنچه برای او نامعلوم است، به عنوان محمول قرار می‌گیرد. مثلاً وقتی «زید» برای مخاطب معلوم باشد و «آمدن او از سفر» معلوم نباشد می‌گوییم: «زید جاء من السفر» و اگر مخاطب بداند شخصی از سفر آمده ولی نداند که آن شخص زید است می‌گوییم: «الذی جاء من السفر زید». مرحوم بروجردی با این سه مقدمه می‌خواهد اثبات کند که مراد از «موضوعات»، در عبارت مشهور که می‌گویند: «تمایز علوم به تمایز موضوعات است» همان «جامع بین محمولات» می‌باشد. ولی با توجه به استبعادی که این ادعا دارد، مطلب زیر را به عنوان تأیید مدّعی خود بیان می‌فرماید: در فلسفه مشاهده می‌کنیم موضوعات مسائل، مختلف است ولی محمول در همه مسائل، عنوان «موجود» می‌باشد، در عین حال، فلاسفه می‌گویند: موضوع علم فلسفه، وجود است از اینجا معلوم می‌شود که مراد از «موضوع علم»، همان «جامع بین محمولات» است. و اگر مقصود از موضوع علم، جامع بین موضوعات مسائل باشد، نباید «وجود» را به عنوان «موضوع علم فلسفه» مطرح کنند. زیرا وجود، جامع بین موضوعات مسائل نیست بلکه با توجه به اینکه محمولات همه مسائل، عبارت از

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۲

«موجود» است، «وجود» به عنوان جامع بین محمولات مسائل است. در نتیجه، جامع بین محمولات، همان موضوع علم است، بنابراین هم می‌توانیم بگوییم: تمایز علوم، به تمایز جامع بین محمولات است و هم می‌توانیم بگوییم: تمایز علوم، به تمایز موضوعات است. [۴۴]

### اشکالات کلام مرحوم بروجردی:

در کلام ایشان دو دسته اشکال وجود دارد: اشکال به بعضی از مقدمات و اشکال به نتیجه‌ای که می‌گیرد و تمایز علوم را به تمایز بین جامع محمولات می‌داند. اشکال اول: مرحوم بروجردی برای اثبات ادعای اول خود دو مقدمه ذکر کرده است، در مقدمه اول آن فرمود: وقتی مسائل هر علم را ملاحظه می‌کنیم، دو جهت و حیثیت ذاتی در آن مشاهده می‌کنیم: یکی مغایرت مسائل این علم با علم دیگر، و دیگری مغایرت هر یک از مسائل این علم با مسائل دیگر همین علم، در عین این که بین مسائل هر علمی سنخیت و مشابهت، تحقق دارد. «الفاعل مرفوع» یک مغایرت ذاتی با «الصلاة واجبه» دارد و یک مغایرت ذاتی با «المفعول منصوب» دارد. در عین این که با «المفعول منصوب» سنخیت و تشابه دارد. این دو جهت، از ذات مسائل بیرون نیست و اموری چون غرض و مدوّن و سایر جهاتی که خارج از محدوده مسائل است، در این معنا نقشی ندارند. این قسمت از کلام مرحوم بروجردی مورد قبول است. ایشان دنباله مطالب فوق می‌فرماید: مسائل، عبارت از موضوعات و محمولات است، پس وجه تمایز را باید در موضوعات و محمولات پیدا کرد و در این جهت، به نسبت‌ها نباید اعتنایی کرد برای اینکه اولاً: نسبت‌ها معانی حرفی می‌باشند و استقلال ندارند، ثانیاً: نسبت‌ها در مسائل مشترکند و از نظر نسبت، امتیازی تحقق

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۳

ندارد. این قسمت از کلام مرحوم بروجردی قابل قبول نیست زیرا اگرچه موضوع و محمول به عنوان قوام مسئله می‌باشند ولی آنچه در اصل تشکیل مسئله دخالت دارد، ایجاد رابطه بین موضوع و محمول است. انسان به وجود زید و وجود قائم آگاه است و متکلم با گفتن «زید قائم» بین این دو ارتباط برقرار می‌کند و آنچه برای مخاطب، مجهول بوده است به او می‌فهماند. و به تعبیر مرحوم آخوند، آنچه متکلم در مقام افاده آن است، بیان هویت بین زید و قائم است. بنابراین، آنچه در مسائل، دخالت اصلی دارد و قوام مهم مسئله را تشکیل می‌دهد، نسبت بین موضوع و محمول است. چرا مسأله «الفاعل مرفوع» را تشکیل داده‌اند؟ آیا ما جهل به فاعل داشتیم؟ آیا جهل داشتیم که مرفوعی در علم نحو وجود دارد؟ خیر.

بلکه آنچه برای ما مجهول بوده ارتباط بین مرفوعیت و فاعلیت است، که در مسأله «الفاعل مرفوع» در صدد بیان آن می‌باشند. ما- إن شاء الله- در مباحث پیرامون معانی حرفی، خواهیم گفت که نوع افاده‌ها و تفهیم و تفهّم‌ها بر محور معانی حرفی دور می‌زند، اصلاً متکلم می‌خواهد معانی حرفی را تفهیم کند، می‌گوید: «من دیشب، ساعت هشت، از سفر آمدم». همه این اضافه‌ها معانی حرفی است و همه آنها مقصود به تفهیم می‌باشند. اما آنچه ایشان فرمود که «این نسبت در همه مسائل وجود دارد» مورد قبول نیست. کجا نسبت «الفاعل مرفوع» در «المفعول منصوب» وجود دارد؟ مگر هر مبتدا و خبری یک مفاد دارند؟ نسبت در هر مسئله، متغایر با نسبت در مسئله دیگر است، نسبت در هر مسئله، تشکیل‌دهنده جهت اصلی آن مسئله است و این متغایر با نسبت در مسئله دیگر است، هر چند هر دو مبتدا و خبرند. همان گونه که موضوعات با هم تفاوت دارند، در حالی که همه آنها موضوعند، چطور به نسبت که می‌رسیم بگوییم:

نسبت‌ها با هم فرق ندارند برای اینکه همه مبتدا و خبرند؟ یکی «الفاعل مرفوع» و یکی «الله تعالی موجود» و هر دو مبتدا و خبرند.



چطور در موضوع و محمول، متغایرنند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۴

ولی در نسبت یکی می‌باشند؟ اساس تغایر بین این دو را همان نسبت تشکیل می‌دهد.

نسبت وجود به خداوند غیر از نسبت مرفوعیت به فاعل است. و اگر قرار باشد نسبت بین همه مبتدا و خبرها یکی باشد پس نباید بین «اللّه موجود» و «أنا قائم» فرقی باشد. اشکال دوم: مرحوم بروجردی در مقدمه دوم ادعای اول خود فرمود: تمایز بین مسائل هر علمی با یکدیگر، به تمایز موضوعات مسائل است، در نتیجه تمایز بین مسائل هر علم با مسائل علوم دیگر در رابطه با محمولات است. مثلاً در فلسفه مشاهده می‌کنیم که موضوعات مسائل، با یکدیگر تفاوت دارند ولی محمول در همه آنها یک چیز - یعنی «موجود» - است. یا در بعضی از علوم - مانند علم نحو - به ابوابی برخورد می‌کنیم که دارای مسائل متعددی می‌باشند ولی محمول آنها واحد است مثلاً در باب مرفوعات با مسائل «الفاعل مرفوع»، «المبتدأ مرفوع»، «النائب عن الفاعل مرفوع» و «الخبر مرفوع» برخورد می‌کنیم که خبر در همه آنها «مرفوع» است. بنابراین، ما نمی‌توانیم تمایز بین مسائل هر علم با یکدیگر را به محمولات نسبت دهیم بلکه ناچاریم این تمایز را به موضوعات مسائل نسبت دهیم و بگوییم: «اللّه تعالی موجود» متمایز از «الجسم موجود» است چون موضوع این‌ها با یکدیگر فرق دارند. ما می‌گوییم: فرمایش مرحوم بروجردی در همه علوم جریان ندارد و حتی بعضی از علوم برعکس فلسفه است یعنی موضوع در تمام مسائل یک چیز است، مثلاً در علم عرفان مشاهده می‌کنیم که موضوع علم و موضوع همه مسائل آن «اللّه تعالی» است. شما که تمایز بین مسائل هر علمی از مسائل دیگر آن علم را به موضوعات می‌دانید در مورد علم عرفان چگونه مسئله را حل می‌کنید؟ آیا تمایز بین «اللّه تعالی موجود» و «اللّه تعالی عالم» به تفاوت موضوع است؟ اشکال سوم: مرحوم بروجردی در ادعای دوم خود فرمود: مراد مشهور از موضوع علم، همان جامع بین محمولات است و علم فلسفه را نیز به عنوان مؤید ذکر کرد که موضوع علم، «وجود» است و این «وجود» جامع بین محمولات مسائل است. اولاً: آیا مشهور در رابطه با این سؤال که «موضوع علم نحو چیست؟» چه جوابی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۵

خواهند داد؟ بدون شک خواهند گفت: موضوع علم نحو «کلمه و کلام» است. حال بینیم آیا «کلمه و کلام» جامع بین مرفوعات و منصوبات و مجرورات است، یا جامع بین فاعل و مفعول و مضاف الیه است؟ تردیدی نیست که آنچه جامع بین مرفوع و منصوب و مجرور است «کیفیت آخر کلمه» است و آنچه جامع بین فاعل و مفعول و مضاف الیه است «کلمه و کلام» می‌باشد. ثانیاً: آنچه مرحوم بروجردی به عنوان مؤید ذکر کرد باید بیشتر مورد تأمل قرار گیرد. ایشان فرمود: ما می‌بینیم از طرفی موضوع علم فلسفه را «وجود» قرار داده‌اند و از طرفی محمول در همه مسائل آن «موجود» می‌باشد، از اینجا کشف می‌کنیم که آنچه به عنوان موضوع علم قرار می‌دهند، همان جامع بین محمولات مسائل است، زیرا موضوعات مسائل، عبارت از جسم و عرض و جوهر و ... است. در ارتباط با این کلام مرحوم بروجردی می‌گوییم: در مورد أصالة الوجود و أصالة الماهیه دو قول داریم: عده‌ای قائل به أصالة الوجود و عده‌ای قائل به أصالة الماهیه می‌باشند. مرحوم حاجی سبزواری به هر دو قول اشاره کرده، می‌فرماید:

إنَّ الوجود عندنا أصلیل دلیل من خالفنا علیل [۴۵]

حال این سؤال مطرح است که اگر موضوع فلسفه را «وجود» بدانیم آیا کسی که قائل به أصالة الماهیه است خارج از دایره فلسفه بحث می‌کند؟ کسی که قائل به أصالة الماهیه است، وجود را امری اعتباری می‌داند چگونه می‌توانید به او بگویید: موضوع علم فلسفه «وجود» است؟ قائل به أصالة الماهیه چگونه می‌تواند بپذیرد علمی که از حقایق اشیاء بحث می‌کند، موضوعش امری اعتباری باشد؟

برای حل اشکال فوق دو راه وجود دارد: راه اول: همان حرفی که مرحوم بروجردی فرمود و بعضی از بزرگان فلاسفه نیز

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۶

قائل شدند، در فلسفه پیاده کنیم و بگوییم: مسائل فلسفی اگرچه در ظاهر به صورت «اللّه تعالی موجود» و «الجسم موجود» است ولی واقع مسئله برعکس است یعنی باید بگوییم: «الموجود- یعنی الواقع- هو اللّه»، «الموجود هو الجسم» و ... در نتیجه، موضوع علم فلسفه، جامع بین موضوعات مسائل است نه جامع بین محمولات. راه دوم: ممکن است راه بهتری را بیماییم و بگوییم: موضوع علم فلسفه، «وجود» نیست بلکه قائلین به أصالة الوجود چون واقعیت را منحصر به وجود دیدند، موضوع علم فلسفه را «وجود» قرار دادند. و موضوع علم فلسفه عبارت از «واقعیت» است. و موضوعات مسائل آن، مصادیق همین واقعیت می‌باشند. جسم، یک واقعیت است. عرض، یک واقعیت است. جوهر، یک واقعیت است. این واقعیت را قائلین به أصالة الوجود، در محدوده وجود می‌بینند و قائلین به أصالة الماهیه، در محدوده ماهیت می‌بینند. تذکر: اشکالات فوق، اشکالات نقضی و مقدماتی بر کلام مرحوم بروجردی بود.

ولی دو اشکال اساسی بر کلام ایشان وارد است که بنیاد کلام ایشان را متزلزل می‌کند. اشکال چهارم: هدف ما از بحث پیرامون «تمایز علوم» چیست؟ اگر این معنا مسلم باشد که مثلاً اصول، هزار مسئله مشخص و فقه هم هزار مسأله مشخص دارد تمایز بین این‌ها چیست؟ آیا با وجود این، باز هم باید از «تمایز علوم» بحث شود؟

وقتی ما در مسائل علوم تردیدی نداریم چه نیازی به بحث تمایز علوم داریم؟ به بیان دیگر: آیا بحث تمایز علوم بحثی است که فقط جنبه علمی دارد و هیچ اثر عملی بر آن مترتب نمی‌شود، یا اینکه اثر عملی بر آن مترتب است؟ ما تمایز علوم را برای این می‌خواهیم که اگر در مسأله‌ای شک داشتیم، بر اساس ملاک تمایز علوم مشخص کنیم که آیا آن مسئله جزء مسائل فقه است یا جزء مسائل اصول؟ مثلاً در باب استصحاب، اگر شک کردیم که آیا مسأله استصحاب از مسائل فقهیه است یا از مسائل اصولیه؟ با مراجعه به ملاک تمایز علوم، علاوه بر مشخص کردن جای بحث در رابطه با استصحاب، اگر اثر عملی نیز دارد بر آن مترتب کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۷

مثلاً اگر کسی گفت: در مسائل فقه، تقلید جریان دارد ولی در مسائل اصولی نمی‌توان تقلید کرد. در این صورت اگر استصحاب، مسأله فقهی باشد تقلید در آن جایز و اگر اصولی باشد تقلید در آن جایز نخواهد بود. پس از بیان مقدمه فوق باید ببینیم مرحوم آقای بروجردی که تمایز علوم را به تمایز «جامع بین محمولات» می‌داند آیا مقصودشان چه مقدار از محمولات است؟

ظاهر این است که مراد ایشان «جامع بین محمولات همه مسائل» است، یعنی محمولات همه مسائل علم را ملاحظه کرده و جامع بین آنها را پیدا می‌کنیم و آن جامع را به عنوان «وجه امتیاز این علم» معرفی می‌کنیم. حال به مرحوم بروجردی می‌گوییم: شما از طرفی تمایز علوم را به تمایز جامع بین محمولات همه مسائل می‌دانید و از طرفی تمایز علوم را برای استکشاف مسائل مشکوک می‌دانید- که علی‌القاعده باید چنین باشد-. ما فرض می‌کنیم در علم نحو هزار مسأله روشن و ده مسأله مشکوک داریم. برای اینکه بدانیم آیا این ده مسئله جزء مسائل علم نحو است یا جزء مسائل این علم نیست، باید ببینیم آیا جامع بین محمولات در این‌ها وجود دارد یا وجود ندارد؟ ما از مرحوم بروجردی سؤال می‌کنیم: شما جامع را از کجا بدست آوردید؟ آیا جامعی که مطرح می‌کنید جامع بین هزار مسئله است یا جامع بین هزار و ده مسئله؟ و به تعبیر دیگر: آیا این ده مسأله مشکوک، در تشکیل جامع، نقش داشته‌اند یا نه؟ اگر بفرمایید: نقش داشته‌اند، می‌گوییم: از کجا متوجه شدید این‌ها جزء علم نحوند تا در تشکیل جامع نقش داشته باشند؟ شما که در برابر این ده مسئله، شک دارید. پس باید قبلاً برای شما مشخص شده باشد که این مسائل جزء علم نحو است و شکی برای شما باقی نمی‌ماند که بخواهید آن را از راه جامع برطرف کنید. و اگر بفرمایید: جامع بین هزار مسئله در نظر گرفته شده و این ده مسئله در تشکیل جامع دخالتی نداشته‌اند، می‌گوییم: «ثبت العرش ثم انقش». شما اول ثابت کنید که هزار مسئله، تمام مسائل علم نحو



است بعد جامع بین این هزار مسئله را در نظر بگیرید. و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۸

اگر قبلاً این معنا برای شما ثابت شده، دیگر چه نیازی به تمایز دارید؟ تمایز برای استکشاف حال مسئله مشکوک است و شما شکی ندارید. بیان دیگر در رابطه با اشکال: شما می‌خواهید وضع این ده مسئله مشکوک را از راه جامع بین محمولات مسائل کشف کنید، پس در حقیقت، اول باید جامع بین محمولات روشن شود و معیار تمایز در اختیار ما قرار گیرد تا بتوانیم وضع این ده مسئله مشکوک را روشن کنیم. یعنی روشن شدن وضع این ده مسئله مشکوک، متوقف بر بدست آوردن جامع بین محمولات تمام مسائل علم نحو است. و از طرفی، بدست آوردن جامع بین تمام مسائل علم نحو متوقف بر روشن شدن وضع این ده مسئله مشکوک است، زیرا اگر این ده مسئله، جزء مسائل نحو باشد، باید جامع بین هزار و ده مسئله را در نظر بگیریم و اگر جزء مسائل نحو نباشد، باید جامع بین هزار مسئله را ملاحظه کنیم. و این چیزی شبیه دور است که در کلام ایشان پیدا می‌شود. وارد شدن اشکال فوق بر مشهور: همین اشکال بر مشهور نیز وارد است، زیرا مشهور، از طرفی می‌گویند: تمایز علوم به تمایز موضوعات است و مقصود آنان از موضوعات - بر اساس معنای معروفی که در رابطه با کلام مشهور بیان کردیم - عبارت از «موضوعات علوم» بود، و از طرفی می‌گویند: موضوع علم، جامع بین موضوعات مسائل علم است و نسبت بین آنها نسبت کلی و مصادیق و طبیعی و افراد است. همان گونه که مرحوم آخوند بیان کرد. در اینجا از مشهور سؤال می‌کنیم: این جامع بین موضوعات مسائل که شما درست کردید و اسم آن را «موضوع علم» گذاشتید، آیا چه مقدار از موضوعات مسائل علم را در نظر گرفتید؟ ناچارند بگویند: همه موضوعات مسائل را ملاحظه کردیم. می‌گوییم: شما تمایز را برای چه می‌خواهید؟ مگر نه این است که تمایز را برای استکشاف حال مسائل مشکوک لازم دارید؟ آیا برای تشکیل جامع بین موضوعات مسائل، این ده مسئله مشکوک را نیز ملاحظه کردید یا نه؟ آیا موضوعات این ده مسئله،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۹

در تشکیل جامعی که اسمش را موضوع علم گذاشتید دخالتی دارند یا نه؟ اگر بگویند: دخالت دارد، می‌گوییم: پس قبلاً برای شما معلوم شده که این ده مسئله، جزء مسائل علم نحو است. موضوعاتش هم در تشکیل جامع موضوعی دخالت داشته و موضوع علم، یک کلی طبیعی است که موضوعات این ده مسئله را نیز شامل می‌شود. و اگر چنین است شما چه نیازی به بحث تمایز علوم دارید؟ چه اثری بر این بحث مترتب می‌شود؟ و اگر بگویند: این ده مسئله، نقشی در تشکیل جامع موضوعی نداشته، می‌گوییم: از کجا می‌دانستید که این‌ها جزء مسائل علم نحو نیست که در تشکیل جامع آن حسابی باز نکردید؟ و اگر بگویند: تردید داریم که آیا این ده مسئله جزء مسائل نحو هست یا نیست؟ می‌گوییم: پس شما نمی‌توانید جامع روشنی را ارائه دهید و آن را به عنوان معیار و ضابطه تمایز مورد استفاده قرار دهید. به نظر می‌رسد که اشکال مذکور به مرحوم بروجردی و مشهور قابل دفع نیست.

### آیا اشکال فوق به مرحوم آخوند هم وارد است؟

اشکال فوق به مرحوم آخوند وارد نیست، زیرا مرحوم آخوند تمایز علوم را به تمایز اغراض می‌داند و در غرض، فرقی نمی‌کند که مسائل علم، ده مسئله باشد یا صد مسئله یا هزار مسئله. مثلاً غرض علم منطق این است که انسان را از خطای در فکر بازمی‌دارد، خواه منطق، هزار مسئله داشته باشد یا پنجاه مسئله. و خواه مسائل مشکوک، جزء منطق باشد یا نباشد. ولی در تشکیل جامع بین محمولات مسائل - که مرحوم بروجردی معتقد بود - و جامع بین موضوعات مسائل - که مشهور عقیده داشتند - وجود و عدم وجود، حتی نسبت

به یک مسئله هم دخالت دارد. دخول و خروج یک مسئله هم موجب تغییر عنوان جامع می‌شود. اشکال پنجم: آیا مراد مرحوم بروجردی و مشهور از جامع، کدام قسم از اقسام

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۰

جامع است؟ توضیح: جامع بر سه قسم است: صنفی، نوعی، جنسی. جامع صنفی: گروهی از افراد یک نوع که زیر پوشش یک جامع مضیقّی - غیر از جامع نوعی - قرار گرفته باشند، آن جهتی که این گروه را زیر پوشش خود جمع می‌کند «جامع صنفی» نامیده می‌شود. مثلاً عنوان «سفیدپوست» یک جامع صنفی است که گروهی از افراد انسان را زیر پوشش خود قرار می‌دهد و این عنوان، غیر از افراد این گروه را شامل نمی‌شود. جامع نوعی: گروهی از افراد یک جنس که زیر پوشش یک نوع قرار گرفته باشند، آن نوع که آنها را زیر پوشش خود گرفته، «جامع نوعی» نامیده می‌شود. مثلاً انسان‌های سفیدپوست علاوه بر جامع صنفی، دارای یک جامع نوعی نیز می‌باشند، آن جامع نوعی عبارت از «انسان» است که هم شامل صنف سفید پوست می‌شود و هم سایر اصناف را در بر می‌گیرد. جامع جنسی: گروهی از افراد که زیر پوشش یک جنس قرار گرفته باشند، آن جنس که آنها را زیر پوشش خود گرفته، «جامع جنسی» نامیده می‌شود. مثلاً عنوان «حیوان» یک جامع جنسی است که علاوه بر اینکه افراد و اصناف انسان را شامل می‌شود، سایر انواع حیوان را نیز شامل می‌شود. در اینجا از مرحوم بروجردی و مشهور سؤال می‌کنیم که مراد شما از جامع کدام یک از اقسام جامع است؟ ما شواهدی داریم که مراد مرحوم بروجردی و مشهور، جامع نوعی است: شاهد اول: مشهور که می‌گویند: «نسبت موضوع علم با موضوعات مسائل، نسبت طبیعی و افراد و کلی و مصادیق است»، معلوم می‌شود جامع نوعی را اراده کرده‌اند و موضوعات مسائل را به عنوان افراد این جامع و مصادیق آن فرض کرده‌اند و اگر جامع جنسی را اراده می‌کردند باید می‌گفتند: «موضوعات مسائل به عنوان انواع موضوع علم می‌باشند، یعنی هر کدام از آنها یک نوع است و جامع عبارت از جنس است».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۱

در حالی که چنین تعبیری نیآورده‌اند. و همین‌طور، جامع صنفی هم اراده نشده است، برای اینکه در صنف، کلمه طبیعی و افراد به کار برده نمی‌شود. طبیعی و افراد در مورد نوع و جنس و فصل به کار برده می‌شود. شاهد دوم: اگر جامع صنفی یا جنسی اراده شده باشد در مورد علم صرف و نحو با مشکل مواجه خواهیم شد. برای اینکه در علم نحو، هریک از عناوین «معربات» و «مبئیات» به عنوان یک صنف مطرح می‌باشند. و اگر جامع صنفی اراده شده باشد باید هریک از معربات و مبئیات به عنوان علم مستقلی مطرح باشند در حالی که هر دو صنف را در علم نحو - به عنوان علم واحد - مطرح کرده‌اند. و نیز ملاحظه می‌کنیم که موضوع علم نحو را «الکلمه و الکلام من حیث الإعراب و البناء» و موضوع علم صرف را «الکلمه و الکلام من حیث الصحه و الاعتلال» قرار داده‌اند. در حالی که اگر جامع جنسی اراده شده بود باید موضوع علم صرف و موضوع علم نحو «کلمه و کلام» باشد، چون جامع جنسی، کلمه و کلام است. ولی ما می‌بینیم «کلمه و کلام» را دو نوع کرده‌اند، یک نوع را به عنوان «اعراب و بناء» موضوع علم نحو قرار داده‌اند و یک نوع را به عنوان «صحت و اعتلال» موضوع علم صرف قرار داده‌اند. در نتیجه تردیدی نیست که مراد مشهور و مرحوم آیت‌الله بروجردی از جامع، همان جامع نوعی است که حدّ متوسط بین جامع صنفی و جامع جنسی می‌باشد. حال به مشهور و مرحوم آیت‌الله بروجردی می‌گوییم: فرض می‌کنیم علم نحو دارای صد مسئله مسلم و ده مسأله مشکوک است که نمی‌دانیم آیا جزء علم نحو است یا نه؟ و می‌خواهیم با مراجعه به معیار و ضابطه تمایز علوم، وضعیت این مسائل مشکوک را مشخص کنیم. حال می‌گوییم: معنای جامع نوعی این است که تمام افراد خودش را شامل می‌شود و غیر افراد خود را شامل نمی‌شود. شما که نمی‌دانید این ده مسأله مشکوک، جزء مسائل علم نحو است یا نه؟

چگونه جامع نوعی را بدست آوردید؟ جامع نوعی بین موضوعات مسائل، یعنی جامع بین همه موضوعات مسائل. آیا موضوع این ده مسئله، جزء موضوعات مسائل نحو

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۲

است یا نه؟ ممکن است جامعی که بین موضوعات آن صد مسئله پیدا کردید جامع صنفی باشد و این ده مسئله هم به عنوان یک صنف دیگر از مسائل نحو دارای جامع صنفی دیگری باشد. یعنی ممکن است ما در علم نحو دو صنف داشته باشیم، مثلاً «معربات» به عنوان یک صنف و «مبنیات» به عنوان صنف دیگر مطرح باشند. بنابراین جامعی که شما پیدا کرده‌اید نمی‌تواند برای استکشاف حال مسائل مشکوک مورد استفاده قرار گیرد. بیان اشکال به عبارت دیگر: معنای جامع نوعی این است که تمام مصادیق را شامل می‌شود، مثل کلمه انسان که تمام مصادیق خود را شامل می‌شود و فرقی بین مسلمان و کافر و صحیح و بیمار و غیره وجود ندارد. همه افراد، در این عنوان که جامع نوعی است واردند. حال از شما - که می‌خواهید جامع نوعی درست کنید - سؤال می‌کنیم: آیا مسائل مشکوک را داخل در این علم می‌دانید یا نه؟ اگر داخل باشند، معنایش این است که این مسائل مشکوک به عنوان صنف دیگری است و جامعی که بین آن صد مسئله پیدا کرده‌اید به عنوان جامع صنفی است، پس الآن که می‌خواهید از جامع بین این صد مسئله استفاده کنید، تا وقتی که وضعیت این ده مسئله معلوم نگردد نمی‌توانید بدست آورید که آیا این جامع، صنفی است یا نوعی؟ اگر مشخص شود که این‌ها جزء مسائل علم نحو است، ممکن است اینجا دو صنف وجود داشته باشد، یک صنف همان صد مسئله که جامع بین آنها را پیدا کرده‌اید و یک صنف هم این ده مسئله باشد. و اگر این ده مسئله خارج باشند، جامع بین صد مسئله به عنوان جامع نوعی خواهد بود. خلاصه اینکه تا وضعیت مسائل مشکوک مشخص نشود نمی‌توان جامعی که بین مسائل مشخص وجود دارد به عنوان جامع نوعی دانست. نکته قابل توجه: در جامع نوعی مشخص، کم و زیاد بودن افراد تفاوتی ندارد. مثلاً نوع انسان، مرکب از حیوان و ناطق است و انسان به عنوان یک «جامع نوعی»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۳

مطرح است خواه ده میلیون فرد داشته باشد یا هزار میلیون. ولی در مسأله مورد بحث ما این گونه نیست، زیرا ما جامع نوعی را بدست نیاوردیم. اگر یقین پیدا می‌کردیم مسائل علم نحو همین صد مسئله است می‌توانستیم بین این‌ها جامعی درست کنیم ولی فرض این است که ما هنوز نمی‌دانیم جامع چیست؟ چون فرض این است که مسائل مشکوک داریم و می‌خواهیم با ملاک تمایز، وضعیت آنها را روشن کنیم. اگر این مسائل مشکوک، جزء علم باشد ممکن است مسائل قطعی، یک صنف باشند و این مسائل - که فعلاً مشکوکند - نیز یک صنف باشند و بین هر دو صنف، یک جامع نوعی درست کنیم. ولی این مجرّد احتمال است، زیرا ممکن است این مسائل، جزء علم نباشد و همان جامعی که بین مسائل قطعی درست کردیم به عنوان جامع نوعی مطرح باشد. آن وقت اشکال می‌شود که شما نوعیت این جامع را از کجا بدست آوردید؟

## ۵- نظریه آیت‌الله خویی «دام ظلّه»

### اشاره

آیت‌الله خویی «دام ظلّه» پس از نقل کلام مشهور و کلام مرحوم آخوند می‌فرماید:

تحقیق این است که اطلاق هیچ کدام از این دو قول را نمی‌توان پذیرفت. بلکه مسأله تمایز علوم باید در دو مقام مورد بحث قرار گیرد: ۱- تمایز در مقام تعلیم و تعلم: یعنی استاد، ضابطه‌ای در اختیار محصل قرار دهد تا محصل با استناد به آن ضابطه، قدرت پیدا کند که مسائل علم مورد بحث را از مسائل سایر علوم جدا سازد. مثلاً محصل می‌خواهد علم نحو یاد بگیرد، استاد ضابطه‌ای در اختیار او قرار می‌دهد تا با استناد به آن ضابطه بفهمد که کدام مسئله مربوط به علم نحو است و کدام مسئله مربوط به علم نحو

نیست. ۲- تمایز در مقام تدوین: یعنی مدوّنِ اوّل که می‌خواهد یک سلسله مسائل را به عنوان مسائل این علم تدوین کند نیاز به معیار و ضابطه‌ای دارد تا بر اساس آن، مسائل این علم را از مسائل علوم دیگر جدا سازد، مثلاً اگر یک مدوّن می‌خواهد مسائل اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۴

علم صرف و علم نحو را جداگانه تدوین نماید بر اساس چه معیاری مسأله‌ای را جزء علم صرف و مسأله دیگر را جزء علم نحو بدانند؟ آیت‌الله خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: این دو مقام با یکدیگر تفاوت دارند. در مقام اوّل چون هدف این است که متعلّم بفهمد فلان مسئله، آیا مربوط به این علم است یا مربوط به علم دیگر است؟ تمایز در این مقام، راه‌های مختلفی دارد و ممکن است به هر یک از موضوع یا محمول یا غرض باشد و حتّی ممکن است استاد، فهرستی اجمالی از مسائل علم را در اختیار محصل قرار دهد و مثلاً بگوید هر مسأله‌ای که در این فهرست ذکر شده، مسأله‌ای نحوی است و هر مسأله‌ای که ذکر نشده، خارج از مسائل علم نحو است. دلیل این مطلب این است که حقیقت هر علمی، حقیقتی اعتباری است و وحدتی که حاکم بر مسائل علم است، وحدتی اعتباری است. یعنی مجموعه مسائلی که از آن به «علم نحو» تعبیر می‌کنیم، دارای ترکیبی اعتباری است. معنای مرکب اعتباری این است که یک سلسله مسائلی را کنار هم گذاشته و مجموعه این‌ها را به اعتبار اینکه در غرض واحدی دخالت دارند، به عنوان علم واحدی نامیده‌اند. [۴۶] و تمییز هر مرکب اعتباری از مرکب اعتباری دیگر ممکن است به یکی از امور مذکور باشد. ولی تمایز در مقام دوّم (مقام تدوین) به دو صورت است: صورت اوّل: علمی که در مقام تدوین آن برآمده‌اند دارای ثمره‌ای عملی و فایده‌ای خارجی است، مثل اکثر علوم متداول - مانند فقه، اصول، نحو، صرف و ... - تمایز

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۵

این گونه علوم به تمایز اغراض است، زیرا آنچه سبب می‌شود که مدوّن، عده‌ای از مسائل متباین را مثلاً به عنوان علم اصول مطرح کند و عده دیگری را به عنوان علم فقه مطرح کند، چیزی جز این نیست که مجموعه اوّل در غرض خاصی و مجموعه دوّم در غرض خاص دیگری اشتراک دارند. و اگر در اینجا، غرض را به عنوان ملاک تمایز علوم ندانیم بلکه تمایز علوم را به تمایز موضوع بدانیم همان اشکالی که مرحوم آخوند بر مشهور وارد کرد در اینجا نیز وارد می‌شود، یعنی لازم می‌آید که هر بایی بلکه هر مسأله‌ای علم مستقلی باشد. صورت دوّم: علمی که در مقام تدوین آن برآمده‌اند دارای ثمره‌ای عملی و فایده‌ای خارجی نیست، مثل علم فلسفه که هدفش احاطه علمی به حقایق اشیاء است ولی از نظر عملی ثمره‌ای بر آن مترتب نمی‌شود. آیت‌الله خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: در اینجا تمایز یا «بالذات» یا «بالموضوع» و یا «بالمحمول» است. سپس دو مثال می‌زند: مثال اوّل: اگر موضوع علمی، کره زمین باشد، در این علم از خصوصیات مختلفی که ممکن است در مورد کره زمین پیش بیاید، بحث می‌شود، مثل، کمیت، کیفیت، و ... مثال دوّم: اگر موضوع علمی، انسان باشد، در این علم از خصوصیات انسان - خصوصیات ظاهری و خصوصیات باطنی - بحث می‌شود. سپس می‌فرماید: در مثل این‌ها، تمایز یا «بالذات» است و یا «بالموضوع» و لا ثالث لهما. بلی در بعضی موارد نیز تمایز به «محمول» است، مثل اینکه علمی بحث کند از چیزهایی که حرکت برای آنها ثابت است خواه جوهر باشند یا عرض. [۴۷] به نظر می‌رسد در عبارت ایشان تهافت وجود دارد، زیرا در ابتدای بحث فرمود: در این گونه موارد تمایز یا بالذات است یا بالموضوع یا بالمحمول و بدون اینکه ضابطه‌ای مطرح کند به ذکر مثال پرداخت. و بعد از ذکر مثالها فرمود: در این‌ها تمایز یا بالذات است و یا بالموضوع و لا ثالث لهما. و سپس مثالی برای تمایز به محمول می‌زند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۶

**اشکالات کلام آیت‌الله خویی «دام ظلّه»**

اشکال اول: اگر ما تمایز در مقام تدوین را به اغراض بدانیم - همان‌طور که مرحوم آخوند تمایز در مقام تدوین را به تمایز اغراض دانست [۴۸]- در این صورت چه فرقی است بین غرضی که ثمره عملی بر آن مترتب است و غرضی که ثمره عملی ندارد؟ آیا اگر غرض علمی «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» باشد و غرض علم دیگری «معرفة الأشياء و العلم بحقایق الأشياء كما هی» باشد، تفاوتی بین این دو غرض وجود دارد؟ خصوصاً با توجه به اینکه گفتیم: «مراد مرحوم آخوند از غرض، همان وجود ذهنی غرض است که در مقام تدوین، عنوان باعثیت و محرکیت دارد و هنوز به مقام عمل نرسیده است». این مطلب را قبلاً نیز گفتیم که: «غرض از نظر وجود خارجی، متأخر از معلول است ولی از نظر وجود ذهنی، تقدّم بر معلول داشته و نسبت به معلول، جنبه باعثیت و محرکیت دارد». حال وقتی وجود ذهنی غرض، به عنوان محرک برای تدوین علم بود چه تفاوتی وجود دارد بین اینکه این وجود ذهنی غرض، در خارج - به عنوان یک ثمره عملی - تحقق عینی پیدا کند یا اینکه خارجیت آن به همان جهت نفسانیت باشد که عبارت از معرفت و علم است؟ به عبارت دیگر: در مقام تدوین که وجود ذهنی غرض مطرح است، فرقی نیست که غرض «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» باشد یا «معرفة الأشياء و العلم بحقائقها كما هی» باشد. و در مقام تدوین، فرقی بین این دو علم تحقق پیدا نکرده است و همین مقدار برای ایجاد تمایز در مقام تدوین کفایت می‌کند. پس چرا آیت‌الله

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۷

خویی «دام ظلّه» در مورد علمی که ثمره عملی دارد تمایز را به اغراض دانست و در مورد علمی که ثمره عملی ندارد تمایز به اغراض را نپذیرفت؟ [۴۹] اشکال دوم: ایشان در مورد قسم اول، اشکال مرحوم آخوند به مشهور را مطرح کرده و فرمود: اگر تمایز را به تمایز اغراض ندانیم لازم می‌آید که هر بابی بلکه هر مسأله‌ای علم مستقلی باشد. گفتیم: این اشکال مرحوم آخوند بر مشهور وارد نیست. زیرا مرحوم آخوند خیال کردند مشهور که تمایز علوم را به تمایز موضوعات می‌دانند، مرادشان تمایز هر یک از موضوعات مسائل است، در حالی که مشهور چنین حرفی نمی‌زنند، مشهور یک موضوع برای علم قائل می‌باشند و تمایز را به یک موضوع می‌دانند، اگر کسی تمایز را به این یک موضوع دانست، از کجا لازم می‌آید که هر بابی، بلکه هر مسأله‌ای علم مستقلی باشد؟ معلوم می‌شود که ایشان (آیت‌الله خویی) توجه نداشته است که مرحوم آخوند، کلام مشهور را درست معنا نکرده است و اگر معنای صحیح حرف مشهور در کار بود اشکال مرحوم آخوند بر مشهور وارد نمی‌شد. بنابراین، همان اشکالی که به مرحوم آخوند وارد بود به آیت‌الله خویی «دام ظلّه» نیز وارد است. و اگر تمایز علوم به تمایز اغراض نباشد تالی فاسدی که ذکر کردند پیش نمی‌آید. اشکال سوم: آیت‌الله خویی «دام ظلّه» در مورد علمی که غرض خارجی بر آنها مترتب نیست فرمود: تمایز یا «بالذات» است یا «بالموضوع» و یا «بالمحمول».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۸

گذشته از تهافتی که در کلام ایشان وجود داشت، ببینیم آیا مراد از تمایز «بالذات» چیست؟ اگر مراد ایشان از تمایز بالذات، همان تمایز به سنخیتی باشد که امام بزرگوار «دام ظلّه» بر آن تکیه داشتند، چرا در مورد مقام تعلیم و تعلّم، این را بکار نبردند؟ با اینکه سنخیت، مسأله روشنی است. نمی‌توان گفت: مراد ایشان از «بالذات» این است که بین چنین علمی حقیقتاً تمایز وجود دارد، زیرا آیت‌الله خویی «دام ظلّه» در بحث پیرامون غرض تعلیم و تعلّم، این معنا را نفی کرده و فرمود: وحدتی که میان مسائل علم وجود دارد وحدت اعتباری است و در وحدت اعتباری تمایز بالذات به معنای جنس و فصل تحقق پیدا نمی‌کند. اشکال چهارم: برفرض صرف نظر از اشکال قبلی می‌گوییم: آیت‌الله خویی «دام ظلّه» دو مثال ذکر کرده و فرمود: تمایز یا «بالذات» است و یا «بالموضوع».

سپس مثال دیگری ذکر کرده و فرمود: تمایز «بالمحمول» است. ما سؤال می‌کنیم:

ضابطه تمایز چیست؟ با مثال که نمی‌توان کار را درست کرد. آنجا که تمایز «بالذات» یا «بالموضوع» است روی چه ضابطه‌ای است؟ و آنجا که تمایز «بالمحمول» است روی چه ضابطه‌ای است؟ در قسم اول که می‌گویید: تمایز یا «بالذات» و یا «بالموضوع» است آیا

مرادتان این است که در اینجا دو جهت تمایز وجود دارد که وقتی این علم را با علوم دیگر - که غرض خارجی ندارند - ملاحظه می‌کنیم دو جهت تمایز وجود دارد؟ یا مقصود شما این است که اگر این علم را با علم دیگر مقایسه کنیم تمایزش «بالذات» است و اگر با علم سوّم - که مشابه است - مقایسه کنیم، تمایزش «بالمحمول» است؟ ملاک چیست؟ چطور شد که یک علم در مقایسه با علم دوّم، تمایزش «بالذات» باشد و همان علم در مقایسه با علم سوّم تمایزش «بالمحمول» باشد؟ در کلام ایشان هیچ اشاره‌ای به این مطلب نشده است. و مطرح کردن تمایز به این صورت - بدون بیان ضابطه - به عدم تمایز برگشت می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۹

ما می‌خواهیم ضابطه در دستمان باشد. مدوّن می‌خواهد ضابطه در اختیار داشته باشد، یک سری مسائل را در مقام تدوین در کتابش بنویسد و یک سری مسائل را حذف کند. بنابراین، با توجه به اشکالاتی که به کلام آیت‌الله خوبی «دام ظلّه» وارد است، نمی‌توان کلام ایشان را در رابطه با تمایز علوم پذیرفت. تذکر: اشکالاتی نیز در رابطه با مسئله تعلیم و تعلّم مطرح است که چون مورد بحث ما نیست از آنها صرف نظر کردیم.

## ۶- نظریه جدید در مورد تمایز علوم

### اشاره

در باب تمایز علوم، نظریه جدیدی ارائه شده که تمایز علوم را به تمایز «روش‌ها» و «شیوه‌ها» و «اسلوب‌ها» و به تعبیر آنان «متدها» ی بحث قرار دهیم و بگوییم: تغییر روش و اسلوب، موجب تعدّد علم و تمایز علوم می‌شود، اگرچه موضوع علوم، واحد باشد. یعنی اگرچه علوم متعددی در رابطه با یک موضوع بحث کنند ولی چون روش و اسلوب بحث در آنها تفاوت دارد، همین امر سبب تمایز علوم بشود. مثلاً در مسأله «انسان‌شناسی» اگر از روش تعقل و برهان و استدلال استفاده کنیم، این را «انسان‌شناسی فلسفی» یا «علم النفس» می‌نامند و اگر بخواهیم انسان را از طریق آیات و روایات مورد بحث قرار دهیم می‌توانیم آن را به عنوان علم دیگری به حساب آورده و مثلاً آن را «انسان‌شناسی دینی» بنامیم. و اگر بخواهیم انسان را از راه تجربه و آثار و بقایای انسان‌های اولیه مورد بررسی قرار دهیم می‌توانیم آن را علم سوّمی به حساب آورده و آن را «انسان‌شناسی جسمانی یا زیستی» بنامیم. بنابراین ما سه علم داریم که موضوع آنها «انسان» است ولی چون روش بحث در هر کدام با دیگری فرق دارد همین تفاوت روش‌ها سبب تمایز علوم گردیده است. مسئله «خداشناسی» نیز به همین شکل است، زیرا گاهی از راه برهان علت و معلول و امثال آن - که در فلسفه مطرح است - تحقیق پیدا می‌کند که می‌توان آن را

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۳۰

«خداشناسی فلسفی» نامید. و گاهی از راه کشف و شهود و امثال آن - که در عرفان مطرح است - تحقیق پیدا می‌کند، که می‌توان آن را «خداشناسی عرفانی» نامید.

در حالی که موضوع هر دو، «خداشناسی» است. [۵۰]

## بررسی نظریه جدید در تمایز علوم

ابتدا باید ببینیم آیا این نظریه می‌خواهد در باب تمایز علوم به ارائه یک ضابطه کلی نسبت به همه علوم پردازد یا اینکه آنچه مورد



بحث این نظریه است، همه علوم نیست بلکه علوم مشابه است. مثلاً با توجه به اینکه انسان‌شناسی از دیدگاه عقل، مشابه با انسان‌شناسی از دیدگاه روایات و انسان‌شناسی از دیدگاه تجربی است، نظریه جدید می‌خواهد ضابطه‌ای در رابطه با تمایز علوم مشابه مطرح کند. بررسی احتمال اول: اگر مراد اینان ارائه ضابطه کلی نسبت به همه علوم باشد - که مورد بحث ما همین است - در این صورت، باید انسان‌شناسی از دیدگاه عقلی با خداشناسی از دیدگاه عقل را علم واحدی به حساب آورند چون در هر دوی این‌ها از روش برهان و استدلال عقلی استفاده شده است، و این خلاف بداهت است و از طرفی چون روش بحث در این‌ها واحد است نمی‌توانند ملترزم شوند که این‌ها دو علمند.

بنابراین، احتمال اینکه مراد آنان ارائه ضابطه کلی در تمام علوم باشد احتمال بعیدی است. بررسی احتمال دوم: اگر مراد اینان ارائه ضابطه در مورد علوم مشابه باشد - که ظاهراً مرادشان همین است - این احتمال نیز دارای اشکال است: اولاً: بحث ما در تمایز علوم، بحث کلی است و ما دنبال ضابطه‌ای هستیم که بتوانیم از آن ضابطه، در مورد تمایز همه علوم استفاده کنیم، درحالی که این نظریه به گوشه‌ای از بحث توجه دارد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۳۱

ثانیاً: این حرف حتی در مورد خودش هم صحیح نیست، زیرا وقتی انسان می‌خواهد مدعایی را ثابت کند باید تمام احتمالات مقابل آن را نفی کند. و در اینجا برای اثبات تمایز به روش‌ها، فقط احتمال تمایز به موضوعات نفی شده است ولی دو احتمال دیگر - یعنی تمایز به محمولات و تمایز به اغراض - به قوت خود باقی هستند.

بلکه احتمال قوی وجود دارد که در تمامی این‌ها، تمایز به اغراض باشد زیرا غرض فلسفه از انسان‌شناسی، غیر از غرض آیات و روایات از انسان‌شناسی است. غرض فلسفه این است که انسان شناخته شود اگرچه یک نفر یهودی بیاید و انسان را بشناسد.

ولی غرض آیات و روایات از شناخت انسان این است که این شناخت به عنوان طریق شناخت خداوند و مذهب حق قرار گیرد. ثالثاً: اگر موضوعی دارای ابعاد مختلفی باشد و هر بعد آن، موضوع برای یک علم قرار گیرد، این اختلاف در موضوع است. مثلاً در بعضی کتابها موضوعی به عنوان «عدالت از دیدگاه اسلام» مورد بحث قرار گرفته است. حال اگر کسی «عدالت از دیدگاه کمونیسم» را مورد بحث قرار دهد آیا موضوع این دو بحث، یک چیز است؟ بدون شک، این‌ها دو موضوعند اگرچه در هر دوی آنها کلمه «عدالت» ذکر شده است ولی «عدالت از دیدگاه اسلام» غیر از عدالت دروغین کمونیسم است. همین قید «اسلام» و «کمونیسم» موضوع را دو تا می‌کند. قیود «فلسفه»، «مذهب» و «تجربه» نیز موضوع انسان‌شناسی را متعدّد می‌کند. بنابراین، ممکن است ما ادعا کنیم تمایز علوم به تمایز موضوعات است، زیرا «انسان‌شناسی فلسفی» با «انسان‌شناسی مذهبی» و «انسان‌شناسی تجربی» سه موضوع جداگانه‌اند و تکرار «انسان» دلیل بر وحدت موضوع نیست. «خداشناسی فلسفی» و «خداشناسی از طریق کشف و شهود» و «خداشناسی کلامی» نیز موضوعشان یکی نیست اگرچه «خداشناسی» در هر سه آنها تکرار شده ولی با توجه به اینکه هر کدام «خداشناسی» را از دیدگاه مختلفی مورد بحث قرار داده‌اند همین امر سبب اختلاف موضوع می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۳۲

[۷-]

نظریه مختار ما

به نظر می‌رسد آنچه امام خمینی «دام ظلّه» در باب تمایز علوم فرمود - که تمایز علوم را به سنخیت بین مسائل دانستند - راجح‌تر از سایر اقوال است، آن‌هم با حفظ دو جهت زیر که در طی بحث‌های گذشته به آن اشاره کردیم: جهت اول: سنخیت بین مسائل هر

علمی، در رابطه با ذات مسائل است. این مطلب را مرحوم بروجردی نیز تأیید کرده و تصریح کرد که مسأله غرض و مدوّن و سایر امور، نقشی در این سنخیت ندارد و سنخیت در رابطه با ذات مسائل است. ولی اختلاف نظری که بین ما و مرحوم بروجردی پیش آمد این بود که ایشان مسائل را به محدوده موضوع و محمول منحصر دانسته و مسأله نسبت را- به عنوان این که معنای حرفی است و در تمام مسائل یکسان است- کنار می‌زدند. در حالی که ما روی «نسبت» تکیه داشتیم و گفتیم: اگرچه هر مسأله‌ای نیاز به موضوع و محمول دارد ولی روح مسئله، همان نسبتی است که بین موضوع و محمول تحقق دارد و تا وقتی شما بین «الفاعل» و «مرفوع» ارتباطی ایجاد نکنید نمی‌توانید مسأله «الفاعل مرفوع» را به عنوان یک مسأله نحوی مطرح کنید. و بین این نسبت‌ها، سنخیتی ذاتی تحقق دارد. وقتی «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم بین این دو مسئله یک سنخیتی وجود دارد و هر دو باید در یک علم مورد بحث قرار گیرند.

ولی این سنخیت، بین «الفاعل مرفوع» و «الصلاة واجبه» وجود ندارد. جهت دوّم: این سنخیت ذاتی، بر غرض تدوین- به وجود ذهنی‌اش- مقدّم است.

البته غرض تدوین- به وجود خارجی‌اش- متأخر از علم است. ولی غرض تدوین- به وجود ذهنی‌اش- قبل از تدوین علم، تحقق پیدا کرده است. به همین جهت، غرض تدوین، از نظر رتبه، مقدّم بر این سنخیت است ولی آنچه ما را به سوی غرض هدایت می‌کند و در برخورد اولیه با مسائل، با آن روبرو می‌شویم، همان مسئله سنخیت است، به همین جهت ما گفتیم: هر جا مسأله علت و معلول مطرح بود نمی‌توان دست روی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۳۳

علت گذاشته و علت را ترجیح داد بلکه باید ببینیم راهنمای ما چیست؟ اگر از طریق معلول به علت رسیده‌ایم باید دست روی معلول بگذاریم و اگر معلول را نادیده بگیریم، علت هم کنار می‌رود زیرا آنچه علت را برای ما کشف کرده است، معلول می‌باشد پس معلول، در مقام هدایت و راهنمایی، مقدّم بر علت است اگرچه از نظر رتبه، متأخر از علت است. بنابراین، اگرچه سنخیت بین مسائل هر علم بعد از تشکیل مسائل پیدا شده است- چون اگر موضوع مسائل نباشد سنخیت تحقق پیدا نمی‌کند- و غرض تدوین- به وجود ذهنی‌اش- قبل از تشکیل مسائل مطرح است ولی آنچه ما را به همه امور هدایت می‌کند، همین سنخیتی است که بین مسائل و در جوهره ذات این مسائل تحقق دارد و اگر کشفی باشد در رابطه با همین سنخیت است. در رابطه با مسائل مشکوک نیز مشکلی نداریم زیرا مسائل مشکوک را کنار مسائل قطعی علم می‌گذاریم، اگر سنخیتی بین آنها وجود داشت، جزء مسائل آن علم به حساب می‌آید و اگر سنخیتی وجود نداشت، خارج از آن علم است. باید به این نکته توجه داشت که مسأله سنخیت، غیر از مسئله جامع است. در سنخیت، فرقی بین قلت و کثرت مسائل نیست ولی در مورد جامع بین موضوعات- که مشهور معتقد بودند- و جامع بین محمولات- که مرحوم بروجردی عقیده داشت- دخول و خروج مسائل مشکوک، نقش دارد. علم نحو اگر دارای سه مسئله باشد بین این سه مسئله، سنخیت وجود دارد و اگر سه هزار مسئله هم داشته باشد بین آنها سنخیت وجود دارد. ولی در جامع این گونه نیست. نتیجه بحث در مورد تمایز علوم از آنچه گفته شد معلوم گردید که نظریه حضرت امام خمینی «دام ظلّه»- با آن تقریبی که ذکر کردیم- بر سایر نظریات ترجیح دارد. و اگر از این نظریه، تنزل کنیم، نظریه مرحوم آخوند بهتر از سایر نظریات است، زیرا اشکال نظریه ایشان کمتر از

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۳۴

اشکال سایر نظریات بود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۳۶



## اشاره

اصولیین اتفاق دارند بر این که علم اصول موضوع دارد، حتی کسانی که عقیده داشتند ممکن است بعضی از علوم موضوع نداشته باشند، تردیدی ندارند که علم اصول دارای موضوع است. زیرا آنچه مورد نفی آنها واقع شده است نیاز هر علمی به موضوع است ولی ممکن است علمی در عین اینکه نیاز به موضوع ندارد دارای موضوع باشد. ولی آیا موضوع علم اصول چیست؟ در این رابطه نظریاتی وجود دارد:

## ۱- نظریه مشهور و محقق قمی رحمه الله

## اشاره

مشهور- که از جمله آنان محقق قمی رحمه الله صاحب قوانین است- عقیده دارند: موضوع علم اصول عبارت از ادله اربعه با وصف دلالت این ادله است. [۵۱]  
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۳۷

## اشکالات نظریه مشهور

اشکال اول: در مباحث مربوط به «موضوع علم»، مشهور معتقد بودند: «هر علمی دارای موضوع واحدی است» پس چرا در اینجا فرموده‌اند: «موضوع علم اصول، ادله اربعه است» در حالی که معنای «ادله اربعه» این است که ادله با وصف این که چهار عنوان هستند، موضوع برای علم اصول قرار گرفته‌اند. ممکن است مشهور بگویند: ما ادله اربعه را به عنوان این که چهار چیزند، موضوع علم اصول قرار نمی‌دهیم بلکه قدر جامع بین ادله اربعه را در نظر می‌گیریم و آن را به عنوان موضوع علم اصول قرار می‌دهیم. و قدر جامع بین ادله اربعه، عنوان «الحججه فی الفقه» است. «الحججه فی الفقه» یعنی چیزی که می‌تواند در فقه به عنوان دلیل و سند برای حکم الهی قرار گیرد. و روشن است که چنین عنوانی دارای وحدت است. در جواب مشهور می‌گوییم: توجیه شما را می‌پذیریم ولی چرا همین عنوان «الحججه فی الفقه» را موضوع برای علم اصول قرار ندادید؟ و چرا چیزی که صراحت در تعدد دارد به عنوان موضوع علم اصول مطرح می‌کنید؟ اشکال دوم: صاحب فصول رحمه الله بر کلام مشهور و محقق قمی رحمه الله اشکال کرده می‌فرماید: شما که موضوع علم اصول را «ادله اربعه با وصف دلالت آنها» قرار می‌دهید پس چرا در علم اصول بحث می‌کنید: آیا ظاهر کتاب حجت است یا نه؟ کتابی که حجت است و با وصف حجیت به عنوان موضوع برای علم اصول قرار گرفته است، چگونه می‌شود در علم اصول از حجیت و عدم حجیت آن بحث کرد؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۳۸

بنابراین شما یا باید ملتزم شوید که مسئله «ظاهر الكتاب حجة أم لا؟» مسئله اصولی نیست و یا باید ملتزم شوید که وصف حجیت در موضوع علم اصول اخذ نشده و ذات کتاب به عنوان موضوع برای علم اصول است. در باب اجماع نیز همین اشکال مطرح است زیرا تمام مباحث اجماع در رابطه با این است که آیا اجماع حجت است یا نه؟ و اگر قرار باشد «اجماع با وصف حجیت و دلالت»

موضوع برای علم اصول باشد، این ضروریه به شرط محمول است و دیگر در علم اصول نمی‌توان بحث کرد که «آیا اجماع حجت است یا نه؟»، زیرا لازم می‌آید بگوییم: الإجماع الذی هو حجّة هل یکون حجّة أم لا؟ و نیز وقتی سنت- با وصف حجّیت و دلّیلت- موضوع علم اصول باشد، معنای «خبر واحد حجت است یا نه؟» این است که «آیا خبر واحدی که حجت است، حجت است یا نه؟». [۵۲]

## ۲- نظریه صاحب فصول رحمه الله

### اشاره

صاحب فصول رحمه الله پس از اشکال بر کلام مشهور و محقق قمی رحمه الله می‌فرماید: راه حلّ این است که وصف «کونها حجّة» را از موضوع علم اصول برداشته و موضوع را «ذات ادله اربعه» قرار دهیم. بنابراین می‌توانیم در علم اصول از حجیت ظاهر کتاب، اجماع و خبر واحد بحث کنیم. [۵۳]

### اشکال مرحوم آخوند بر صاحب فصول رحمه الله

مرحوم آخوند می‌فرماید: راه حلّ صاحب فصول رحمه الله مشکل را حلّ نمی‌کند، زیرا ما از صاحب فصول رحمه الله سؤال می‌کنیم: شما که سنت را- به عنوان یکی از ادله اربعه- موضوع علم اصول قرار دادید، آیا مرادتان از این سنت چیست؟ دو احتمال وجود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۳۹

دارد: احتمال اول: مراد از سنت، قول و فعل و تقریر واقعی معصوم علیه السلام باشد که از آن به «سنت محکیه» تعبیر می‌کنیم، یعنی چیزی را که روایات حکایت می‌کند. بنابراین، روایات عنوان حاکی، و قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام، عنوان محکی را دارد. اگر زراره نقل کند که امام صادق علیه السلام فرمود: «صلاة الجمعة واجبه»، نقل زراره، عنوان حاکی و قول امام علیه السلام عنوان محکی را دارد و ما- روی احتمال اول- با قول معصوم علیه السلام کار داریم نه با نقل زراره. احتمال دوم: ممکن است از سنت معنای عامی اراده شود که هم «سنت محکیه»- یعنی فرمایش امام علیه السلام- و هم «سنت حاکیه»- یعنی نقل زراره- را شامل شود. مرحوم آخوند می‌فرماید: هر دو احتمال فوق دارای اشکال است: اشکال احتمال اول در کلام صاحب فصول رحمه الله اگر مراد صاحب فصول رحمه الله سنت محکیه باشد، باید مسأله حجیت خبر واحد- که از مباحث مهم علم اصول است- از اصولی بودن خارج شود. توضیح: در بحث حجیت خبر واحد که بحث می‌کنیم «آیا خبر واحد حجت است یا نه؟» آنچه به عنوان موضوع واقع شده، «خبر واحد» است و روشن است که مراد از «خبر واحد» همان «نقل زراره» است. و بنا بر احتمال اول- که مراد سنت محکیه باشد- «نقل زراره» نه مصداق کتاب است و نه مصداق سنت. زیرا بنابراین احتمال، سنت به معنای قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام است و «نقل زراره» هیچ‌یک از این‌ها نیست. پس بحث از حجیت خبر واحد، بحث از ادله اربعه نمی‌باشد. همچنین در باب تعادل و ترجیح که دو خبر با یکدیگر تعارض می‌کنند، بحث می‌شود که قاعده کلی در باب تعارض چیست؟ گفته می‌شود: اگر یکی از خبرین دارای ترجیح بود باید صاحب ترجیح اخذ شود و اگر ترجیحی در کار نبود، قاعده اقتضای تساقط می‌کند. ولی اخبار علاجیه حکم به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۰

تخیر می‌کنند. در حالی که ما می‌بینیم «روایتان متعارضتان» - که موضوع بحث در کتاب تعادل و ترجیح است - نه جزء کتاب و نه جزء سنت محکیه است. پس باید بحث تعادل و ترجیح، خارج از مباحث علم اصول باشد. خلاصه اینکه مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: اگر مقصود شما از سنت، سنت محکیه باشد التزام به اینکه «موضوع علم اصول ذوات ادله اربعه است» نمی‌تواند اشکال را برطرف کند. [۵۴] کلام مرحوم آخوند، هنوز ادامه دارد. شیخ انصاری رحمه الله [۵۵] در توجیه کلام صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: ما در بحث حجیت خبر واحد، مسئله را به گونه دیگری طرح کرده و موضوع آن را خود سنت محکیه - که یکی از ادله اربعه است - قرار داده و می‌گوییم: «آیا سنت محکیه - یعنی قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام - با خبر واحد ثابت می‌شود یا نه؟» در این صورت بحث از حجیت خبر واحد، بحث از ادله اربعه است، زیرا موضوع مسئله، قول امام علیه السلام است و قول امام علیه السلام به عنوان سنت محکیه است. [۵۶] در باب تعادل و ترجیح نیز این گونه توجیه می‌شود: «آیا قول امام علیه السلام به کدام یک از خبرین متعارضین ثابت می‌شود؟». آن وقت به ما جواب می‌دهند: اگر ترجیحی در کار باشد، قول امام علیه السلام با خبر صاحب ترجیح ثابت می‌شود و اگر ترجیحی در کار نباشد، چنانچه ما قاعده را اخذ کنیم باید بگوییم: قول امام علیه السلام با هیچ یک از خبرین متعارضین ثابت نمی‌شود و چنانچه به اخبار علاجیه مراجعه کنیم باید بگوییم: به هر کدام از خبرین متعارضین که خواستید می‌توانید قول امام علیه السلام را اثبات کنید.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۱

البته مرحوم شیخ انصاری، توجیه در رابطه با تعادل و ترجیح را ذکر نکرده است ولی لازمه کلام ایشان در باب خبر واحد این است که در مورد تعادل و ترجیح نیز این گونه گفته شود تا دفاع مرحوم شیخ از صاحب فصول رحمه الله کامل شده و اشکالات وارد بر صاحب فصول رحمه الله برطرف شود. مرحوم آخوند در پاسخ شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: توجیه شما (شیخ انصاری رحمه الله) اشکال کلام صاحب فصول رحمه الله را برطرف نمی‌کند، زیرا ما از شما شیخ انصاری سؤال می‌کنیم: شما که مسأله «خبر الواحد حجه أم لا؟» را به مسأله «هل تثبت السنه بخبر الواحد أم لا؟» تأویل می‌کنید، آیا مرادتان ثبوت واقعی است یا ثبوت تعبدی؟ ثبوت بر دو قسم است: ۱- ثبوت واقعی: به معنای ثبوت تکوینی و حقیقی و خارجی است. ۲- ثبوت تعبدی: اگر زراره گفت: امام علیه السلام فرمود: «نماز جمعه واجب است»، باید به این نقل زراره ترتیب اثر دهیم و نماز جمعه را واجب دانسته برطبق آن عمل کنیم.

با اینکه ما خودمان از امام علیه السلام نشنیده‌ایم و نمی‌دانیم که آیا امام علیه السلام واقعاً این جمله را فرموده است یا نه؟ در ثبوت تعبدی، آنچه مطرح است این است که اگر عادل، به ما خبر داد که امام علیه السلام چنین فرموده است باید ترتیب اثر دهیم. مرحوم آخوند می‌فرماید: هر یک از این دو معنا را که اراده کرده باشید دارای اشکال است: اشکال ثبوت واقعی: ما داریم موضوعیت ادله اربعه را بحث می‌کنیم و در تعریف موضوع گفته‌ایم: «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه». و چون در اینجا بحث «عرض» مطرح می‌شود باید مسأله هر علم مفاد «کان ناقصه» را دارا باشد زیرا عرض و معروض در «کان ناقصه» مطرح است. در «کان ناقصه» موضوع، محقق است و از عوارض آن بحث می‌شود. «کان زید قائماً» معنایش این است که یک زید مفروض الوجود داریم که در اینجا معروض است و ما از عرضش - یعنی قیام - بحث

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۲

می‌کنیم، یا خبر می‌دهیم و یا به صورت سؤال می‌گوییم: «هل کان زید قائماً؟». ولی اگر مسئله به صورت مفاد «کان تامه» - که نیاز به خبر ندارد - باشد، بحث از وجود و عدم وجود موضوع خود می‌کند، «هل کان زید؟» یعنی «هل تحقّق زید؟»، «هل ثبت زید؟». در «کان تامه» بحثی از عوارض نداریم بلکه بحث از اصل تحقّق و عدم تحقّق موضوع است. بنابراین، وقتی می‌گوییم: «موضوع کلّ

علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتیة» خود این تعبیر، مسئله را روی «کان ناقصه» پیاده می‌کند، یعنی موضوع مفروض الوجودی تحقّق دارد و می‌خواهیم از عوارض آن بحث کنیم. آنچه مرحوم شیخ انصاری فرموده است، بحث از تحقّق و عدم تحقّق قول معصوم علیه السلام است، بحث از مفاد «کان تامّه» است و بحث از مفاد «کان ناقصه» نمی‌تواند موضوع را مشخص کند. باید بحث از مفاد «کان ناقصه» باشد تا عنوان عرض و معروض تحقّق پیدا کند. در نتیجه اگر در مسئله «هل یثبت قول المعصوم علیه السلام بخبر الواحد؟» ثبوت واقعی اراده شده باشد باید گفت: چنین مسأله‌ای، بحث از عوارض نکرده و نمی‌تواند در مسائل علم اصول داخل باشد. اشکال ثبوت تعبدی: ثبوت تعبدی به این معناست که گفته شود: «آیا قول معصوم علیه السلام تعبداً با خبر واحد ثابت می‌شود یا نه؟» یعنی اگر زراره بگوید: امام علیه السلام فرمود:

«صلاة الجمعة واجبة»، آیا بر ما لازم است تعبداً- از باب حجّیت خبر عادل- برطبق نقل زراره عمل کنیم، با اینکه خودمان از امام علیه السلام نشنیده‌ایم و برای ما احراز نشده که امام علیه السلام واقعاً چنین چیزی را فرموده باشد. پس معنای «ثبوت تعبدی» همان «وجوب ترتیب اثر بر قول عادل» است. مرحوم آخوند می‌فرماید: حال که معنای «ثبوت تعبدی» معلوم گردید، از مرحوم شیخ انصاری سؤال می‌کنیم: آیا معروض این «وجوب ترتیب اثر تعبدی» چیست؟ آیا معروضش روایت زراره است یا قول امام علیه السلام؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۳

پاسخ روشن است، زیرا ما در بحث حجّیت خبر عادل می‌گوییم: «يجب ترتیب الأثر علی قول العادل»، پس «وجوب ترتیب اثر» که ما از آن به «ثبوت تعبدی» تعبیر می‌کنیم، از خواص روایت است، از آثار نقل زراره است، از عوارض حکایت قول امام علیه السلام است و از عوارض نفس قول امام علیه السلام نیست. بنابراین، اگر شما ثبوت را «ثبوت تعبدی» بدانید باز هم نمی‌توانید موضوع را «قول امام علیه السلام» قرار دهید بلکه باید موضوع را «روایت زراره» قرار دهید و در این صورت، اشکال برمی‌گردد که شما در بحث حجّیت خبر واحد نه از کتاب بحث کرده‌اید، نه از سنت محکیه، نه از اجماع و نه از عقل. [۵۷] اشکال احتمال دوم در کلام صاحب فصول رحمه الله اگر مراد از سنت در کلام صاحب فصول رحمه الله معنای عامی باشد که هم سنت محکیه- یعنی قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام- و هم سنت حاکیه- یعنی نقل زراره- را شامل می‌شود، یعنی هر دوی این‌ها از مصادیق سنت بوده و در موضوع علم اصول دخالت دارند. مرحوم آخوند می‌فرماید: در این صورت ما از اشکال اول صرف نظر می‌کنیم، زیرا بنابراین احتمال، خبر واحد از مصادیق سنت بوده و در بحث حجّیت خبر واحد مانعی ندارد که خود خبر واحد به عنوان موضوع قرار گیرد. در باب خبرین متعارضین نیز اشکال برطرف می‌شود. ولی بنا بر این احتمال، اشکال دیگری پیدا می‌شود، زیرا در این صورت بحث در بعضی از مسائل علم اصول- مانند مباحث الفاظ و غیر آن- بحث از عوارض ادله اربعه نیست. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «صیغه افعال ظاهرة فی الوجوب أم لا؟» آیا مقصود «صیغه افعال در خصوص کتاب و سنت است» است یا «مطلق صیغه افعال که در کلام

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۴

عرب استعمال می‌شود» اراده شده است؟ روشن است که موضوع بحث در مورد «صیغه افعال» عمومیت دارد و مطلق صیغه افعال مورد بحث است. شاهد این مطلب این است که برای پاسخ به مسأله فوق به تبادل و لغت و فهم عرب و بنای عقلاء مراجعه می‌شود. در بحث «لا- تفعل» و بحث «مشتق» و سایر مباحث الفاظ نیز همین مسئله مطرح است. البته باید توجه شود که وقتی می‌گوییم: «مباحث مربوط به صیغه افعال و لا تفعل و مشتق و ... عمومیت داشته و مخصوص کتاب و سنت نیست»، این مطلب منافات ندارد با این که اصولی بخواهد ثمره این بحث‌ها را در فقه مورد استفاده قرار دهد. به تعبیر دیگر: اگرچه ثمره این بحث‌ها در فقه و در رابطه با ادله اربعه محقق می‌شود ولی موضوع بحث، عام است. و ما با نتیجه، کاری نداریم، می‌خواهیم ببینیم موضوع بحث چیست؟ [۵۸]

**اشکال به مرحوم آخوند:**

ممکن است کسی بگوید: ما در همان موضوع عام بحث می‌کنیم ولی ما از عوارض ذاتی جنس مشتق بحث می‌کنیم و عرض ذاتی جنس می‌تواند به عنوان عرض ذاتی نوع نیز باشد. اگر چیزی عرض ذاتی حیوان - که جنس است - قرار گیرد، عرض ذاتی انسان - که به عنوان نوع برای حیوان است - نیز می‌باشد. بنابراین، مانعی ندارد که ما نزاع را در مورد مطلق مشتق مطرح کنیم و بحث را روی عوارض ذاتی مشتق ببریم ولی هدف ما استفاده نتیجه آن در شرعیات باشد. به تعبیر دیگر: اینکه بگوییم: نزاع در مورد مشتق - در علم اصول - پیرامون مطلق مشتق است، منافات ندارد با اینکه بگوییم: «موضوع علم اصول ادله اربعه است»، زیرا مشتقی که در ادله

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۵

اربعه واقع می‌شود مثل انسانی است که در تحت جنس حیوان قرار گرفته است و ما اگر از عوارض ذاتی جنس مشتق بحث کنیم، می‌گوییم: عوارض ذاتی جنس به عنوان عوارض ذاتی نوع نیز به حساب می‌آید و آنچه ما در مورد موضوع علم می‌خواهیم این است که در آن علم از عوارض ذاتی آن موضوع بحث شود، خواه واسطه‌ای در کار باشد یا واسطه‌ای در کار نباشد. پاسخ اشکال: کسی که طرف مقابل مرحوم آخوند است، صاحب فصول رحمه الله می‌باشد و صاحب فصول رحمه الله معتقد است: عرض ذاتی جنس، نمی‌تواند عرض ذاتی نوع باشد بلکه عرض ذاتی جنس، نسبت به نوع، عنوان عرض غریب را دارد. در نتیجه اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله به قوت خود باقی است.

**۳- نظریه مرحوم آخوند****اشاره**

با توجه به اینکه مرحوم آخوند معتقد است: «موضوع علم، جامع بین موضوعات مسائل آن علم است و ارتباط بین موضوع علم و موضوعات مسائل، ارتباط بین کلی و افراد و طبیعی و مصادیق است» روی این مبنا فرموده است: «موضوع علم اصول عبارت از قدر جامع بین موضوعات مسائل علم اصول است، و لازم نیست این قدر جامع دارای عنوان و نام مشخصی باشد، بلکه همین مقدار که بدانیم موضوع علم اصول قدر جامع بین موضوعات مسائل این علم است کفایت می‌کند». [۵۹]

**اشکال بر کلام مرحوم آخوند:**

اولاً: خیلی بعید است که موضوع، آن قدر مبهم باشد که ناچار باشیم به این کیفیت به آن اشاره کنیم. ثانیاً: امام خمینی «دام ظلّه» در رساله مختصری که در رابطه با تعریف علم اصول

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۶

دارند، فرموده‌اند: شاید آنچه مرحوم آخوند فرموده، قدری عار باشد برای علم اصول که بزرگان این همه عمر خود را در آن صرف کرده‌اند و کتاب‌های متعددی نوشته‌اند. آن وقت کسی سؤال کند: موضوع این علم که این همه از آن بحث می‌کنید چیست؟ جواب

داده شود:

نمی‌دانیم. فقط می‌توانیم اشاره کنیم و بگوییم: قدر جامع بین موضوعات مسائل آن است. این برای علم اصول، عار است. بله در مورد علوم که منزوی هستند می‌توان چنین گفت ولی علمی که این همه مورد توجه بزرگان بوده، درست نیست در موردش این گونه حرف بزنیم.

#### ۴- نظریه مرحوم آیت‌الله بروجردی

##### اشاره

مرحوم آیت‌الله بروجردی عقیده دارد: موضوع علم اصول عنوان «الحجّة فی الفقه» است. ایشان براساس مبنایی که در رابطه با موضوع علم داشت و می‌فرمود:

موضوع هر علمی عبارت از جامع بین محمولات مسائل آن علم است، در اینجا نیز می‌فرماید: وقتی با مسائل علم اصول برخورد می‌کنیم می‌بینیم مسائل علم اصول دو دسته‌اند: دسته اول: مسائلی هستند که محمولات آنها- به حسب ظاهر- عنوان «حجّة أم لا؟» می‌باشد، مثلاً: در مورد خبر واحد- که از مسائل مهم علم اصول است- می‌گوییم:

«خبر الواحد حجّة أم لا؟». کسی که خبر واحد را حجّت می‌داند، آن را از مصادیق «الحجّة فی الفقه» می‌شمارد و کسی که خبر واحد را حجّت نمی‌داند، آن را از دایره «الحجّة فی الفقه» خارج می‌داند. بسیاری از مسائل علم اصول این گونه‌اند، مثل مسأله حجّیت ظواهر، حجّیت استصحاب و .... دسته دوم: مسائلی هستند که محمولات آنها- به حسب ظاهر- عنوان «حجّة أم لا؟» نیست ولی در واقع به همین عنوان برگشت می‌کنند. مثلاً وقتی بحث می‌کنیم که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۷

آیا هیئت افعال برای چه معنایی وضع شده است؟ نمی‌خواهیم ببینیم که آیا هیئت افعال- از نظر لغت من حیث هی لغّه- بر چه معنایی وضع شده است بلکه هدف ما از مطرح کردن این مسئله در اصول این است که آیا هیئت افعال، در معنای وجوب، حجّیت دارد یا نه؟ در مورد هیئت لا- تفعل نیز می‌گوییم: آیا هیئت لا- تفعل، در معنای تحریم، حجّیت دارد یا نه؟ حتی در باب مشتق نیز می‌توان گفت: آیا مشتق، نسبت به منقضی حجّت است یا نه؟ اگر مشتق، حقیقت در خصوص متلبس به مبدأ در حال باشد فقط در خصوص متلبس حجّت خواهد بود و نسبت به منقضی حجّت نخواهد بود، زیرا مجاز- در صورتی که خالی از قرینه باشد- حجّیت ندارد. و اگر مشتق، حقیقت در اعم باشد نسبت به منقضی هم حجت است. در باب براءت شرعی، که بحث می‌کنیم آیا در صورت احتمال تکلیف وجوبی یا تحریمی، وجوب یا حرمت تحقق دارد یا نه؟ واقع بحث به این برگشت می‌کند که آیا احتمال عقلائی تکلیف، بر مکلف حجّت است یا نه؟ مرحوم بروجردی سپس در رابطه با معنای حجّت می‌فرماید: معنای حجت، آن چیزی نیست که مرحوم شیخ انصاری در اوّل رسائل فرموده و حجّت را عبارت از «حد وسط منطقی» دانسته است. بلکه «الحجّة ما یحتج به المولی علی العبد و ما یصحّ الاحتجاج به للعبد علی المولی» یعنی حجّت عبارت از چیزی است که مولا می‌تواند با استناد به آن گریبان عبد را بگیرد و عبد می‌تواند با استناد به آن، از موافقت تکلیف مولا شانه خالی کند. ما وقتی می‌گوییم: «هیئته افعال حجّة علی الوجوب» یعنی روز قیامت خداوند متعال با استناد به هیئت افعال در «أقیموا الصلاة» می‌تواند گریبان مکلف را بگیرد که من در ضمن هیئت افعال، صلاة را مأمور به قرار دادم. و زمانی که می‌گوییم: «أصالة البراءة حجّة» یعنی عبد می‌تواند در برابر مولا به «أصالة البراءة تمسک کند و بگوید: «عقل، عقاب بدون بیان را قبیح می‌داند»، به همین جهت، مجزّد احتمال تکلیف نمی‌تواند بر مولا به عنوان حجّت مطرح باشد.

و خداوند نمی‌تواند بگوید: چون تو احتمال تکلیف می‌دادی پس حجت بر تو تمام است. و نیز

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۸

عقل در مورد دوران بین محذورین، حکم به تخییر می‌کند و ما می‌توانیم بگوییم:

«أصالة التخییر حجة» یعنی اتیان یک طرف، برای شما کافی است و مولا نمی‌تواند با وجود اتیان یک طرف، اتیان طرف مقابل را نیز از شما بخواهد. از آنچه گفته شد معلوم گردید که مسائل اصولی قسم دوم- که به حسب ظاهر در آنها عنوان حجت نبود- را نیز می‌توان به مسائل اصولی قسم اول- که به حسب ظاهر در آنها عنوان حجت وجود داشت- برگشت داد و در نتیجه، عنوان حجت در تمام مسائل اصولی مطرح است و می‌توان گفت: موضوع علم اصول، عنوان «الحجة فی الفقه» است. مرحوم بروجردی سپس می‌فرماید: مسائلی چون مقدمه واجب- که در آن از ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه بحث می‌شود- و مسأله ضد- که در آن بحث می‌شود آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یا نه؟- از مسائل علم اصول خارجند و به حکم عقل برگشت می‌کنند. [۶۰] البته ما می‌توانیم این موارد را نیز در عنوانی که مرحوم بروجردی مطرح کرد وارد کنیم تا این گونه مسائل نیز داخل در مسائل علم اصول باشند، زیرا حجت- به نظر ما- اختصاص به حجت شرعی ندارد بلکه شامل حجت عقلی نیز می‌شود همان گونه که در مسأله أصالة البراءة، حجت عقلی مطرح بود. بنابراین در مورد مقدمه واجب می‌گوییم: آیا وجوب ذی المقدمه، حجت بر وجوب مقدمه است یا نه؟ یعنی اگر مولا، ذی المقدمه را واجب کرد آیا این وجوب، به عنوان حجت بر وجوب مقدمه است یا نه؟ در صورتی که ملازمه ثابت باشد، عقل حکم به حجت می‌کند. و در مسئله ضد می‌گوییم: آیا امر به ازاله، حجت بر نهی از صلاة است یا نه؟ در اینجا هم مسأله حجت، مطرح است و لازم نیست این‌ها را از علم اصول خارج بدانیم. قبل از بررسی کلام مرحوم بروجردی، لازم است کلام امام خمینی «دام ظلّه» را

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۹

نیز مطرح کنیم و پس از آن به نقد و بررسی نظریه این دو بزرگوار پردازیم.

### کلام امام خمینی «دام ظلّه»

امام خمینی «دام ظلّه» اگرچه مبنای مرحوم بروجردی در مورد موضوع علم- یعنی جامع بین محمولات- را نپذیرفت، بلکه موضوع علم را جامع بین موضوعات مسائل دانست، ولی در مورد موضوع علم اصول، نظریه مرحوم بروجردی را پذیرفته و معتقد است: موضوع علم اصول عنوان «الحجة فی الفقه» است، اما با توجه به اینکه «حجة» در مسائل علم اصول به عنوان محمول قرار می‌گیرد و ایشان موضوع علم را «جامع بین موضوعات مسائل» می‌داند برای تطبیق عنوان «حجة» بر «جامع بین موضوعات مسائل» می‌فرماید: مسائل علم اصول، از مسائل واقعی تکوینی- مثل «زید قائم»- نیست که ما مجبور باشیم «زید» را موضوع و «قائم» را محمول بدانیم. بلکه مسائل علم اصول از امور اعتباری است، به همین جهت فرقی بین «خبر الواحد حجة» و «الحجة خبر الواحد» نیست. هر دو قضیه، صحیح است. بلکه چه بسا بتوانیم بگوییم: موضوع قرار دادن «حجة» بهتر از محمول قرار دادن آن است، زیرا خداوند متعال برای احکام و قوانین خود، حجت‌هایی در اختیار ما قرار داده است و آنچه برای ما مجهول است، تعینات و مصادیق این حجت‌هاست. و ما از طریق علم اصول می‌خواهیم به این مصادیق برسیم، مثلاً نمی‌دانیم آیا این حجت در ضمن خبر واحد تعیین دارد یا نه؟

قائلین به حجت خبر واحد می‌گویند: بلی. و منکرین حجت خبر واحد می‌گویند: نه. و نمی‌دانیم آیا این حجت، در ضمن ظاهر کتاب تعیین دارد یا نه؟ پاسخ قائلین به حجت ظواهر کتاب، مثبت و پاسخ اخباریین، منفی است. سپس امام خمینی «دام ظلّه»- مانند مرحوم بروجردی- تشبیهی ذکر کرده و می‌فرماید: ما ملاحظه می‌کنیم که موضوع فلسفه را «وجود» یا «موجود بما هو موجود» قرار



داده‌اند، در حالی که وقتی با مسائل فلسفه برخورد می‌کنیم، می‌بینیم عنوان

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۰

«موجود» جنبه محمولی دارد نه موضوعی. از اینجا می‌فهمیم که اگرچه ظاهر قضیه فلسفی، «الجسم موجود» است ولی باطنش «الموجود جسم» می‌باشد. در علم اصول نیز این چنین است. [۶۱] در نتیجه، مرحوم بروجردی و حضرت امام خمینی «دام ظلّه» موضوع علم اصول را عنوان «الحجّة فی الفقه» می‌دانند ولی تقریب استدلال آنان با یکدیگر تفاوت دارد. بررسی کلام آیت‌الله بروجردی رحمه الله و امام خمینی «دام ظلّه» به مرحوم بروجردی عرض می‌کنیم: ما جامع بین محمولات را نمی‌پذیریم بلکه جامع بین موضوعات را می‌خواهیم. و نسبت به کلام امام خمینی «دام ظلّه» می‌گوییم: ما هیچ انگیزه‌ای نداریم که مسأله اصولی را قلب کرده و مثلاً به جای «خبر الواحد حجّة» بگوییم: «الحجّة خبر الواحد»، بلکه با باقی ماندن مسئله بر اصل خود می‌توانیم عنوان «الحجّة فی الفقه» را به عنوان موضوع علم اصول بپذیریم. برای بیان مطلب ابتدا به ذکر مقدمه‌ای می‌پردازیم: معنای قضیه «زید انسان» این است که «زید، واحدی از طبیعت انسان است»، زیرا تنوین تنکیر در «انسان» موجب می‌شود که «انسان» در این قضیه از «طبیعت انسان» جدا شود. در این صورت اگر «انسان» مصداق طبیعت انسان قرار گیرد معنایش این نیست که زید، دیگر مصداق طبیعت انسان نیست. هم «زید» مصداق طبیعت انسان است و هم «انسان» مصداق طبیعت انسان است، بلکه «زید» در مصداق قوی‌تر از «انسان» است، زیرا «انسان» به معنای «واحد من أفراد الإنسان» است و این معنا، معنایی کلی و دارای ابهام است. و این ابهام در «زید» وجود ندارد. اکنون با توجه به مقدمه فوق، به امام خمینی «دام ظلّه» عرض می‌کنیم:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۱

ما انگیزه‌ای نداریم که مسئله «خبر الواحد حجّة» را قلب کرده و به صورت «الحجّة خبر الواحد» در بیاوریم بلکه مسئله را به صورت اصلی خود باقی گذارده و می‌گوییم:

«حجّة» در مسأله «خبر الواحد حجّة» غیر از «الحجّة فی الفقه» است زیرا «حجّة» در مسأله اصولی دارای تنوین است و به معنای «واحد من مصادیق الحجّة» می‌باشد- مثل «انسان» در مثال قبل- ولی در «الحجّة فی الفقه» که به عنوان موضوع علم اصول است، طبیعی و کلی حجت مطرح است. در این صورت، مصداقیت «خبر الواحد» نسبت به «الحجّة فی الفقه» قوی‌تر از مصداقیت «حجّة» نسبت به «الحجّة فی الفقه» است چون مراد از «الحجّة فی الفقه» حجت‌های روشن و واضح است، نه حجت مبهم. مثل اینکه بگوییم: موضوع علم اصول «الحجّة الواضحه فی الفقه» است. و اگر ما چنین تعبیری را بکار ببریم، «خبر الواحد» به عنوان مصداق «الحجّة الواضحه» است و «حجّة» مصداق آن نمی‌باشد. زیرا «حجّة» همراه با تنوین نکره است و به معنای «أحد الحجج» و دارای ابهام است و تعیین ندارد و برای ما روشن نیست. نتیجه بحث در ارتباط با موضوع علم اصول: از آنچه گفته شد معلوم گردید که موضوع علم اصول عنوان «الحجّة فی الفقه» است و ما هر چند این عنوان را «جامع بین موضوعات مسائل» بدانیم نیازی به قلب مسائل نیست و آنچه در مورد فلسفه گفته شد، نمی‌توان در رابطه با تمام مسائل علم اصول مطرح کرد، زیرا لازم می‌آید در تمام مسائل اصول جای موضوع و محمول را عوض کنیم و این موجب بروز مشکلاتی در علم اصول می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۲

**مسأله چهارم تعریف علم اصول**

اشاره



برای علم اصول، تعاریفی ذکر کرده‌اند که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:

### ۱- تعریف مشهور از علم اصول

#### اشاره

مشهور فرموده‌اند: علم اصول، علم به قواعد ممهده برای استنباط احکام شرعی است. [۶۲] توضیح: علوم متعددی در استنباط احکام شرعی دخالت دارند، مانند: ادبیات عرب، تفسیر قرآن، منطق و ... ولی این علوم «ممهده» برای استنباط احکام شرعی نیستند، و تنها علمی که «ممهده» برای استنباط احکام شرعی است علم اصول می‌باشد. بنابراین کلمه «ممهده» به عنوان فارق بین علم اصول و سایر علوم است که در استنباط احکام شرعی دخالت دارند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۳

مرحوم آخوند، اشکالاتی بر این تعریف وارد کرده است ولی قبل از بیان اشکالات مرحوم آخوند تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که تعریف کردن علم اصول یا علم دیگر به «علم به قواعدی است که ... دارای مسامحه است، زیرا ما در بحث‌های گذشته گفتیم: هر علمی عبارت از مجموعه مسائل آن علم است و علم به آن مسائل، در حقیقت و ماهیت علم دخالتی ندارد. علم نحو عبارت از مسائل «کَلِّ فاعل مرفوع» و «کَلِّ مفعول منصوب» و ... است و یاد گرفتن مسائل و عدم آن، دخالتی در ماهیت علم نحو ندارد. بنابراین، تعریف مشهور دارای مسامحه است.

### اشکالات مرحوم آخوند بر تعریف مشهور

#### اشاره

مرحوم آخوند، دو اشکال بر تعریف مشهور وارد کرده است:

### اشکال اول: تعریف مشهور، جامعیت ندارد

#### اشاره

زیرا مسائل زیادی در علم اصول مطرح است که نمی‌توان آنها را خارج از علم اصول دانست، در حالی که تعریف فوق شامل آنها نمی‌شود. و این مسائل هم از نظر کیفی دارای اهمیت می‌باشند و هم از نظر کمی شاید بیش از یک سوّم مسائل علم اصول را به خود اختصاص داده‌اند و پیدا است که ثلث مباحث یک علم را نمی‌توان خارج از آن علم و استطرادی دانست. یکی از این مسائل، مسأله «ظنّ انسدادی بنا بر حکومت» می‌باشد: توضیح: در اصول، دلایلی برای حجّیت مطلق ظنون ذکر شده است، چهارمین دلیل در این رابطه، دلیل انسداد است. دلیل انسداد دارای مقدماتی است که یکی از آنها انسداد باب علم و علمی است [۶۳] و به همین جهت

آن را دلیل انسداد نامیده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۴

حال اگر مقدمات دلیل انسداد تمام باشد، در رابطه با نتیجه این مقدمات، اختلاف وجود دارد. بعضی نتیجه آن را حجیت مطلق ظن بنا بر کشف و بعضی حجیت مطلق ظن بنا بر حکومت می‌دانند. البته هر دو قبول دارند که دلیل انسداد یک دلیل عقلی است. ولی کسانی که قائل به کشفند، معتقدند در صورت تمام بودن مقدمات، عقل کشف می‌کند که شارع مقدس در چنین شرایطی، مطلق ظن را حجیت قرار داده است.

بنابراین، حجیت ظن در حال انسداد، حجیت شرعی است هر چند کاشف این حجیت عبارت از عقل است. ولی کسانی که نتیجه را حجیت مطلق ظن بنا بر حکومت می‌دانند، معتقدند که در صورت تمام بودن مقدمات دلیل انسداد، خود عقل «مطلق ظن» را حجیت قرار می‌دهد. عقل همان‌طور که حکم به حجیت «قطع» می‌کرد، در چنین شرایطی نیز «ظن» را حجیت می‌داند. با این تفاوت که حکم عقل به حجیت قطع، شرایطی ندارد ولی در باب «ظن» با توجه به مقدمات دلیل انسداد و شرایط آن می‌باشد. و به تعبیر دیگر: حکم عقل به حجیت قطع، به نحو اطلاق است ولی در مورد «ظن» مشروط است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۵

بنابراین، اگر نتیجه دلیل انسداد، حجیت ظن بنا بر حکومت باشد، «ظن» به عنوان یک حجیت عقلی مطرح خواهد بود. مرحوم آخوند می‌فرماید: تعریف مشهور، ظن انسدادی بنا بر کشف را شامل می‌شود، زیرا در این صورت، «ظن» حجیت شرعی پیدا می‌کند و مانند خبر واحد و سایر حجج و امارات شرعی در تعریف مشهور داخل است. ولی ظن انسدادی بنا بر حکومت را شامل نمی‌شود زیرا «ظن» در این صورت به عنوان یک حجیت عقلی مطرح است. سؤال: قطع نیز یک حجیت عقلی است پس چگونه تعریف مشهور شامل آن می‌شود و در اصول مورد بحث قرار می‌گیرد؟ جواب: ظاهر این است که مراد از استنباط - در تعریف مشهور - استنباط قطعی است و شامل ظنی نمی‌شود. بنابراین، قطع اگرچه حجیت عقلی است ولی با توجه به این که استنباط در مورد آن قطعی است، پس تعریف مشهور شامل آن می‌گردد. ولی در مورد ظن انسدادی بنا بر حکومت، استنباط غیر قطعی است و تعریف مشهور شامل آن نمی‌شود. اگرچه ظن انسدادی بنا بر حکومت نیز به عنوان یک حجیت عقلی مطرح است. سؤال: اگر استنباط قطعی ملاک باشد، استنباط قطعی، در موارد حجج و امارات شرعی چگونه تصویر می‌شود؟ آیا استنباط حکم شرعی از خبر واحد، استنباط قطعی است؟ جواب: کلام مشهور در اینجا بر اساس مبنایی است که در مورد امارات شرعی اختیار کرده‌اند. مشهور معتقدند: وقتی شارع مقدس اماره را حجیت قرار داد، بر طبق مؤدای اماره حکمی ظاهری جعل می‌کند، خواه این اماره مطابق با واقع باشد یا مطابق نباشد. و حکم ظاهری در اینجا برای ما قطعی است نه ظنی، هر چند حکم واقعی برای ما مظنون است. مثلاً اگر خبر زراره قائم به وجوب نماز جمعه شود معنای حجیت خبر زراره - بنا بر نظر مشهور - این است که شارع با گفتن «صدق العادل» خود را پشتوانه قول زراره دانسته و به دنبال خبر او، وجوب نماز جمعه را به عنوان حکم ظاهری جعل

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۶

می‌کند. خواه نماز جمعه در واقع واجب باشد یا نه. و اگر مسئله این‌طور شد، حجیت‌های عقلی از حجیت‌های شرعی جدا می‌شوند. یعنی اگر ما قطع به وجوب نماز جمعه پیدا کردیم، به دنبال این قطع، حکم مماثلی جعل نمی‌شود. بلکه قطع، به این معناست که اگر نماز جمعه به حسب واقع واجب بود گریبان ما را می‌گیرد و اگر واجب نبود گریبان ما را نمی‌گیرد. ولی اگر زراره خبر به وجوب نماز جمعه داد، در اینجا حکم ظاهری برای ما قطعی است نه ظنی و آنچه برای ما ظنی است حکم واقعی نماز جمعه است. بنابراین، در مورد امارات شرعی، استنباط قطعی مطرح است. به همین جهت، مشهور در کلام خود فرمودند: «القواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعیة» و احکام شرعی را مقید به «واقعیه» نکرده‌اند. پس تعریف مشهور شامل امارات و حجج شرعی می‌باشد. مرحوم

آخوند معتقد است: تعریف مشهور شامل «ظنّ انسدادی بنا بر حکومت» نمی‌شود. زیرا در مورد ظنّ انسدادی بنا بر حکومت که عقل حکم به حجّیت ظنّ می‌کند، حکم ظاهری جعل نمی‌شود. و این حکم عقل، مانند حکم عقل به حجّیت قطع است با این تفاوت که استنباط در مورد قطع، با وصف قطعیتش محفوظ است - اگرچه حکم ظاهری در کار نیست - . وقتی مکلف، قطع به حکمی پیدا کرد، دیگر احتمال اینکه قطع او مخالف با واقع باشد برایش مطرح نیست اگرچه شاید به حسب واقع، قطع او مخالف با واقع باشد، چون قاطع، قطع به حکم واقعی دارد و به نظر خودش فقط واقع را می‌بیند. در مورد امارات شرعی نیز قطع به حکم ظاهری وجود دارد. ولی در مورد ظنّ انسدادی بنا بر حکومت، نه قطع به حکم واقعی داریم و نه قطع به حکم ظاهری. بنابراین اگر مشهور در کلام خود «استنباط قطعی» را اراده کرده باشند، «ظنّ انسدادی بنا بر حکومت» از مسائل اصولی خارج بوده و تعریف مشهور، شامل آن نمی‌شود. [۶۴]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۷

### دفاع از مشهور

ممکن است مشهور بگویند: نظر ما استنباط قطعی نیست بلکه اعم از استنباط قطعی و ظنی است. در این صورت، اشکال مرحوم آخوند دفع می‌شود.

### اشکال دوم مرحوم آخوند بر کلام مشهور:

برای بیان این اشکال، ابتدا باید مقدمه‌ای ذکر کنیم: یکی از مباحث مهم علم اصول مباحث اصول عملیه است که حدود یک‌سوم مباحث اصول را به خود اختصاص داده است و نمی‌توان ملترم به استطرادی بودن این مباحث گردید. اصول عملیه بر دو قسم است: قسم اول: اصول عملیه‌ای که در شبهات موضوعیه جاری می‌شوند، مانند: أصالة الحلیة، أصالة الطهارة و استصحابی که در شبهات موضوعیه جاری می‌شود، مثل اینکه بدانیم لباسی در اوّل صبح نجس بوده سپس شک در تطهیر آن بنمائیم و استصحاب نجاست را جاری کنیم و یا در طهارت آبی که حالت سابق آن مشخص نیست شک کنیم و أصالة الطهارة جاری کنیم و یا در مورد مایعی که مرّد بین خمر و خلّ است أصالة الحلیة را جاری کنیم. قسم دوم: اصول عملیه‌ای که در شبهات حکمیّه جریان دارند، مثل: أصالة الحلیة و أصالة البراءة - که در شبهات حکمیّه وجوبه جریان پیدا کند - و مثل استصحاب - که در شبهات حکمیّه جاری شود - . مثلاً اگر نتوانیم حکم نماز جمعه را از روی دلیل بدست آوریم ممکن است به استصحاب تمسک کرده و بگوییم: نماز جمعه در زمان حضور امام علیه السلام واجب بوده و الآن در وجوب آن شک داریم و مقتضای استصحاب این

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۸

است که نماز جمعه در زمان غیبت نیز واجب باشد. حال یک نزاعی بین علما وجود دارد که آیا اصول عملیه، داخل در علم اصول می‌باشند یا از آن خارجند و یا در این زمینه باید تفصیل داد؟ شیخ انصاری رحمه الله و مرحوم آخوند و جماعتی دیگر معتقدند: اصول عملیه‌ای که در شبهات موضوعیه جریان دارند، از مسائل علم اصول خارج بوده و داخل در مسائل فقهی می‌باشند، ولی اصول عملیه‌ای که در شبهات حکمیّه جریان دارند، داخل در مباحث علم اصول می‌باشند. [۶۵]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۹

بعضی دیگر قائلند: همه مباحث اصول عملیه، خارج از علم اصول است و ذکر آنها در علم اصول، استطرادی است. حال با توجه به مقدمه فوق برمی گردیم به اصل اشکال مرحوم آخوند بر تعریف مشهور: مرحوم آخوند می فرماید: تعریف مشهور، اصول عملیه‌ای را که در شبهات حکمیه جاری می شوند، شامل نمی شود، با اینکه اصول عملیه از مباحث مهم علم اصول است و نمی توان ملتزم به استطرادی بودن مباحث مربوط به آنها گردید. [۶۶] در اینجا ممکن است کسی سؤال کند: چه فرق است بین اینکه انسان، حکم وجوب نماز جمعه را از روایت بدست آورد یا از استصحاب؟ چرا تعریف مشهور شامل قسم اول بشود ولی قسم دوم را شامل نشود؟ بعضی از شاگردان مرحوم آخوند [۶۷]- که طبعاً این معنا را از خود مرحوم آخوند گرفته است- در حاشیه کفایه در پاسخ سؤال فوق می گوید: عبارت مشهور که فرموده‌اند: «القواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعیة»،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۰

به این معناست که ما یک سری قواعد داریم و یک سری احکام شرعیه و این احکام شرعیه را از این قواعد استنباط می کنیم. ملاحظه می شود که در این تعریف روی کلمه «استنباط» تکیه شده است و در استنباط باید بین «مستنبط» و «مستتبط منه» مغایرت وجود داشته باشد. بنابراین باید قواعد ممهّده غیر از احکام شرعی باشند و احکام شرعی، نفس این قواعد نیستند. البته مراد از مغایرت این نیست که بین آنها ضدیت وجود داشته باشد بلکه به معنای این است که اینها دو چیزند که یکی از دیگری استنباط می شود. حال اگر خبر واحد بر وجوب نماز جمعه دلالت کند، مجتهد می گوید:

من وجوب نماز جمعه را از راه خبر واحد استنباط کردم ولی اگر به استصحاب تمسک کند نمی تواند بگوید: من وجوب جمعه را از راه «لا- تنقض الیقین بالشک» استنباط کردم، زیرا مسئله وجوب جمعه یکی از مصادیق «لا- تنقض الیقین بالشک» است و تطبیق کلی بر فرد را نمی توان استنباط نامید. تطبیق کلی بر فرد با استنباط فرد از کلی تفاوت دارد. مثلاً اگر مولا بگوید: «أکرم کلّ عالم» در مورد اکرام زید عالم نمی توان گفت: حکم اکرام زید عالم را از «أکرم کلّ عالم» استنباط کردم بلکه این، از باب تطبیق کلی «أکرم کلّ عالم» بر مصداق- یعنی «زید عالم»- است. در باب قیاس نیز که صغری و کبری و شکل اول درست می کنید نمی توانید بگویید: من حکم صغری را از کبری استنباط می کنم. خلاصه اشکال مرحوم آخوند این است که چون مشهور در تعریف خود کلمه «استنباط» را بکار برده‌اند و ما در مورد اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه نمی توانیم «استنباط» را مطرح کنیم بنابراین، اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه از تعریف مشهور خارج است. [۶۸]

## ۲- تعریف مرحوم آخوند از علم اصول

### اشاره

مرحوم آخوند برای فرار از اشکالاتی که بر کلام مشهور وارد است، تعریف دیگری برای علم اصول ارائه کرده و فرموده است: «الأولی تعریفه بأنّه صناعه یعرف بها اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۱

القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل». [۶۹] یعنی علم اصول عبارت از فن و صنعتی است که انسان به وسیله آن فن و صنعت، قواعدی را می شناسد که آن قواعد باید یکی از دو خصوصیت زیر را- به طریق مانع الخلو- دارا باشند: یا قواعدی باشند که بتوانند در طریق استنباط حکم شرعی قرار گیرند و یا قواعدی که در طریق استنباط قرار نمی گیرد ولی مجتهد در مقام عمل و از روی ناچاری به آنها پناه می برد. به نظر مرحوم آخوند، آن دو اشکالی که به تعریف مشهور

وارد بود بر این تعریف وارد نیست و ظن انسدادی بنا بر حکومت و اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه - که به نظر مرحوم آخوند، از تعریف مشهور خارج بودند - در این تعریف داخل می‌باشند.

زیرا این دو مورد از مواردی هستند که به عنوان آخرین چاره و آخرین پناهگاه برای مجتهد بوده و داخل در «أو التی ینتهی إليها فی مقام العمل» می‌باشند. و فرض این است که اگر ظن انسدادی بنا بر حکومت و اصول عملیه را نیز کنار بگذارد دیگر راهی برای بدست آوردن حکم الهی ندارد.

### اشکالات تعریف مرحوم آخوند

#### اشاره

امام خمینی «دام ظلّه» فرموده است: تعریف مرحوم آخوند از بدترین تعریفات برای علم اصول است سپس دو اشکال به این تعریف وارد کرده که یکی از آنها قابل جواب است و دیگری هم - در مقابل اشکالاتی که دیگران وارد کرده‌اند - خیلی مهم نیست.

### اشکال اول: کلمه «صناعه» مربوط به «علوم عملی» است

و در مواردی بکار می‌رود که آثار عملی مشهود دارد، مثل نجاری و آهنگری و .... ولی علم اصول

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۲

این گونه نیست، به همین جهت در تعبیرات امروزه می‌گویند علم و صنعت. و صنعت را در محدوده خاصی بکار می‌برند. امام خمینی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: در تعریف مرحوم آخوند «صناعه» به عنوان وسیله‌ای برای «معرفت قواعد» مطرح شده است در حالی که این قواعد چیزی غیر از مسائل علم اصول نیست. در نتیجه، بنا بر تعریف ایشان، مسائل علم اصول، از علم اصول خارج می‌شوند، چون مرحوم آخوند، مسائل علم اصول را چیزی دانسته‌اند که با علم اصول شناخته می‌شوند نه اینکه خود علم اصول باشند. و علم اصول - به نظر مرحوم آخوند - همان صنعتی است که قواعد و مسائل، با آن صنعت شناخته می‌شوند. [۷۰] این اشکال خیلی مهم نیست.

### اشکال دوم: تعریف مرحوم آخوند،

#### اشاره

بعضی از قواعد فقهیه را نیز شامل می‌شود، زیرا بعضی از قواعد فقهیه نیز - مانند قواعد اصولیه - در طریق استنباط حکم شرعی قرار می‌گیرند، مثلاً یکی از قواعد فقهیه قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» است که در مکاسب در مسئله «مقبوض به بیع فاسد» مطرح شده است. معنای این قاعده این است که هر عقدی که در صحیح آن عقد، ضمان به مسمی وجود داشته باشد - چون در

صحیح همیشه ضمان به مسمی وجود دارد- در فاسد آن نیز ضمان به مثل و قیمت واقعی تحقق دارد. این یک قاعده‌ای است که از روی دلیل ثابت شده است. و این قاعده فقهیه می‌تواند در طریق استنباط قرار گیرد، مثلاً اگر شک کنیم که در مورد مقبوض به بیع فاسد ضمان تحقق دارد یا نه؟ می‌توانیم از راه این قاعده، حکم شرعی را استنباط کنیم. [۷۱]

### دفاع از مرحوم آخوند:

اینجا حساب کلی و فرد است و استنباط صدق اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۳ نمی‌کند. بلکه حکم فرد از طریق روشن بودن حکم کلی بدست می‌آید و گفته می‌شود: صغری: البیع یضمن بصحیحه، کبری: کل ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده، نتیجه: البیع یضمن بفاسده.

**اشکال سوّم: مرحوم محقق اصفهانی [۷۲] در حاشیه بر کفایه، بر مرحوم آخوند اشکال کرده می‌گوید:**

### اشاره

با توجه به این که مرحوم آخوند در مقام تعریف علم اصول، جامعی بین قواعد اصولیه مطرح نکرد، معلوم می‌شود به نظر ایشان جامعی بین آنها وجود نداشته است و اگر وجود داشت باید در تعریف علم اصول، همان جامع را ذکر می‌کرد. روشن است که با نبودن جامع بین این دو خصوصیت، نمی‌توان انتظار داشت که بر علم اصول یک غرض مترتب باشد. خود مرحوم آخوند بارها در کفایه فرموده است: «اگر دیدیم معلول، واحد است کشف می‌کنیم که علت هم واحد است و دو مؤثر بدون قدر جامع نمی‌توانند در یک اثر تأثیر بگذارند». بنابراین، چون دو خصوصیت در بین است باید دو غرض بر علم اصول مترتب باشد، هر غرضی بر یکی از دو خصوصیت. و این با کلام مرحوم آخوند- در اوایل کتاب- منافات دارد، زیرا ایشان ابتدا فرمود: «بعید است علمی دارای دو غرض باشد» و سپس فرمود: «چنین چیزی امتناع وقوعی دارد». پس چگونه ممکن است چیزی را که خود ایشان قائل به امتناع وقوعی آن می‌باشد در اینجا ملتزم شده باشد؟ [۷۳]

### دفاع از مرحوم آخوند:

ممکن است گفته شود: اگرچه مرحوم آخوند اشاره‌ای به جامع نکرده است ولی می‌توان در واقع جامعی بین این دو خصوصیت فرض کرد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۴

نحوه تصوّر جامع به این صورت است که به جای این دو خصوصیت- یعنی «القواعد التی...» و «أو التی...»- بگوییم: «القواعد التی یوجب تعیین وظیفه المکلف فی مقام العمل» یا بگوییم: «القواعد التی یرفع التحییر فی مقام العمل» و روشن است که تعیین وظیفه مکلف در مقام عمل و نیز رفع تحییر او در مقام عمل، هم به خبر واحد و ظاهر کتاب و هم به ظن انسدادی بنا بر حکومت و اصول عملیه حاصل می‌شود. مکلف می‌خواهد بداند وظیفه او در روز جمعه چیست؟ ممکن است روایتی دلالت بر وجوب نماز جمعه کند

و وظیفه مکلف را مشخص کند و ممکن است وظیفه مکلف از راه استصحاب و جوب نماز جمعه مشخص شود. بنابراین هم روایت و هم استصحاب در تعیین وظیفه مکلف در مقام عمل و در رفع تحیر از او در مقام عمل مشترکند. اشکال بر کلام فوق: اگر بخواهیم به این صورت قدر جامع درست کنیم، این قدر جامع شامل قواعد فقهیه نیز می‌شود، زیرا مکلف وقتی با مسأله بیع فاسد برخورد کرد و ندانست که آیا بیع فاسد ضمان آور است یا نه؟ قاعده «کلّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» مشکل او را حلّ کرده و تحیر او را برطرف می‌کند، زیرا در قدر جامع ذکر شده کلمه «استنباط» مطرح نشده است تا به وسیله آن، قواعد فقهیه خارج شود. بنابراین، نمی‌توان بین دو عنوان مذکور در کلام مرحوم آخوند، قدر جامعی فرض کرد. در نتیجه اشکال مرحوم محقق اصفهانی بر کلام مرحوم آخوند به قوت خود باقی است.

### اشکال چهارم بر تعریف مرحوم آخوند:

این اشکال در رابطه با حجّیت امارات شرعیه- مثل خبر واحد- بر مرحوم آخوند وارد است و توضیح مطلب نیاز به مقدمه‌ای دارد که در ذیل به ذکر آن می‌پردازیم: مشهور معتقدند: معنای حجّیت شرعی امارات- مثل خبر واحد- این است که شارع مقدّس برطبق مؤدای اماره، حکمی ظاهری جعل می‌کند. بنابراین اگر زراره، و جوب نماز جمعه را روایت کرد شارع مقدّس یک و جوب ظاهری برای نماز جمعه، جعل می‌کند، هر چند خبر زراره مطابق با واقع نباشد و نماز جمعه و جوب نداشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۵

ولی با توجه به اینکه زراره، عادل است شارع مقدّس قول او را اعتبار کرده است، یعنی برطبق مؤدای قول او حکمی ظاهری جعل می‌کند. و روی همین مبنای مشهور بود که ما در مورد کلمه «استنباط» در تعریف مشهور گفتیم: این استنباط اعم از استنباط حکم واقعی و استنباط حکم ظاهری است. مرحوم آخوند معتقد است: معنای حجّیت امارات شرعی همانند معنای حجّیت قطع است با این تفاوت که حجّیت قطع، عقلی و حجّیت امارات، شرعی است. معنای حجّیت در مورد قطع، منجزیت و معذّرت است، یعنی اگر به چیزی قطع پیدا کردیم و قطع ما با واقع مطابق بود، قطع، جنبه منجزیت پیدا می‌کند زیرا همان حکم واقعی گریبان ما را می‌گیرد. و اگر با واقع مخالف بود این قطع برای ما جنبه معذّرت پیدا می‌کند و موجب می‌شود که در مورد ترک واقع- نزد خداوند- معذور باشیم، بدون اینکه در صورت مخالفت قطع با واقع، حکم جدیدی جعل شود. اگر ما صد بار هم قطع به وجوب نماز جمعه پیدا کنیم ولی به حسب واقع، نماز جمعه واجب نباشد، و جوبی پیدا نمی‌کند. مرحوم آخوند می‌فرماید: خبر واحد نیز از این جهت مانند قطع است و در صورت موافقت با واقع، جنبه منجزیت مطرح است و واقع، گریبان انسان را می‌گیرد. و در صورت مخالفت با واقع، فقط جنبه معذّرت مطرح است، بدون اینکه انشاء حکم مماثل وجود داشته باشد. ولی حجّیت قطع و خبر واحد از یک جهت با یکدیگر تفاوت دارند و آن این است که حجّیت قطع، عقلی است و حجّیت خبر واحد، شرعی است، یعنی شارع مقدّس نسبت به خبر واحد، جعل حجّیت کرده و گویا فرموده است: جعلت خبر العادل حجّه.

زیرا حجّیت، از احکام وضعی- مانند زوجیت و ملکیت- و قابل جعل است. البته این قابلیت جعل در مورد امارات است و در باب قطع، خود عقل حکم به حجّیت می‌کند و جعل حجّیت غیر از حکم به حجّیت است. به بیان دیگر: این «صدّق العادل» که شما در اصول مطرح می‌کنید باطنش همان جعل حجّیت در رابطه با خبر عادل است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۶

حال با توجه به مقدمه فوق به مرحوم آخوند می‌گوییم: شما از یک طرف مسأله خبر واحد را از اهم مسائل اصولی می‌دانید و از



طرفی معتقدید: نقش شارع در ارتباط با خبر واحد، جعل حجیت است و حجیت را به معنای منجزیت و معذرت دانستید نه به معنای انشاء حکم مماثل و مطابق با مؤدای اماره.

حال سؤال می‌شود: مسأله خبر واحد در کدام یک از آن دو خصوصیتی است که در مورد قواعد علم اصول مطرح کردید؟ بدیهی است که - بنابه فرموده ایشان - نمی‌توانیم بگوییم: «مسأله خبر واحد داخل در خصوصیت اول - یعنی «التي يمكن أن تقع في طريق الاستنباط» - است زیرا اگر زراره، روایتی بر وجوب نماز جمعه نقل کرد، نمی‌توانیم بگوییم: «این خبر واحد در طریق استنباط قرار گرفته است»، چون با روایت زراره چیزی استنباط نشده است و معنای حجیت قول زراره - به فرموده مرحوم آخوند - منجزیت و معذرت است و این با استنباط فرق دارد. به عبارت دیگر: اگر زراره، روایتی بر وجوب نماز جمعه نقل کرد، ما نمی‌توانیم بگوییم: «از این روایت، وجوب را استنباط کرده‌ایم»، زیرا قول او برای ما افاده علم به وجوب نمی‌کند، حتی در بسیاری از موارد افاده ظن هم نمی‌کند. بلکه معنای حجیت قول زراره، منجزیت و معذرت است یعنی به دنبال قول زراره، شارع می‌گوید: اگر قول زراره مطابق با واقع بود، همان واقع گریبان شما را می‌گیرد و اگر مخالف با واقع بود، تو معذوری. و با این دو «اگر» نمی‌توان استنباط را درست کرد. و نیز نمی‌توان گفت: مسأله خبر واحد داخل در خصوصیت دوم - یعنی «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل» - است، زیرا این خصوصیت به عنوان آخرین چاره و راه حل است در حالی که خبر واحد در فقه به عنوان آخرین راه حل مطرح نیست بلکه برای اثبات احکام، ابتدا به سوی خبر واحد می‌رویم و آخرین چاره، اصول عملیه است. بنابراین، خبر واحد و سایر امارات شرعیه از تعریف مرحوم آخوند خارج است در حالی که این‌ها از مهم‌ترین مباحث علم اصول می‌باشند. و این مهم‌ترین اشکالی است که بر مرحوم آخوند - روی مبنای خودشان - وارد است. در نتیجه، تعریف مرحوم آخوند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۷

نمی‌تواند تعریف صحیحی باشد.

### ۳- تعریف محقق نائینی رحمه الله از علم اصول

#### اشاره

محقق نائینی رحمه الله در تعریف علم اصول فرموده است: «علم اصول، علم به کبریاتی است که اگر صغریات را به آنها ضمیمه کنیم، حکم کلی الهی استنتاج می‌شود». [۷۴]

#### اشکالات تعریف مرحوم نائینی

بر کلام مرحوم نائینی اشکالات زیر وارد است: اشکال اول: در تعریف علم، نباید کلمه «علم» را اخذ کنیم، زیرا هر علمی عبارت از مجموعه‌ای از مسائل است، خواه کسی عالم به آن مسائل باشد یا نباشد. درست است که این علوم، علوم اعتباری می‌باشند ولی اعتباری بودن به معنای پوچ بودن نیست، بلکه این علوم در عین این که اعتباری هستند، دارای واقعیت می‌باشند و واقعیت آنها را مسائل آن علم تشکیل می‌دهد و این مسائل در جای خود محفوظ است، خواه کسی عالم به آنها باشد یا نباشد. نه این که علم عبارت از علم به مسائل باشد. این اشکال، بر تعریف مشهور و تعریف مرحوم آخوند نیز وارد بود. اشکال دوم: تعریف مرحوم نائینی شامل بعضی از قواعد فقهیه نیز می‌شود. توضیح: قواعد فقهیه به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول: قواعدی که از نظر عمومیت،



همانند نوع می‌باشند و مصادیق و ماهیت‌هایی تحت پوشش آنها قرار دارند، که این‌ها افرادند و دارای خصوصیات فردی می‌باشند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۸

دسته دوم: قواعدی که از نظر عمومیت، جنبه جنس داشته و انواعی تحت آن قواعد وجود دارند که خود آن انواع به نوبه خود دارای عمومیت می‌باشند. با توجه به مطلب فوق می‌گوییم: تعریف مرحوم نائینی، آن دسته از قواعد فقهیه را که جنبه جنس دارند شامل می‌شود، زیرا در تعریف ایشان عنوان «استنباط» ذکر نشده بلکه عنوان صغری و کبری و نتیجه مطرح شده و فرموده است: علم اصول، علم به کبریاتی است که اگر صغریات به آنها ضمیمه شود، حکم کلی الهی استنتاج می‌شود. بنابراین، قواعد فقهیه دسته دوم، در تعریف مرحوم نائینی داخلند، مثلاً قاعده «کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» یکی از قواعدی است که جنبه جنس دارد و انواعی - چون بیع، اجاره و ... - تحت پوشش آن قرار دارند، که هر یک از این انواع دارای هزاران مصداق می‌باشند. قاعده «ما یضمن» کبرایی است که اگر صغری به آن ضمیمه شود حکم کلی الهی استنتاج می‌شود، مثلاً اگر شک کنیم که در بیع فاسد ضمان وجود دارد یا نه؟ با استفاده از قاعده «ما یضمن» می‌گوییم: صغری: البیع یضمن بصحیحه، کبری: کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده، نتیجه: البیع یضمن بفاسده. اگر ایشان در تعریف خود کلمه «استنباط» را ذکر می‌کرد، ما روی همان کلمه تکیه کرده و می‌گفتیم: «مسأله کلی و مصداق و جنس و نوع را نباید استنباط نامید، استنباط در موردی است که بین «مستتبط» و «مستتبط منه» مغایرت وجود داشته باشد». ولی با توجه به این که ایشان صغری و کبری و نتیجه را مطرح کردند اشکال فوق بر ایشان وارد است. باید توجه داشت که ما نمی‌خواهیم بگوییم: مسأله «کل خمر حرام» و امثال آن در تعریف مرحوم نائینی داخل است، زیرا نتیجه‌ای که از این گونه مسائل حاصل می‌شود حکم جزئی است نه کلی، چون گفته می‌شود:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۹

صغری: هذا خمر، کبری: کل خمر حرام، نتیجه: هذا حرام. نتیجه‌ای که از این قیاس حاصل شد حکمی جزئی است. آنچه را ما اشکال می‌کنیم مسئله بیع و امثال آن می‌باشد که دارای حکمی کلی می‌باشند. همان گونه که بیع صحیح دارای حکمی کلی است، بیع فاسد نیز دارای حکمی کلی است. قاعده «ما یضمن» می‌گوید: «کل ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» و نتیجه این قاعده عبارت از «البیع یضمن بفاسده» است و این حکم کلی است، به خلاف «هذا حرام» که به عنوان نتیجه در «کل خمر حرام» مطرح است. اشکال سوم: ظاهر تعریف محقق نائینی رحمه الله این است که با انضمام صغری به قواعد اصولیه که کبریات هستند، حکم کلی الهی استنتاج می‌شود و به قاعده دیگری نیاز نداریم در حالی که در بعضی موارد به قواعد دیگر نیز احتیاج داریم. مثال: بدون تردید مسائلی چون «صیغه افعال ظاهر در وجوب است» و «صیغه لا- تفعل ظاهر در حرمت است» از مسائل علم اصول می‌باشند و کسی نمی‌تواند اصولی بودن آنها را انکار کند، هر چند ممکن است این مسائل در علوم دیگری - مثل لغت - نیز مورد بحث قرار گیرند و در آنجا نیز به عنوان مسأله آن علم مطرح باشند ولی در علم اصول نیز به عنوان یک مسأله اصولی مسلم مورد بحث قرار می‌گیرند، در حالی که با انضمام آنها به صغری، حکم کلی الهی استنتاج نمی‌شود، مثلاً گفته می‌شود: صغری: الصلاة معروضه لهیئه افعال، کبری: هیئه افعال ظاهره فی الوجوب، نتیجه: هیئه افعال التی عرضت للصلاة، ظاهره فی الوجوب. روشن است که حکم الهی، خود وجوب نماز است نه ظهور در وجوب، به همین جهت برای بدست آوردن حکم الهی باید از مسأله اصولی دیگری کمک بگیریم و آن

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۰

مسأله «کل ظاهر حجیه» است، بنابراین گفته می‌شود: صغری: هیئه افعال التی عرضت للصلاة ظاهره فی الوجوب، کبری: کل ظاهر حجیه، نتیجه: ظهور هیئه افعال - التی عرضت للصلاة - فی الوجوب حجیه. بنابراین، تعریف مرحوم نائینی نیز نمی‌تواند تعریف صحیحی باشد.

## ۴- تعریف محقق عراقی رحمه الله از علم اصول

## اشاره

محقق عراقی رحمه الله در تعریف علم اصول فرموده است: قواعد اصولی قواعدی هستند که یکی از خصوصیات زیر را- به طریق منع خلو- دارا باشند: ۱- راه را برای تشخیص حکم باز می‌کنند. ۲- وظیفه عملی مکلف را مشخص می‌کنند. ۳- کیفیت تعلق حکم به موضوع خود را مشخص می‌کنند. [۷۵] دو خصوصیت اول، همان چیزی است که مرحوم آخوند در رابطه با علم اصول بیان کرد. با این تفاوت که مرحوم عراقی در ارتباط با خصوصیت اول، کلمه استنباط را از تعریف مرحوم آخوند حذف کرده و خصوصیت سوم نیز اضافه کرد که در توضیح آن فرموده است: مباحثی چون عام و خاص و مطلق و مقید که در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرند، نه خودشان در تشخیص حکم نقش دارند و نه وظیفه عملی مکلف را مشخص می‌کنند بلکه کیفیت تعلق حکم به موضوع خود را مشخص می‌کنند، که آیا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۱

این حکم به نحو عموم است یا خصوص؟ به نحو اطلاق است یا تقیید؟ ولی مباحث مربوط به مشتق، خارج از علم اصول است و یک بحث لغوی محض می‌باشد زیرا نه راه تشخیص حکم را باز می‌کند و نه وظیفه عملی مکلف را و نه کیفیت تعلق حکم به موضوع را، بلکه مشتق مانند سایر عناوینی است که موضوع حکم قرار می‌گیرد و برای پی بردن به معنای آن، باید به لغت مراجعه کرد. همان گونه که در مورد معنای کلمه «صعید» و امثال آن به لغت مراجعه می‌کنیم باید در مورد مشتق نیز به لغت مراجعه کنیم و ببینیم آیا مشتق- از نظر لغت- حقیقت در خصوص متلبس به مبدأ و مجاز در منقضی است یا در هر دو حقیقت است؟ ولی مباحث عام و خاص و مطلق و مقید ارتباط با خود حکم دارند، به همین جهت در علم اصول از آنها بحث می‌شود.

## اشکالات کلام محقق عراقی رحمه الله

بر کلام محقق عراقی رحمه الله اشکالات زیر وارد است: اشکال اول: اشکالی که محقق اصفهانی رحمه الله به مرحوم آخوند وارد کرد بر کلام محقق عراقی رحمه الله نیز وارد است و حاصل آن اشکال این است که اگر خصوصیت‌های ذکر شده، دارای قدر جامع بودند باید در تعریف، همان قدر جامع اخذ می‌شد و چون قدر جامع، ذکر نشده است، معلوم می‌شود خصوصیات مذکور دارای قدر جامع نیستند.

پس مرحوم عراقی باید ملتزم به تعدد غرض در علم اصول باشد. اشکال دوم: امام خمینی «دام ظلّه» در اشکال به مرحوم عراقی می‌فرماید: در مباحث عام و خاص، این گونه نیست که تمام مباحث، کیفیت تعلق حکم به موضوع را بیان کنند. بلکه بعضی از مباحث عام و خاص، هیچ تفاوتی با مباحث مربوط به مشتق ندارند، مثلاً در مباحث مربوط به الفاظ عموم- مثل کل، جمع محلی به ال، مفرد محلی به ال و...- بحث می‌شود که آیا این الفاظ، دلالت بر عموم دارند یا نه؟

بدیهی است که پاسخ این مسائل برعهده علم لغت است، همان گونه که در مشتق

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۲

این گونه بود. حال از مرحوم عراقی سؤال می‌کنیم: چه تفاوتی بین این گونه مسائل و مسائل مربوط به مشتق وجود دارد که شما قسم

اول را داخل در علم اصول دانسته و قسم دوم را خارج می‌دانید؟ اشکال سوم: این اشکال را نیز امام خمینی «دام ظلّه» بر محقق عراقی رحمه الله وارد کرده است، ایشان می‌فرماید: بنا بر تعریف محقق عراقی رحمه الله، بعضی از قواعد فقهیه داخل در علم اصول می‌شوند، زیرا در عبارت ایشان- همانند عبارت مرحوم نائینی- کلمه «استنباط» ذکر نشده است، بلکه همان بدست آوردن حکم- شبیه استنتاجی که مرحوم نائینی مطرح کردند- ذکر شده است و این امر سبب می‌شود که بعضی از قواعد فقهیه- مثل قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفساده»- در تعریف ایشان داخل شود، زیرا این قاعده راه را برای تشخیص حکم باز می‌کند و به وسیله آن می‌توان حکم بیع فاسد را تشخیص داد. [۷۶] بنابراین، تعریف مرحوم عراقی نیز نمی‌تواند تعریف صحیحی باشد.

## ۵- تعریف آیت‌الله خویی «دام ظلّه» از علم اصول

### اشاره

آیت‌الله خویی «دام ظلّه» در تعریف علم اصول فرموده است: علم الاصول هو العلم بالقواعد التي تقع بنفسها فی طریق استنباط الأحكام الشرعیة الکلّیة الإلهیة من دون حاجة إلی ضمیمه کبری أو صغری أصولیة اخرى إلیها. [۷۷] قبل از ورود به بحث پیرامون تعریف ایشان، تذکر این نکته لازم است که ذکر «صغری أصولیة» در عبارت ایشان به احتمال قوی از اشتباه تقریرکننده بوده است، زیرا: اولاً: ما چیزی بنام «صغرای اصولیه» نداریم و آنچه به عنوان مسأله اصولی مطرح

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۳

است «کبرای اصولیه» است که در قیاس استنباط عنوان کبری پیدا می‌کند. و ثانیاً: ایشان در مقام توضیح نیز هیچ سخنی در رابطه با «صغرای اصولیه» مطرح نکرده است. توضیح تعریف: آیت‌الله خویی «دام ظلّه» در توضیح تعریف فوق می‌فرماید: این تعریف بر دو رکن استوار است که هر قاعده اصولی باید آن را دارا باشد: رکن اول: کلمه «استنباط» است. استنباط دارای این خصوصیت است که در آن «مستنبط» و «مستبیط منه» باید مغایرت داشته باشند به گونه‌ای که «مستبیط منه» جنبه واسطه برای استفاده حکم کلی داشته باشد. به خلاف موردی که مسأله «کلی» و «مصادیق» مطرح است که در آنجا عنوان «استنباط» صدق نمی‌کند بلکه عنوان «تطبیق» وجود دارد. سپس می‌فرماید: ذکر کلمه «استنباط» برای این است که موارد «تطبیق» از تعریف علم اصول خارج شوند، به عبارت دیگر: ذکر کلمه «استنباط»، برای خارج کردن «قواعد فقهیه» است، زیرا در قواعد فقهیه، مسأله استنباط مطرح نیست بلکه مسأله تطبیق کلی بر فرد و مصادیق مطرح است. [۷۸] بنابراین، با ذکر کلمه «استنباط» قواعدی چون قاعده «ما یضمن» از تعریف قواعد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۴

اصولیه خارج می‌شود، زیرا حکم بیع فاسد از قاعده «ما یضمن» استنباط نمی‌شود بلکه این قاعده یک قاعده کلی است که بیع، یکی از مصادیق آن می‌باشد و تطبیق آن قاعده بر بیع، استنباط نامیده نمی‌شود. اشکال: گویا کسی به ایشان اشکال می‌کند که آنچه در مورد کلمه «استنباط» و مسأله «تطبیق» مطرح کردید، اقتضا می‌کند که بعضی از مسائل مسلم علم اصول، مانند اصول عملیه شرعیّه و عقلیه و ظن انسدادی بنا بر حکومت از علم اصول خارج شوند. اما در اصول عملیه شرعیّه- مانند استصحاب- مستشکل می‌گوید: چه فرقی بین استصحاب و قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفساده» وجود دارد؟ اگر قاعده «ما یضمن» بر بیع تطبیق دارد، «لا تنقض الیقین بالشک» نیز بر نماز جمعه‌ای که «متیقن الوجوب فی السابق و مشکوک الوجوب فی اللاحق» است تطبیق دارد. بنابراین نمی‌توان بین این دو، فرق قائل شد و در مورد قاعده «ما یضمن» عنوان «تطبیق» را پیاده کرد و در مورد قاعده «لا- تنقض» عنوان «استنباط» را مطرح کرد. اما در مورد اصول عملیه عقلیه- مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان و ظن انسدادی بنا بر حکومت حکمی وجود

ندارد تا مسأله «استنباط» مطرح باشد. مثلاً در مورد قاعده «قیح عقاب بلا بیان»، عقل می‌گوید: عقاب بدون بیان قبیح است و بیش از این چیزی را اثبات نمی‌کند. و قیح بودن عقاب بلا بیان دلیل بر وجود حکم نیست.

سایر اصول عملیه عقلیه نیز این گونه‌اند. و در مورد ظنّ انسدادی بنا بر حکومت نیز عقل می‌گوید: چنین ظنّی حجت است. و در اینجا نیز حکمی وجود ندارد- نه حکم واقعی و نه حکم ظاهری- تا مسأله «استنباط» مطرح باشد. بنابراین یا باید قواعد فقهیه‌ای مثل قاعده «ما یضمن» را در تعریف علم اصول داخل دانست و یا باید ملتمز شد مباحث اصول عملیه- که تقریباً یک سوم علم اصول را به خود اختصاص داده است- از علم اصول خارج بوده و ذکر آنها در علم اصول، استطرادی است. پاسخ: اشکال فوق در صورتی وارد است که گفته شود: استنباط، عبارت از اثبات

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۵

حکم است، خواه اثبات حکم به وجدان باشد یا به شرع. در حالی که ما (آیت‌الله خویی) یک چنین محدودیتی برای استنباط قائل نیستیم بلکه استنباط را دارای معنای وسیعی می‌دانیم و حتی مسأله‌ای چون منجزیت و معذرت را نیز در محدوده استنباط داخل می‌دانیم. بنابراین، اگر برای اثبات حکمی، مثبتی نداشته باشیم ولی منجز یا معذرت داشته باشیم، همین منجز و معذرت را داخل در محدوده استنباط می‌دانیم. و اشکال مرحوم آخوند به مشهور- در ارتباط با عدم شمول تعریف مشهور، نسبت به اصول عملیه- به این جهت بود که مشهور، معنای محدودی برای استنباط در نظر گرفته بودند و اگر مشهور نیز- مانند ما- معنای وسیعی برای استنباط در نظر می‌گرفتند، اشکال مرحوم آخوند به آنان وارد نبود. [۷۹] در اینجا لازم بود که آیت‌الله خویی «دام ظلّه» فرق بین اصول عملیه و قواعد فقهیه را نیز بر اساس مبنای خود- در توسعه معنای «استنباط»- مطرح کرده و بیان کند که چگونه مسأله منجزیت و معذرت در این مورد پیاده می‌شود؟ به گونه‌ای که اصول عملیه در مباحث علم اصول، داخل بوده و قواعد فقهیه، خارج باشند. ولی ما در اینجا- با توجه به مطالب آیت‌الله خویی «دام ظلّه»- به توضیح مطلب فوق می‌پردازیم: در ارتباط با مسأله نماز جمعه، وقتی به «لا- تنقض» مراجعه می‌کنیم، «لا- تنقض» معذرت و منجز خواهد بود، یعنی اگر حکم نماز جمعه در زمان غیبت، به حسب واقع نیز وجوب بود، در اینجا «لا- تنقض» جنبه «منجزیت» دارد و اگر نماز جمعه به حسب واقع حرام بود «لا- تنقض» جنبه «معذرت» پیدا می‌کند، یعنی مکلفی که آن را انجام داده دارای عذر است. ولی در قواعد فقهیه «فردیت» مطرح است نه منجزیت و معذرت. به عبارت دیگر: در مثل نماز جمعه علاوه بر «فردیت»، «لا تنقض» به عنوان پشتوانه است و منجزیت و معذرت را به وجود می‌آورد ولی در مورد قاعده «ما یضمن» فقط جنبه فردیت مطرح است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۶

اگرچه آیت‌الله خویی «دام ظلّه» مطلب فوق را فرموده است ولی با توجه به بیانات ایشان، باید مرادشان همین مطلبی باشد که ذکر کردیم. رکن دوم: وقوع قواعد اصولی در طریق استنباط، نیاز به انضمام بعضی از قواعد اصولی دیگر نداشته باشد یعنی نیاز به انضمام «کبرای اصولیه» نداشته باشد. ولی قواعد مربوط به علوم دیگر- که در طریق استنباط قرار می‌گیرند- نیاز به انضمام قاعده‌ای اصولی به عنوان کبری ندارند. مثلاً یکی از قواعد اصولی «حجیه خبر ثقه» است، حال اگر خبر ثقه بر وجوب نماز جمعه دلالت کند می‌گوییم: صغری: خبر ثقه دلالت بر وجوب نماز جمعه کرده است. کبری: خبر ثقه حجت است. نتیجه: دلالت خبر ثقه بر وجوب نماز جمعه حجت است. ولی قواعدی در علوم دیگر مطرح است که آنها هم در استنباط دخالت دارند و به عنوان پایه و مبنای استنباط، محسوب می‌شوند امّا تعریف علم اصول شامل آنها نمی‌شود، مثل قواعد علم لغت و رجال و درایه و ... که در استنباط، نقش بسزایی دارند ولی برای استنباط از این علوم، باید کبرای اصولی به آنها ضمیمه کنیم، مثلاً: در علم رجال می‌خوانیم: «زراره ثقه»، حال اگر زراره روایتی نقل کند که بر وجوب نماز جمعه دلالت می‌کند برای استفاده حکم نماز جمعه نمی‌توان به مجرد ثقه بودن زراره اکتفا کرد بلکه باید قاعده اصولی «خبر الثقه حجة» را به آن ضمیمه کرد. بنابراین، بین «زراره ثقه»- که در علم رجال

مطرح است- و «خبر الثقة حجة» که در علم اصول مطرح است، فرق وجود دارد با اینکه هر دوی آنها در استنباط نقش دارند. فرق این است که «زرارة ثقة» برای استنباط حکم کافی نیست و باید مسأله‌ای اصولی به آن ضمیمه شود، بخلاف «خبر الثقة حجة» که نیاز به انضمام مسأله اصولی دیگر ندارد. در علم لغت نیز اگر لغوی بگوید: «الصعيد مطلق وجه الأرض»، این کافی برای اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۷

استنباط حکم تیمم از آیه فتمموا صعيداً طيباً [۸۰] نیست بلکه باید مسأله اصولی «قول اللغوی حجة» را نیز به آن ضمیمه کنیم.

### اشکالات کلام آیت‌الله خویی «دام ظلّه»

بر کلام ایشان اشکالاتی وارد است: اشکال اول: اشکالی است که بر بعضی از تعاریف دیگر نیز وارد بود و آن اشکال این است که علم اصول، علم به قواعد نیست بلکه نفس قواعد است و اگر کسی هم سراغ آن علم نرود، علم اصول در جای خود محفوظ است. اشکال دوم: ما نمی‌توانیم «استنباط» را شامل «منجز» و «معدّر» نیز بدانیم زیرا در موارد تنجیز و تعذیر، حکمی استنباط نشده است. توضیح: وقتی خبر زراره، بر وجوب نماز جمعه دلالت کرد و ما گفتیم: «خبر ثقة حجت است» و حجیت را- مانند مرحوم آخوند- به معنای منجزیت و معدّرت دانستیم، معنای منجزیت و معدّرت این است که اگر قول زراره مطابق با واقع بود، واقع برای ما منجز شده و گریبان ما را می‌گیرد و اگر مخالف با واقع بود، ما در مخالفت با واقع معذوریم. معلوم است که ما در اینجا چیزی در ارتباط با نماز جمعه استنباط نکرده‌ایم. به ذهن کسی نرود که ما ظنّ به وجوب نماز جمعه پیدا می‌کنیم و این خود، استنباط است، زیرا ما اگرچه استنباط را شامل «ظنّ» نیز می‌دانیم ولی این گونه نیست که خبر زراره همواره برای ما ظنّ آور باشد بلکه گاهی از قول زراره «ظنّ» هم پیدا نمی‌شود ولی در عین حال، قول زراره شرعاً حجت است و حجیت، دائر مدار حصول ظنّ نیست. اشکال سوم: ما در مقام تعریف علم اصول می‌باشیم و می‌خواهیم ضابطه‌ای برای مسائل اصولی مشخص کنیم، به همین جهت در تعریف علم اصول، کاری به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۸

کلمه «علم» نداریم بلکه کلمه «قواعد» را می‌آوریم و می‌گوییم: علم اصول عبارت از قواعدی است که .... و به عبارت دیگر: در تعریف علم اصول، ضابطه و ملاک قواعد اصولیه مشخص می‌شود. ولی ایشان در تعریف خود فرموده است: «من دون حاجة إلى ضمّ کبری اصولیه إليها» درحالی که تعریف علم اصول در حقیقت برای بیان معیار و ضابطه‌ای برای همین کبری اصولیه است. بنابراین، تعریف ایشان مستلزم دور است، زیرا علم ما به کبری اصولیه متوقف بر علم به تعریف علم اصول است و از طرفی علم به تعریف علم اصول، متوقف بر علم به کبری اصولیه است. این اشکال، مهم‌ترین اشکالی است که به تعریف آیت‌الله خویی «دام ظلّه» وارد است. در نتیجه، تعریف ایشان نیز تعریف کاملی نیست.

### ۶- تعریف امام خمینی «دام ظلّه» از علم اصول

#### اشاره

امام خمینی «دام ظلّه» در تعریف علم اصول فرموده است: علم الاصول هو القواعد الالیه التي يمكن أن تقع کبری [۸۱] استنتاج الأحكام الکلیه الفرعیه الإلهیه أو الوظیفه العملیه. [۸۲] در کلام ایشان، برای قواعد اصولی خصوصیت‌هایی مطرح شده که به توضیح

آنها می‌پردازیم: ۱- علم الاصول هو القواعد الالیه: قواعدی که می‌توانند، کبرای استنتاج حکم الهی قرار گیرند، دو دسته‌اند: قواعد آلی و قواعد استقلاللی. قواعد آلی: قواعدی است که وسیله و طریق رسیدن به هدف دیگری- یعنی حکم الهی- بوده و خود آنها استقلالاً مورد نظر نیستند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۹

قواعد استقلاللی: قواعدی هستند که خود آنها مورد نظر و ملاحظه‌اند. به عبارت دیگر: قواعد آلی «ما به یُنظر» است، یعنی به سبب آن، به چیز دیگر نظر می‌شود و این قاعده، طریق و مرآت برای آن چیز است. و قواعد استقلاللی «ما فیه یُنظر» است یعنی در خود آنها نظر می‌شود و خود آنها هدف می‌باشند. ایشان می‌فرماید: قید «آلیت» که در تعریف ذکر کردیم برای اخراج قواعد فقهیه‌ای است که می‌توانند کبرای استنتاج واقع شوند. زیرا قواعد فقهیه جنبه «آلیت» ندارند بلکه خود آنها به‌طور مستقل مورد هدف می‌باشند، هرچند از آن قاعده، حکم کلی استنتاج شود. مثلاً یکی از قواعد فقهیه که از آن حکم کلی استنتاج می‌شود، قاعده «ما یضمن» است، این قاعده اگرچه در طریق استنتاج حکم بیع فاسد قرار می‌گیرد ولی خود آن نیز استقلال دارد و بیع و اجاره و ... به عنوان مصداق و فرد این قاعده مطرح می‌باشند. همان گونه که در قیاس: العالم متغیر، کل متغیر حادث، فالعالم حادث، جمله «کل متغیر حادث» اگرچه در طریق استنتاج قرار گرفته ولی استقلال خود را از دست نداده است. سپس می‌فرماید: ما در مورد قاعده «لا حرج» و «لا ضرر»- که از قواعد فقهیه هستند- نیز همین مطلب را می‌گوییم و برای آنها استقلال قائلیم، هرچند قاعده لا حرج- یعنی «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» [۸۳]- به عنوان مقیدی است که اطلاق ادله اولیه- مثل دلیل روزه یعنی «کتب علیکم الصیام» [۸۴]- را قید می‌زند. البته دلیل «لا حرج» به عنوان حاکم بر دلیل وجوب روزه مطرح است و نتیجه آن تقیید می‌باشد. قاعده «لا ضرر» نیز بر دلیل وجوب وضو حکومت داشته و نتیجه آن تقیید دلیل وجوب وضو است. ولی در عین حال، این دو قاعده دارای استقلال می‌باشند و همان گونه که دلیل «لا تعتق الرقبه الکافره»- که حکم کلی است- اطلاق «اعتق رقبه» را قید می‌زند و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۰

خود نیز مستقلاً یک حکم کلی است، قاعده لا ضرر و لا حرج نیز اطلاقات ادله اولیه را قید می‌زند و خودشان نیز دارای استقلال می‌باشند. در نتیجه، قواعد اصولی جنبه آلی و قواعد فقهی جنبه استقلاللی دارند. ۲- التی یمکن ذکر کلمه «یمکن» به این جهت است که بعضی از مسائل اصولیه وجود دارند که اگرچه در اصولی بودن آنها تردیدی نیست ولی مشهور قائل به عدم اعتبار آنها شده‌اند، بلکه در بعضی، اجماع بر عدم اعتبار آنها قائم شده است. مثل شهرت فتوائیه و اجماع منقول به خبر واحد و قیاس که از مباحث اصولی می‌باشند و ممکن است کبرای استنتاج قرار گیرند، هرچند مشهور، قائل به عدم حجیت شهرت فتوائیه و اجماع منقول به خبر واحد می‌باشند، [۸۵] و نیز علمای شیعه اتفاق بر عدم حجیت قیاس دارند [۸۶] ولی عدم حجیت، غیر از امکان وقوع در طریق استنباط- که محل بحث ماست- می‌باشد. بنابراین، ذکر کلمه «یمکن» برای این است که مسأله شهرت فتوائیه و اجماع منقول به خبر واحد و قیاس و امثال آنها، هم از نظر قائلین به حجیت و هم از نظر قائلین به عدم حجیت، بتوانند به عنوان مسأله‌ای اصولی مورد بحث قرار گیرد. ۳- آن تقع کبری ذکر کلمه «کبری» برای اخراج قواعد علوم دیگر است که در طریق استنباط احکام الهی دخالت دارند ولی کبری واقع نمی‌شوند، مثل قواعد علم رجال و درایه و لغت و ...

که هرچند برای استنباط احکام الهی جنبه «آلیت» دارند ولی در قیاس استنباط احکام الهی به عنوان کبری واقع نمی‌شوند بلکه نیاز به انضمام کبرای اصولی دارند، مثلاً در علم رجال می‌خوانیم: «زراره ثقه» و با انضمام کبرای اصولی «قول الثقه حجه» نتیجه می‌گیریم: «قول زراره حجه».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۱

۴- استنتاج الأحکام الکلیه الفرعیه الإلهیه این عبارت اشاره به یکی از دو نتیجه‌ای است که ایشان مطرح کرده است.



می‌فرماید: این که قید «العملیة» را دنبال «الأحكام» نیاوردیم برای این است که تعریف، احکام وضعیه را نیز شامل شود، زیرا احکام وضعیه - مثل طهارت و نجاست - به‌طور مستقیم به عنوان حکم عملی نیستند. مثلاً در مورد «الدّم نجس» - که یک حکم مستقل و وضعی الهی کلی فرعی است - حکم نجاست، روی موضوع دم رفته و عنوان عملی در نفس این حکم وجود ندارد. بلی در مورد «کلّ نجس يجب الاجتناب عنه» عنوان عملی مطرح است ولی این حکم دیگری است. ۵- أو الوظيفة العملية این عبارت اشاره به دومین نتیجه‌ای است که امام خمینی «دام ظلّه» مطرح کرده است. ایشان فرموده است: علّت اینکه «الوظيفة العملية» را جداگانه ذکر کردیم این است که در قواعد اصولی گاهی استنتاج حکم مطرح نیست بلکه تنها وظیفه مکلف را در مقام عمل مشخص می‌کند، مانند ظنّ انسدادی بنا بر حکومت. و این همان نکته‌ای است که موجب شد مرحوم آخوند بفرماید: «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل». توجه: امام خمینی «دام ظلّه» در آخر کلامشان می‌فرماید: بعضی از مسائل، بین علم اصول و علوم دیگر مشترک است، مثل اینکه بحث می‌شود: آیا هیئت افعال برای وجوب وضع شده است یا نه؟ این مسئله، هم لغوی است و هم اصولی، البته دید لغوی نسبت به مسائل با دید اصولی تفاوت دارد. از نظر لغوی، خود مسئله استقلال دارد ولی از نظر اصولی، مسئله، جنبه آلیت دارد و به عنوان مقدمه برای فقه است. [۸۷]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۲

### بررسی کلام امام خمینی «دام ظلّه»

تعریف ایشان بهترین و محکم‌ترین تعاریف برای علم اصول است ولی درعین حال، دو اشکال نسبت به آن مطرح است: اشکال اول: «قاعده حلیت» و «قاعده طهارت» بدون شک از مسائل علم اصول می‌باشند ولی دارای جنبه استقلالی می‌باشند و تعریف شامل آنها نمی‌شود. در اینجا، برای روشن شدن مطلب، بین استصحاب و قاعده حلیت و قاعده طهارت - که هر سه از اصول عملیه‌اند [۸۸] - مقایسه‌ای انجام می‌دهیم: در «لا تنقض اليقين بالشك» - که دلیل استصحاب است - آنچه در ابتدای امر به ذهن می‌رسد این است که دلیل دارای استقلال بوده و یکی از احکام کلی الهی است و همان گونه که وجوب جمعه، حکم کلی الهی است و از راه روایات ثابت می‌شود، «لا- تنقض اليقين بالشك» نیز باید از راه روایات ثابت شود. ولی واقعیت امر این است که اگرچه «لا- تنقض اليقين بالشك» حکم کلی الهی است ولی جنبه «آلیت» دارد، زیرا مسأله «لا تنقض اليقين بالشك» مثل مسأله جعل حجّیت برای خبر واحد است. حجّیت، حکم کلی الهی است که شارع برای خبر واحد جعل کرده است - اگرچه حجّیت خبر واحد را از راه بنای عقلاء ثابت کنیم و بگوییم:

شارع، بنای عقلاء را امضا کرده است، که بهترین دلیل برای حجّیت خبر واحد همین است - ولی درعین حال، جعل حجّیت برای خبر واحد، جنبه استقلالی ندارد بلکه شارع مقدّس خبر واحد را حجّت قرار داده تا اگر - مثلاً - زراره روایتی بر وجوب نماز جمعه بیان کرد، این روایت برای ما وجوب جمعه را اثبات کند. در باب «لا تنقض» نیز همین حرف را می‌زنیم، «لا تنقض» اگرچه مجعول شارع اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۳

است ولی مقصود بالأصالة نیست بلکه برای این است که - مثلاً - حکم وجوب جمعه را از آن استفاده کنیم. پس آلی بودن مسأله «لا تنقض» جای تردید نیست و در باب استصحاب، مسئله حلّ است. ولی در مورد قاعده حلیت - یعنی «کلّ شیء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» [۸۹] و قاعده طهارت - یعنی «کلّ شیء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» [۹۰] - با مشکل مواجه می‌شویم [۹۱] زیرا ظاهر این است که این دو قاعده جنبه استقلالی دارند و تفاوتی با قاعده «ما یضمن» ندارند و مواردی که حکم آنها را از این گونه قواعد استفاده می‌کنیم، جنبه مصداق دارد. پاسخ اشکال اول: از بیانات امام خمینی «دام ظلّه» استفاده می‌شود که مانعی ندارد ملتزم شویم،



این‌ها جزء مسائل علم اصول نیستند. [۹۲] معنای این کلام این است که ما برائت شرعیه را از برائت عقلیه جدا کرده و بگوییم: «برائت شرعیه، خارج از علم اصول و برائت عقلیه، داخل در علم اصول است».

و چنین تفکیکی مشکل است. اشکال دوم: اگر گفته شود: «علم اصول دارای وحدت غرض است». همان اشکالی که به مرحوم آخوند وارد بود به ایشان نیز وارد است، زیرا دو قاعده‌ای که قدر جامع نداشته باشند نمی‌توانند در غرض واحد تأثیر کنند. دفاع از کلام امام خمینی «دام ظلّه»: مسئله تأثیر و تأثر، مربوط به واقعیات و حقایق است و به نظر امام خمینی «دام ظلّه»، در اینجا نمی‌توان به تأثیر و تأثر واقعی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۴

ملتزم شد. بله، این اشکال به مرحوم آخوند وارد است، ولی امام خمینی «دام ظلّه» چون این مبنای مرحوم آخوند را قبول ندارد - و آن مبنای مورد قبول ما هم نیست - اشکال به ایشان وارد نیست. نتیجه بحث در تعریف علم اصول: از آنچه گفته شد معلوم گردید که تعریف امام خمینی «دام ظلّه» برای علم اصول بهترین تعاریف است و اشکال کمتری بر آن وارد است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۵

### مسئله پنجم تمایز مسائل اصولی از قواعد فقهی

#### اشاره

در موارد زیادی برای ما این مشکل پیش می‌آید که فلان مسئله - که به صورت قاعده کلی است - آیا مسئله اصولی است یا قاعده فقهی؟ در ارتباط با ملاک تمایز مسائل اصولی از قواعد فقهی، چهار نظریه مطرح است که در ذیل به توضیح آنها می‌پردازیم:

#### نظریه اول (نظریه محقق نائینی رحمه الله)

#### اشاره

کلام محقق نائینی رحمه الله در اوایل اصول: نتیجه مسئله اصولی به عنوان یک حکم کلی مطرح است و هیچ ربطی به احکام جزئی ندارد اما قاعده فقهی، با وجود اینکه گاهی نتیجه آن به عنوان حکم کلی است ولی می‌توان در ارتباط با حکم جزئی نیز به آن تمسک کرد، یعنی متضمن حکم جزئی نیز می‌باشد. [۹۳]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۶

مثال: قاعده «ما یضمن» از قواعد فقهی است و از این قاعده، علاوه بر اینکه حکم بیع فاسد - که حکم کلی است - استفاده می‌شود، حکم بیع شخصی - که حکم جزئی است - نیز استفاده می‌شود، مثلاً در یک بیع فاسد شخصی می‌گوییم: صغری: هذا البیع شخصی یضمن بصحیحه، کبری کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده، نتیجه: هذا البیع شخصی یضمن بفاسده. ولی قاعده «لا تنقض» - که از قواعد اصولی است - برای پی بردن به حکم کلی مورد استفاده قرار می‌گیرد، مثل اینکه «وجوب نماز جمعه در عصر غیبت» را - که حکم کلی است - با استصحاب ثابت کنیم. سؤال: قاعده «لا تنقض» همان گونه که در رابطه با حکم کلی مورد استفاده قرار می‌گیرد، در رابطه با «حکم جزئی» نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد، مثل اینکه طهارت لباس خاصی را با استصحاب ثابت کنیم. جواب: اصول عملیه‌ای که در شبهات موضوعیه جاری می‌شوند از مسائل علم اصول خارجند، زیرا نتیجه آنها حکم جزئی - مثل

طهاره هذا الثوب و حلیه هذا المائع - می‌باشد. و ما این مطلب را در ابتدای مباحث مربوط به تعریف علم اصول - در ضمن بررسی اشکال مرحوم آخوند به مشهور - متذکر شدیم. کلام محقق نائینی رحمه الله در بحث استصحاب: مرحوم نائینی در کتاب استصحاب دو فرق بین قواعد اصولی و قواعد فقهی بیان کرده است، اگرچه این دو جهت به هم ربط دارند: فرق اول: همان مسئله کلی و جزئی بودن است که در اینجا با نکته‌ای اضافی فرموده است: جزئی آن است که به عمل آحاد مکلفین تعلق می‌گیرد بدون اینکه نیاز به انضمام چیز دیگر باشد، مثل: هذا الثوب نجس، هذا المائع المردد بین الخمر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۷

و الخلل مباح أو حرام. ولی مسأله اصولی آن است که بدون واسطه به عمل مکلف تعلق نمی‌گیرد، مثل مسأله حجیت خبر واحد که تا وقتی خبر واحدی دال بر وجوب نماز جمعه قائم نشود، این مسأله اصولی نتیجه نمی‌دهد و وضع عمل مکلف را مشخص نمی‌کند. البته این معنا برای جزئی و کلی، مخالف با معنای اول نیست بلکه این معنا لازمه همان معناست. فرق دوم: [۹۴] مسأله اصولی آن است که نتیجه آن تنها برای مجتهد، مورد استفاده است و مجتهد اگر آن نتیجه را در رساله‌اش بنویسد، برای مقلد قابل استفاده نخواهد بود. ولی مسأله فقهی آن است که فقیه می‌تواند بدون هیچ واسطه‌ای آن را در اختیار مقلد قرار دهد، مثل اینکه در رساله خود بنویسد: کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده بلی، اگر مسئله اصولی در مورد شبهات موضوعیه باشد، مجتهد می‌تواند آن را در اختیار مقلد قرار دهد، مثل اینکه به مقلد بگوید: اگر در زمان سابق، یقین به طهارت لباس داشتی و در زمان لاحق در آن شک کردی، یقین خودت را با شکت نقض مکن. و یا بگوید: بینه، در موضوعات خارجی حجیت دارد. ولی در مورد شبهات حکمیه نمی‌تواند - مثلاً - «لا تنقض الیقین بالشک» را در اختیار مقلد قرار دهد، زیرا کسی می‌تواند از «لا تنقض» حکمی مثل وجوب نماز جمعه را استفاده کند که تمام روایات پیرامون نماز جمعه را بررسی کرده باشد و نتواند حکم نماز جمعه را - نفیاً و اثباتاً - از این روایات برداشت کند و وجوب نماز جمعه برای او مشکوک البقاء باقی بماند. و بدیهی است که مقلد از عهده چنین چیزی بر نمی‌آید. [۹۵]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۸

### اشکال بر کلام مرحوم نائینی

آیت الله خویی «دام ظلّه» در مقام اشکال بر کلام مرحوم نائینی فرموده است: [۹۶] آنچه محقق نائینی رحمه الله در رابطه با مسائل اصولی بیان فرمود قابل قبول است و نتیجه مسأله اصولی فقط در اختیار مجتهد است و نمی‌توان آن را در اختیار مقلد قرار داد ولی آنچه در رابطه با قواعد فقهی فرمود، قابل قبول نیست زیرا بعضی از قواعد فقهی وجود دارند که نمی‌توان نتیجه آنها را در اختیار مقلد قرار داد، مثلاً مقلد از کجا بداند بیع از عقود است که صحیح آن ضمان آور است؟ بعضی از عقود نیز محل بحث است که آیا صحیح آنها ضمان آور است یا نه؟ مثل اجاره نسبت به عین مستأجره. پس چگونه می‌توان قاعده «ما یضمن» را - که قاعده‌ای فقهی است - در اختیار مقلد قرار داد؟ بنابراین، اگرچه قاعده «ما یضمن» قاعده‌ای فقهی است ولی موردش را باید مجتهد تعیین کند. و نیز در باب صلح داریم: «الصلح جایز بین المسلمین إلاً ما کان مخالفاً لکتاب الله» یا «غیر موافق لکتاب الله» و در باب شرط ضمن معامله داریم:

«المؤمنون عند شروطهم إلاً ما کان مخالفاً لکتاب الله» یا [۹۷] «غیر موافق لکتاب الله». بدیهی است که مقلد نمی‌تواند موافقت یا مخالفت صلح یا شرط با کتاب الله را تشخیص دهد، در حالی که صلح و شرط بدون تردید از مسائل فقهی می‌باشند. ولی تا وقتی مجتهد مورد آنها را مشخص نکند و افراد آنها را بیان نکند برای مقلد قابل استفاده نخواهد بود. [۹۸]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۹

در نتیجه نظریه محقق نائینی رحمه الله در این زمینه قابل قبول نیست.

### نظریه دوم (نظریه آیت الله خویی «دام ظلّه»)

#### اشاره

آیت الله خویی «دام ظلّه» در رابطه با تمایز قاعده فقهی از مسأله اصولی می‌فرماید: در مسأله اصولی، عنوان استنباط مطرح است ولی در قاعده فقهی، عنوان تطبیق مطرح است هر چند قاعده فقهی در رابطه با حکم کلی باشد. [۹۹] یادآوری می‌شود که ایشان در ارتباط با «استنباط» فرمود: از ویژگی‌های استنباط این است که «مستتبط» و «مستتبط منه» باید مغایرت داشته باشند و مسأله کلی و فرد و جنس و نوع نباشد زیرا عنوان این گونه موارد، «تطبیق» است نه «استنباط». [۱۰۰]

اصول فقه شیعه؛ ج ۱؛ ص ۱۸۹

### اشکال بر نظریه آیت الله خویی «دام ظلّه»

در بعضی از موارد قواعد فقهی، مسأله استنباط مطرح است، مثلاً اگر در طهارت و نجاست الكل - به صورت کلی - شک کنیم، و دلیلی بر طهارت یا نجاست آن نداشته باشیم، قاعده طهارت جاری می‌شود، در حالی که قاعده طهارت از قواعد فقهیه است و در اینجا برای استنباط به کار برده شده است. و اگر از ما سؤال شود: طهارت الكل را از کجا استنباط کردید؟ می‌توانیم پاسخ دهیم: از راه قاعده طهارت. پاسخ اشکال: این اشکال به ایشان وارد نیست زیرا: اولاً: ما قبول نداریم که قاعده طهارت قاعده فقهی باشد، چه فرقی بین این قاعده و قاعده حلیت وجود دارد؟ این دو دارای یک حکم می‌باشند و یا باید هر دو را قاعده اصولی بدانیم و یا هر دو را قاعده فقهی به حساب آوریم. و چون اصولیون قاعده حلیت را قاعده اصولی می‌دانند پس قاعده طهارت نیز قاعده اصولی است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۰

ثانیاً: تطبیق قاعده طهارت بر الكل، با تطبیق قاعده «ما یضمن» بر بیع فاسد، فرقی ندارد و در هر دو، تطبیق بر مصداق تحقق دارد، زیرا وقتی دلیلی بر نجاست و طهارت الكل پیدا نکردیم مصداق «شیء شک فی طهارته و نجاسته» می‌شود، البته مصداق نوعی این عنوان نه مصداق فردی آن، یعنی نوعی است که زیر پوشش جنس است. پس عنوان «تطبیق» وجود دارد نه «استنباط»، اگرچه حکم مربوط به الكل، حکم کلی است.

نظریه سوم ممکن است گفته شود: «قواعد اصولی، قواعدی است که در اکثر ابواب فقه مورد استفاده قرار می‌گیرد ولی قاعده فقهی، منحصر به ابواب خاص است،

#### اشاره

مثلاً قاعده «ما یضمن» فقط در عقود معاوضی جریان دارد و در نکاح و میراث و ... جاری نمی‌شود، به‌خلاف استصحاب که در تمام ابواب فقه جریان دارد.

### بررسی نظریه فوق

لازمه پذیرفتن نظریه فوق این است که قاعده طهارت و قاعده حلیت از قواعد فقهی باشند، چون قاعده طهارت، فقط در باب طهارت و نجاست مطرح است و قاعده حلیت نیز فقط در مسأله دوران بین حرمت و حلیت مطرح است و همان گونه که ما اشاره کردیم این دو از قواعد اصولی می‌باشند.

### نظریه چهارم (نظریه امام خمینی «دام ظلّه»)

#### اشاره

از بیانات امام خمینی «دام ظلّه» که در تعریف علم اصول فرمود، استفاده می‌شود که فرق بین قاعده اصولی و قاعده فقهی در آلیت و استقلالیت است. قاعده اصولی جنبه آلیت دارد و قاعده فقهی جنبه استقلالیت.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۱

قاعده فقهی اگرچه کلی باشد و کلیت آن به‌صورت جنس بوده که انواعی تحت آن واقع شده باشند ولی در عین حال دارای استقلال بوده و مقصود بالأصاله می‌باشد.

قاعده «ما یضمن» خودش دارای استقلال است و لازم نیست به انواع آن نظر کنیم. اما قاعده اصولی - مثل «لا تنقض الیقین بالشک» و «خبر الواحد حجّیه» و «ظواهر الکتاب حجّیه» - اگرچه حکم الهی است ولی دارای استقلال نبوده و برای دستیابی به احکام دیگر مورد استفاده قرار می‌گیرد. مثلاً مسئله «خبر الواحد حجّیه» برای این است که اگر خبر واحدی داشته باشیم که حکم نماز جمعه را بیان می‌کند، از آن خبر حکم نماز جمعه را استفاده کنیم. [۱۰۱]

### بررسی نظریه امام خمینی «دام ظلّه»

نظریه ایشان بهترین نظریات در رابطه با ملاک تمایز بین مسأله اصولی و قاعده فقهی است، زیرا لازمه نظریه فوق این است که مباحث اصول عملیه‌ای که در شبهات موضوعیه جاری می‌شوند نیز از مباحث علم اصول به حساب آیند. و ما می‌بینیم تمام مباحث شبهه موضوعیه در علم اصول مطرح شده و خروج آنها از علم اصول، مشکل است. چگونه می‌توان ملتزم شد استصحاب جاری در شبهات حکمیه، جزء مباحث اصول و استصحاب جاری در شبهات موضوعیه خارج از مباحث اصول است؟ ولی در عین حال، نظریه ایشان خالی از اشکال نیست، زیرا بر اساس این نظریه باید أصالة الحلیة و أصالة الطهاره را از علم اصول خارج بدانیم، چون اینها دارای جنبه استقلال می‌باشند و تطبیق آنها بر مواردشان، تطبیق کلی بر فرد است و نمی‌توان در آنها عنوان آلیت در نظر گرفت. در حالی که أصالة الحلیة در علم اصول مطرح شده است.

البته أصالة الطهارة در اصول مطرح نشده، آن‌هم به جهت مسلم بودن و قلت مباحث آن، نه به جهت اینکه مسأله اصولی نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۲

نتیجه بحث در تمایز بین قاعده فقهی از مسأله اصولی اگرچه نظریه امام خمینی «دام ظلّه» نیز دارای اشکال بود ولی با توجه به این که اشکال نظریه ایشان کمتر از اشکال نظریات دیگر بود ما همین نظریه را اختیار می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۴

## امر دوم: وضع

### اشاره

۱- آیا ارتباط بین الفاظ و معانی، ذاتی است یا مربوط به وضع است؟ ۲- اگر ارتباط بین الفاظ و معانی مربوط به وضع است، آیا واضح چه کسی است؟ ۳- حقیقت و ماهیت وضع چیست؟ ۴- تقسیم وضع به اعتبار معنا. ۵- وضع شخصی و نوعی. ۶- وضع در حروف. ۷- خبر و انشاء. ۸- اسماء اشاره و ضمائر.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۶

## مسأله اول کیفیت ارتباط بین الفاظ و معانی

### اشاره

بدون شک، در هر لغتی بین الفاظ و معانی ارتباط وجود دارد به نحوی که انسان از لفظ انتقال به معنا پیدا می‌کند. ولی آیا ارتباط موجود به چه کیفیتی است؟ در این زمینه دو قول وجود دارد. عده‌ای آن را ذاتی و عده‌ای مربوط به وضع می‌دانند.

## نظریه اول (ارتباط بین لفظ و معنا ذاتی است)

### اشاره

قائلین به این قول، ادله‌ای برای نفی مدخلیت وضع اقامه کرده‌اند و معتقدند با نفی وضع، خواه‌ناخواه ارتباط ذاتی ثابت می‌شود. قبل از وارد شدن به بحث، تذکر این نکته لازم است که قائلین به این قول، اگرچه مدعایشان اعم است ولی در اعلام شخصیه نمی‌توانند قائل به ارتباط ذاتی شوند، زیرا ما بالوجدان می‌بینیم که تا وقتی برای فرزند اسم گذاری نشود، بدون اسم خواهد بود. بنابراین کلام اینان تنها در محدوده الفاظ دال بر مفاهیم کلی، قابل بحث است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۷

به‌هرحال، از کلام اینان چیزی که موضوع بحث را مشخص کند بدست نمی‌آید، هرچند نظریه آنان- در هر صورت- مردود است و ما به‌زودی ادله بطلان این نظریه را بیان خواهیم کرد. [۱۰۲]

## مراد از ارتباط ذاتی چیست؟

در این که مراد از ارتباط ذاتی چیست؟ دو احتمال وجود دارد: یکی این که مقصود، ارتباط بین علت و معلول باشد و دیگر اینکه مراد، اقتضاء باشد و اقتضاء، مرحله‌ای از ارتباط است که به علّیت تامّه نمی‌رسد. و در هر صورت، ممکن است مراد از معنا واقعیت معنا باشد، مثلاً ماء یعنی واقعیت آب، و ممکن است مراد، انتقال مستمع به معنا باشد. بنابراین، ارتباط ذاتی بین لفظ و معنا دارای چهار احتمال است: احتمال اول: اگر مقصود از ارتباط ذاتی، علّیت تامّه و مقصود از معنا، واقعیت معنا باشد باید الفاظ، علت ایجادکننده حقیقت معنا باشند، یعنی مثلاً لفظ «ماء» ایجادکننده حقیقت «آب» باشد، همان گونه که «نار» علت موجد «حرارت» است. و بطلان این مطلب واضح است. احتمال دوم: اگر مقصود از ارتباط ذاتی، اقتضاء و مقصود از معنا، واقعیت معنا باشد این نیز بطلانش واضح است و همان گونه که لفظ «ماء» ایجادکننده حقیقت «آب» به نحو علّیت تامّه نیست ایجادکننده آن به نحو اقتضاء- یعنی علّیت ناقصه- نیز نمی‌تواند باشد، زیرا ما می‌بینیم الفاظ، بعد از معانی تحقق پیدا می‌کنند. مثلاً مخترع، ابتدا چیزی را اختراع می‌کند و بعد نام‌گذاری می‌کند و اگر ادعای اینان شامل اعلام اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۸

شخصیه هم بشود که مسئله روشن است زیرا فرزند، ابتدا متولد می‌شود و سپس نام‌گذاری می‌شود و این گونه نیست که نام‌گذاری قبل از تحقق شیء وجود پیدا کند به نحوی که نام‌گذاری، در تحقق شیء دخالت داشته باشد و علت برای تحقق شیء باشد- و لو به نحو اقتضاء- به طوری که اگر نام‌گذاری نباشد شیء تحقق پیدا نکند. احتمال سوم: اگر مقصود از ارتباط ذاتی، علّیت و مراد از معنا، انتقال مستمع به معنا باشد و بگوییم: لفظ، علت تامّه برای انتقال مستمع به معناست باید هر انسانی به معانی تمام لغات در جهان آگاه باشد و با شنیدن لفظ- که علت تامّه‌ای برای انتقال مستمع به معناست- مستمع معنای آن را بفهمد و بطلان این احتمال نیز واضح است. احتمال چهارم: اگر مقصود از ارتباط ذاتی، اقتضاء بوده و مراد از معنا، انتقال مستمع به معنا باشد، یعنی الفاظ، اقتضای انتقال به معنا را دارند هر چند انتقال به معنا دارای شرایط دیگری- چون تعلّم- می‌باشد ولی اصل اقتضاء (علّیت ناقصه) وجود دارد. این احتمال، از نظر مقام ثبوت، ممکن است ولی از نظر مقام اثبات، دلیلی برای آن اقامه نشده است. قائلین به ارتباط ذاتی با نفی مسأله وضع نتیجه گرفته‌اند که ارتباط بین لفظ و معنا ارتباط ذاتی است. احتمال چهارم نیز- مانند سه احتمال دیگر- باطل است زیرا: اولاً: در جای خود ثابت شده است که خداوند متعال از جمیع جهات بسیط بوده و ترکّب در ذات پاک حضرتش قابل تصوّر نیست ولی با وجود این می‌بینیم- حتی در لغت واحد- چه رسد به لغات مختلف- الفاظ مختلفی که هیچ جهت اشتراکی با یکدیگر ندارند، از این ذات حکایت می‌کنند. حال اگر بین لفظ و معنا ارتباط ذاتی- و لو به نحو اقتضاء- وجود داشته باشد باید در ذات بسیط حضرت حق دو جهت وجود داشته باشد که یک جهت آن ارتباط ذاتی با لفظ «الله» و یک جهت ارتباط ذاتی با لفظ «خدا» دارد. در حالی که در مورد خداوند دو جهت تصوّر نمی‌شود. زیرا خداوند بسیط است و ترکیب و تجزیه‌ای در خداوند وجود ندارد. این مطلب را امام خمینی «دام ظلّه» بیان کرده است. [۱۰۳]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۹

ثانیاً: در لغت عرب، الفاظی وجود دارد که برای دو معنا یا بیشتر از دو معنای متضاد وضع شده است، مثل لفظ «قرء» که به معنای «طهر» و «حیض» آمده است و کلمه «حِوُن» که برای «أسود» و «أبيض» وضع شده است. حال اگر ارتباط ذاتی بین لفظ و معنا را بپذیریم باید قبول کنیم که این گونه الفاظ، اقتضای دو معنای متضاد را دارند و نیز باید بین دو معنای ذاتی در متضادین ایجاد علاقه کنیم و این امر غیر ممکن است. این مطلب را آیت‌الله خویی «دام ظلّه» بیان کرده است. [۱۰۴]

**دلیل قائلین به ارتباط ذاتی بین لفظ و معنا**

همان گونه که اشاره کردیم قائلین به ارتباط ذاتی، دلیلی برای اثبات آن اقامه نکرده‌اند بلکه با نفی مسأله وضع نتیجه گرفته‌اند که ارتباط بین لفظ و معنا ذاتی است.

اینان می‌گویند: اگر ما در مسأله ارتباط بین الفاظ و معانی، پای وضع را به میان بیاوریم این سؤال مطرح می‌شود که واضع به چه مناسبتی لفظ «ماء» را برای «آب» وضع کرده است؟ و مثلاً به جای «ماء» لفظ «نار» را برای این معنا انتخاب نکرده است؟ آیا بین لفظ «ماء» و «نار» فرقی وجود دارد؟ اگر فرقی نیست، وضع کردن لفظ «ماء» برای «آب» ترجیح بلامرّجّح است و چون ترجیح بلامرّجّح محال و باطل است پس باید بگوییم: بین لفظ «ماء» و معنای «آب» ارتباط ذاتی وجود دارد و وضع، دخالتی در ایجاد ارتباط ندارد. پاسخ دلیل فوق اولاً: ترجیح بلامرّجّح باطل نیست و آنچه ثابت شده این است که تحقّق معلول

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۰۰

بدون علت محال است و از آن اصطلاحاً به «ترجیح بلامرّجّح» تعبیر می‌کنند، یعنی وجود ممکن - اگر معلول باشد - نمی‌تواند بدون علت باشد و امکان، مساوق با معلولیت است. ولی ترجیح بلامرّجّح فعل انسان است و اشکالی ندارد. مثل اینکه انسان تعداد زیادی از یک کتاب را ملاحظه می‌کند و یکی از آنها را انتخاب کرده و خریداری می‌کند، این ترجیح بلامرّجّح است و استحاله‌ای ندارد. شاهد این امر وجدان است و دلیلی هم بر محال بودن آن اقامه نشده است. ثانیاً: برفرض که قبول کنیم ترجیح بلا مرجّح محال است، ولی دلیلی نداریم که مرجّح، ارتباط به علاقه ذاتی بین لفظ و معنا داشته باشد. بلکه ممکن است مرجّحات دیگری هم در کار باشد، مثل اینکه در مقام نام‌گذاری فرزند مرجّحاتی - چون هم‌نام بودن با ائمه علیهم السلام - را ملاحظه کرده و اسمی برای فرزند انتخاب می‌کنیم. در باب وضع هم ممکن است گفته شود: واضع وقتی «آب» را دیده لفظ «ماء» زودتر به ذهنش آمده - اگر واضع بشر باشد - و همان لفظ را برای «آب» وضع کرده است. مثل القابی که موقع تأسیس شناسنامه درست کردند، مثلاً از کسی می‌پرسیدند: لقب تو چیست؟ می‌گفت: لقبی ندارم. می‌گفتند: به چه چیز علاقه داری؟ مثلاً می‌گفت: «به نام مقدّس امام حسین علیه السلام»، پس لقب او را حسینی می‌گذاشتند. بنابراین، لازم نیست مرجّح علاقه ذاتی بین لفظ و معنا باشد.

### نظریه دوم (ارتباط بین لفظ و معنا ناشی از وضع است)

از آنچه گفته شد معلوم گردید که ارتباط ذاتی بین لفظ و معنا - به هریک از معانی چهارگانه که در نظر بگیریم - باطل است و ظاهر این است که ارتباط بین لفظ و معنا ناشی از وضع است و دلیلی هم که برای نفی وضع مطرح شد دلیل درستی نبود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۰۲

### مسأله دوم واضع چه کسی است؟

#### اشاره

در ارتباط با اینکه «واضع چه کسی است؟» نظریاتی وجود دارد: عده‌ای معتقدند: واضع، خداوند متعال است. و عده‌ای عقیده دارند: واضع، بشر است. قائلین به قول دوم، خود دو دسته‌اند: جماعتی، واضع را شخص معین می‌دانند. و جماعتی قائلند: افراد متعددی در



وضع دخالت دارند. در اینجا به بررسی نظریات می‌پردازیم:

### نظریه اول (واضع، خداوند است)

#### اشاره

بیشتر اصولیین اهل تسنن و مرحوم نائینی از علمای شیعه، معتقدند: واضع، خداوند است. قائلین به این قول، برای اثبات مدّعی خود دو نوع دلیل ذکر کرده‌اند: نوع اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۰۳  
اول، ادله‌ای است که جنبه اثباتی دارد و نوع دوم ادله‌ای است که واضع بودن بشر را نفی می‌کند، اگرچه نتیجه هر دو دسته دلیل یک چیز است.

### ادله برای اثبات اینکه واضع، خداوند است

#### اشاره

مهم‌ترین ادله‌ای که برای اثبات این مطلب اقامه کرده‌اند دو دلیل است:

### دلیل اول: آیه شریفه وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا

ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ [۱۰۵] تقریب استدلال: آیه شریفه می‌فرماید: خداوند همه اسم‌ها را به آدم علیه السلام یاد داد. و معلوم است که قبل از تعلیم اسماء باید وضعی وجود داشته باشد و از جانب خداوند، هر اسمی برای مسما‌ی خود وضع شده باشد، مثلاً اول کلمه سماء برای آسمان وضع شده باشد و پس از آن خداوند به آدم یاد بدهد. و وجود اسماء، قبل از تحقّق وضع غیر ممکن است.

بنابراین قبل از خلقت آدم علیه السلام، وضع وجود داشته و چون قبل از خلقت آدم، انسانی وجود نداشته است پس واضع، خداوند است. پاسخ دلیل اول: در قسمتی از آیه فرموده است: ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ وَ ضَمِير «هُمْ» برای ذوی العقول است و این نشان می‌دهد که آنچه در استدلال بیان شده نمی‌تواند مراد آیه باشد. «هُمْ» نه تنها «اسماء» نیستند بلکه همه مسما‌یات هم نیستند. مسأله تعلیم اسماء این‌گونه نبوده است که مثلاً خداوند به آدم علیه السلام بگوید: اسم این چیز آسمان است و بعد هم خداوند از ملائکه سؤال کند که اسم این چیز چیست؟ و آنان بگویند: نمی‌دانیم. مسئله، به این صورت نبوده زیرا اولاً: از کجا معلوم که ملائکه نمی‌دانسته‌اند؟ ثانیاً: برفرض که نمی‌دانسته‌اند، این مسأله مهمی نیست که خداوند موجودی را با آن‌همه مزایا بخواهد برای ملائکه معرفی کند و خلیفه الله بودن او را

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۰۴

مطرح کند و خصوصیت علمی چنین موجودی دانستن تعدادی لفظ باشد. این معنا برای آیه معنای درستی نیست، و معنای صحیح آیه چیز دیگری است که مفسرین بزرگوار - خصوصاً مرحوم علامه طباطبایی - پیرامون آن بحث کرده و نکات دقیقی ذکر کرده‌اند. [۱۰۶]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۰۷

### دلیل دوم: آیه شریفه وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَاللْوَانِكُمْ

[۱۰۷] تقریب استدلال: آیه شریفه، اختلاف زبان‌ها را از نشانه‌های خداوند قرار داده است و اگر واضح، بشر بود و مسأله وضع، ربطی به خداوند نداشت وجهی برای آن نبود که به خداوند نسبت داده شود و از آیات خداوند به حساب آید، خصوصاً که در آیه، اختلاف الوان را نیز به خداوند نسبت داده و معلوم است که اختلاف الوان مربوط به خداوند است و به دست بشر نیست بنابراین اختلاف السنه نیز باید مربوط به خداوند باشد. پاسخ دلیل دوم: واضح بودن بشر، منافاتی با این ندارد که اختلاف السنه و الوان را از آیات خداوند بدانیم، زیرا توانایی وضع لغات توسط خداوند به بشر اعطاء شده است و این خود از آیات و نشانه‌های خداوند است که موجودی چنین پر قدرت، خلق کرده که قادر بر وضع لغات است.

### ادله‌ای که واضح بودن بشر را نفی می‌کند

#### اشاره

مرحوم نائینی دو دلیل بر نفی واضح بودن بشر اقامه کرده است: دلیل اول: مسأله وضع، دارای اهمیتی ویژه است و اساس زندگی انسان‌ها را تشکیل می‌دهد، زیرا انسان‌ها، مقاصد خود را از راه زبان به یکدیگر تفهیم می‌کنند.

به همین جهت، مسأله وضع در تاریخ بشر شاید از مهم‌ترین وقایع باشد. با وجود این، در هیچ‌یک از کتاب‌های تاریخی روز معینی را به عنوان روز وضع معرفی نکرده‌اند، و اگر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۰۸

وضع، توسط بشر انجام گرفته بود، تاریخ نباید چنین مسأله مهمی را فراموش کند و ذکری از آن به میان نیارد. بنابراین واضح بشر نیست. دلیل دوم: الفاظ، از ترکیب حروف به دست می‌آید و کیفیت ترکیب حروف، نامتناهی است و نیز گاهی الفاظ، از ترکیب کلمات به وجود می‌آید. بنابراین، الفاظ، غیر متناهی می‌باشند. معانی نیز غیر متناهی است زیرا معانی، محدود به موجودات ممکن نیست بلکه شامل واجب‌الوجود و ممتنع‌الوجود نیز می‌شود و واضح است که مجموعه «واجب، ممکن، ممتنع» نامتناهی است. بنابراین، معانی نیز - مانند الفاظ - غیر متناهی است. حال با توجه به اینکه انسان، محدود و قدرت او نیز محدود است و موجود محدود - هر چند هم متعدد باشد - نمی‌تواند الفاظ نامحدود را برای معانی نامحدود وضع کند، ما ناچاریم مسأله وضع را در ارتباط با موجودی نامتناهی بدانیم که آن ذات مقدس پروردگار است. محقق نائینی رحمه الله در تأیید مطلب فوق می‌فرماید: اگر واضح، بشر باشد، این سؤال پیش می‌آید که آیا چگونه الفاظی که برای معانی وضع کرده بود به سایر افراد بشر منتقل کرد؟ بدیهی است

که انتقال دفعی وضع میلیون‌ها لفظ برای میلیون‌ها معنا، غیرممکن است. و اگر گفته شود: «انتقال، تدریجی بوده است»، این سؤال مطرح می‌شود که با توجه به محدود بودن امکانات انسان‌ها در آن زمان، در مدتی که وضع الفاظ برای معانی هنوز به مکان‌های دور از واضع نرسیده بود آنان چگونه مقاصد خود را به یکدیگر تفهیم می‌کردند؟ آیا با اشاره صحبت می‌کردند یا با الفاظ؟ نمی‌توان گفت با اشاره مقاصد خود را تفهیم می‌کردند و از طرفی با الفاظ هم نمی‌توانستند صحبت کنند چون فرض این است که هنوز از وضع اطلاع پیدا نکرده‌اند. علاوه بر این، مشکل دیگری در رابطه با خود وضع مطرح است و آن این است که آیا واضع وقتی خواست الفاظ را وضع کند چگونه مقاصد خود را به دیگران تفهیم کرد؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۰۹

آیا مثلاً گفت: «أیها الناس»، یا گفت: «وَصَعْتُ»، یا لیوان آب را به دست گرفت و گفت: «هذا ماء؟» در حالی که فرض این است هنوز وضعی صورت نگرفته و مخاطبین، معنای «أیها الناس»، «وَصَعْتُ» و «هذا» را نمی‌دانند. و بر فرض اینکه وضع به کمک اشاره را پذیریم، مشکل دیگری مطرح است زیرا اشاره در مورد مفاهیم جزئی است، مثل اینکه کسی - در حال اشاره کردن به کتاب - به فرزندش بگوید: کتاب را به من بده، در حالی که وضع در مورد مفاهیم کلیه است و نمی‌توان با در دست گرفتن ظرفی آب، لفظ ماء را برای کلی آن وضع کرد. مرحوم نائینی، پس از بیان مطالب فوق نتیجه می‌گیرد که واضع خداوند است. سؤال: در مورد خداوند، دو نوع جعل مطرح است: جعل تکوینی و جعل تشریحی. [۱۰۸] آیا مسأله وضع داخل در کدام یک از این دو نوع جعل است؟ جواب: محقق نائینی رحمه الله می‌فرماید: دلیلی نداریم که جعل خداوند منحصر به این دو نوع باشد، بلکه مسأله وضع، امر جداگانه‌ای است. سؤال: اگر واضع خداوند است، خداوند چگونه وضع را به مردم انتقال داده است؟ جواب: محقق نائینی رحمه الله می‌فرماید: در جعل تکوینی، انتقال معنا ندارد زیرا جاعل و موجد خود خداوند است. در جعل تشریحی هم خداوند قوانین و مقررات را به وسیله انبیاء در اختیار بشر قرار می‌دهد. ولی در مورد مسأله وضع، سه احتمال مطرح است: ۱- وضع نیز - مانند جعل تشریحی - توسط یکی از انبیاء به مردم انتقال داده شده است. ۲- وضع از طریق الهام به مردم فهمانده شده است. [۱۰۹]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۰

۳- ممکن است از الهام بالاتر رفته و بگوییم: مسأله وضع امری فطری است و خداوند، وضع را مانند توحید در فطرت و نهاد بشر قرار داده است. الهام، همیشگی نیست ولی فطرت همیشگی است. [۱۱۰]

### اشکالات کلام مرحوم نائینی

بر کلام مرحوم نائینی اشکالات متعددی وارد است: اشکال اول: نظر به اینکه اهمیت وضع توسط خداوند، به مراتب بیش از اهمیت وضع توسط بشر است، اگر قرار باشد خداوند الفاظ را برای معانی وضع کرده و توسط یکی از انبیاء به بشر ابلاغ کرده باشد، جای این سؤال است که چرا این مسأله با اهمیت در کتب آسمانی ذکر نگردیده است؟ و چرا قرآن کریم که انواع نعمت‌های خداوند را بیان می‌کند از این نعمت بزرگ سخنی به میان نیاورده است؟ بنابراین، آنچه گفته می‌شود که اگر وضع توسط بشر صورت گرفته است پس چرا تاریخ آن را ثبت و ضبط نکرده است؟ این سؤال در مقابل کسانی که معتقدند واضع خداوند است و توسط یکی از انبیاء به بشر ابلاغ کرده است، به نحو قوی‌تری مطرح است. اشکال دوم: اگر بنا باشد، خداوند، مسئله وضع را به انسان‌ها الهام کرده باشد جای این سؤال است که آیا به همه انسان‌ها - تا روز قیامت - الهام کرده یا به عده خاصی در ابتدای خلقت الهام کرده است؟ ظاهر کلام محقق نائینی رحمه الله این است که خداوند مسئله وضع را به همه افراد انسان - از ابتدای خلقت تا روز قیامت - الهام

کرده است، در این صورت نباید کسی جاهل به لغات باشد، بلکه تمام افراد بشر باید به صورت فطری عالم به لغات باشند و علمای لغت نباید بر دیگران امتیاز داشته باشند. درحالی که این گونه نیست. و اگر مرحوم نائینی بگوید: مسأله وضع، به بشر ابتدائی الهام شده و بقیه افراد بشر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۱

باید تعلم کنند- در کلام مرحوم نائینی اشاره به این مطلب نیست ولی بفرض که ایشان بخواهد چنین چیزی بفرماید- می‌گوییم: اگر در عالم یک لغت داشتیم، می‌توانستیم فرض کنیم که مسأله وضع به بشر ابتدائی الهام شده و دیگران در طول تاریخ از راه تعلم، آن را فرا گرفته‌اند. ولی با توجه به اینکه در عالم، لغات متعددی وجود دارد چگونه می‌توان چنین چیزی را پذیرفت؟ آیا می‌توان قبول کرد که خداوند تمام لغات موجود در عالم را به بشر ابتدائی الهام کرد؟ اشکال سوم: ما می‌دانیم که لغات، متکثر و متعدّد است و بر اساس کلام مرحوم نائینی باید وضع در مورد این لغات متعدّد را به خداوند نسبت دهیم درحالی که نسبت دادن همه این لغات به خداوند مشکل است. توضیح: در رابطه با لغات متعدّد یا باید بگوییم: «هر لغتی توسط یک پیامبر در اختیار مردم قرار داده شده است»، یا بگوییم: هر یک از لغات، به دسته‌ای از انسان‌های ابتدائی الهام شده است. لغت عربی به یک دسته، لغت فارسی به یک دسته و ... و یا بگوییم: هر یک از لغات، به صورت فطری در نهاد دسته‌ای از افراد بشر قرار داده شده است. و یا تبعیض قائل شویم- اگرچه این مطلب در کلام مرحوم نائینی نیست- و بگوییم: بعضی از لغات به صورت الهام بوده و بعضی از لغات، به واسطه پیامبر بوده است. توجیهات فوق برای ما قابل قبول نیست زیرا: بدیهی است که مسأله وضع برای سهولت تفهیم و تفهّم و انتقال اغراض است.

درحالی که تکثر لغات، موجب صعوبت تفهیم و تفهّم است و به جای اینکه انسان را به هدف نزدیک کند، او را از هدف دور می‌کند. چون اگر همه مردم دنیا به یک زبان صحبت می‌کردند انتقال اغراض به دیگران به آسانی صورت می‌گرفت ولی اکنون که لغات، متعدّد است انسان‌ها برای انتقال اغراض خود به دیگران باید ابتدا قسمتی از وقت خود را برای فراگیری زبان آنان بکار برند و این خود دارای مشکلاتی است. باید توجه داشت که هر چند اختلاف زبان‌ها برای بشر زیان‌ها و محرومیت‌هایی را

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۲

به دنبال داشته است ولی در عین حال از آیات الهی است و نشانه قدرت خداوند است که به بشر توانایی داده است که این همه زبان‌های مختلف را به وجود آورد. و به تعبیر دیگر: اگر یک چیزی آیه خداوند بود دلیل بر این نیست که حتماً باید به نفع انسان‌ها هم باشد بلکه حساب این دو جدای از یکدیگر است. معصیتی که انسان انجام می‌دهد از آیات قدرت خداوند است- که به بشر چنین نیرو و قدرتی را داده است- ولی در عین حال، فعل خداوند نیست و به نفع انسان هم نیست. بنابراین، آیه شریفه و مِنْ آیاتِهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتَلَفَ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ [۱۱۱] که اختلاف السنه را از آیات الهی به حساب می‌آورد به این معنا نیست که اختلاف السنه به نفع بشر است و یا اختلاف السنه ارتباط مستقیم با خداوند دارد و خداوند آن را به وجود آورده است. مسأله اختلاف الوان- که در آیه شریفه مطرح شده- نیز از یک بُعدش مانند اختلاف السنه است، زیرا نمی‌توان گفت: اگر سیاه‌پوست‌ها سفیدپوست بودند به ضرر آنها بود یا اگر سفیدپوست‌ها سیاه‌پوست بودند به ضرر آنها بود. البته از بُعد دیگرش با اختلاف السنه فرق دارد زیرا از خارج برای ما معلوم است که مسأله اختلاف الوان مربوط به خداوند است.

**نظریه دوم (واضع، بشر است)**

آنچه وجدان بر آن دلالت دارد و تاریخ حکایت می‌کند این است که هم اصل تکثر لغات و هم توسعه لغات توسط بشر صورت

گرفته است، ولی نه یک بشر خاص - مثلاً «یعرّب بن قحطان» در مورد لغت عرب - بلکه همه افراد بشر در این مسئله سهیم می‌باشند. مؤید این مطلب این است که ما همه‌روزه شاهد پیدا شدن معانی جدید و بی‌سابقه در مورد اکتشافات می‌باشیم و به تبعیت از آن، الفاظ جدیدی که توسط خود مخترعین

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۳

و مکتشفین وضع می‌شود را مشاهده می‌کنیم و در زبان‌های دیگر نیز به تناسب خود، لغت دیگری در برابر آن معنا وضع می‌کنند. راز این مطلب این است که وقتی مخترع چیزی را اختراع می‌کند برای اشاره به آن و معرفی آن راهی جز وضع ندارد، بشر نیز وقتی احساس کرد برای سهولت تفهیم و تفهم نیاز به وضع الفاظ برای معانی دارد، الفاظ را برای معانی وضع کرد ولی در ابتدای امر، چون معانی محدود بوده الفاظ نیز محدود بوده است. سپس به مرور زمان، پیدایش معانی جدید، الفاظ جدیدی را طلب کرد و زبانها توسعه پیدا کرد. بنابراین، واضع شخص خاص نیست بلکه افراد متعددی در مسأله وضع دخالت دارند. سؤال: مرحوم نائینی اشکالی را در رابطه با کیفیت وضع مطرح کرده و فرمود: اگر معنا جزئی باشد، وضع، مشکلی ندارد، مثل اینکه انسان با اشاره به فرزندی که تازه متولد شده او را نام‌گذاری کند، ولی در معانی کلیه چگونه می‌تواند مثلاً «ماء» را در برابر «کلی آب» وضع کند؟ جواب: واضع، وقتی لفظ «ماء» را برای «آب» وضع می‌کند و مثلاً می‌گوید: «هذا ماء»، معلوم نیست که آیا این «ماء» برای معنای کلی وضع شده است یا برای معنای جزئی. سپس وقتی روزهای دیگر و نسبت به آب‌های دیگر لفظ «ماء» را اطلاق می‌کند، معلوم می‌شود که لفظ «ماء» برای مفهوم کلی وضع شده است و انطباق بر موارد به عنوان فردیت است. نتیجه بحث در مورد واضع از آنچه گفته شد معلوم گردید که واضع، بشر است، آن‌هم نه یک بشر، بلکه افراد و گروه‌های زیادی در مسأله وضع دخالت دارند و هر گروهی برای خود زبان خاصی را به‌وجود آوردند و مسأله تعصب، نقش زیادی در تکثر لغات داشته است، که نمی‌خواستند با زبان گروه‌های دیگر صحبت کنند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۴

### مسأله سوم حقیقت و ماهیت وضع

#### اشاره

در رابطه با حقیقت و ماهیت وضع، نظریاتی وجود دارد که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:

#### ۱- نظریه مرحوم محقق خراسانی

#### اشاره

مرحوم آخوند فرموده است: الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارة و من كثرة استعماله فيه اخرى و بهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعینى و التّعینى. [۱۱۲] یعنی وضع، یک نحوه اختصاصی است که لفظ به معنا پیدا می‌کند و یک نوع ارتباط خاصی است که بین لفظ و معنا محقق می‌شود. این ارتباط و اختصاص، گاهی در اثر تخصیص لفظ به معنا و گاهی به جهت کثرت استعمال لفظ در معنا تحقق پیدا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۵

می‌کند. و به این معنا، تقسیم وضع به تعینی و تعینی صحیح است. توضیح: وضع تعینی: یعنی واضح به اختیار و انتخاب خود لفظی را برای معنایی وضع کند، مثل اینکه پدری برای فرزند خود نامی را انتخاب می‌کند. وضع تعینی: در صورتی است که لفظی در معنای مجازی کثرت استعمال داشته باشد به گونه‌ای که دلالت بر معنای مجازی نیاز به قرینه صارفه نداشته باشد و خود لفظ - بدون قرینه - بر معنای مجازی دلالت کند. مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: ماهیت و حقیقت وضع بر دو قسم است، مثل اینکه گفته می‌شود: الإنسان إما کاتب و إما غیر کاتب، که معنای آن این است که کاتب و غیر کاتب در ماهیت انسانیت مشترکند، یعنی ماهیت و واقعیت انسان دو قسم دارد.

بنابراین، وضع تعینی هر چند واضح ندارد ولی با وضع تعینی در ماهیت و حقیقت وضع مشترک است به همین جهت ما ناچاریم وضع را به گونه‌ای تعریف کنیم که هر دو قسم وضع را شامل شود، پس می‌گوییم: وضع یک نوع اختصاص و ارتباط لفظ به معناست که این اختصاص گاهی در اثر تعیین واضح و گاهی در اثر کثرت استعمال - به صورت وضع تعینی - تحقق پیدا می‌کند. پس جمله «و بهذا المعنی صحیح تقسیمه...» در عبارت مرحوم آخوند علاوه بر اینکه معنای مطابقی خود را افاده می‌کند، به منزله تعلیلی برای تعریف ایشان نیز می‌باشد، یعنی علت اینکه ما وضع را این گونه تعریف کردیم مسأله تقسیم وضع به دو قسم تعینی و تعینی است.

### اشکالات کلام مرحوم آخوند

بر کلام مرحوم آخوند دو اشکال مهم وارد است: اشکال اول: ما کاری به تقسیم نداریم. شما در تعریف وضع - و بیان حقیقت و ماهیت آن - می‌گویید: «الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنی». «نحو» در اینجا به معنای «نوع» است یعنی «وضع یک نوع ارتباط لفظ به معناست». این تعریف دارای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۶

ابهام است زیرا شما بیان نکرده‌اید که چه نوع ارتباطی است. مثل اینکه در تعریف انسان گفته شود: «انسان، نوعی از موجودات عالم است» که هر چند این جمله صحیح است ولی تعریف انسان نیست. اشکال دوم: ما بعد از اینکه، ذاتی بودن دلالت الفاظ بر معانی را نفی کردیم و گفتیم: «دلالت الفاظ بر معانی ناشی از وضع واضح است»، آیا اختصاصی که شما ذکر می‌کنید خود وضع است یا نتیجه آن؟ بدون تردید ارتباط بین لفظ و معنا نتیجه وضع است نه خود وضع. یعنی بعد از اینکه وضع تحقق پیدا کرد ارتباطی بین لفظ و معنا ایجاد می‌شود. و در واقع، این وضع است که چنین ارتباطی را به وجود آورده است، زیرا ارتباط لفظ و معنا ارتباط ذاتی نیست. و به عبارت دیگر: مورد بحث ما، وضع به معنای مصدری - که عمل واضح است - می‌باشد ولی مرحوم آخوند وضع به معنای اسم مصدری - که نتیجه عمل واضح است - را تعریف کرده است و ذکر این معنا در تعریف ماهیت وضع، درست نیست. ممکن است کسی بگوید: اگر موضوع بحث، وضع به معنای مصدری باشد، تقسیم وضع به تعینی و تعینی به چه معناست؟ جواب داده می‌شود: ظاهر تقسیم همین است که شما می‌گویید یعنی مقسم، به معنای حقیقی و ماهیتش مورد تقسیم قرار می‌گیرد و ما تا وقتی که قرینه بر خلاف نداشته باشیم این ظاهر را می‌پذیریم ولی در جایی که قرینه بر خلاف داشته باشیم نمی‌توانیم ظاهر را بپذیریم. قرینه این است که بگوییم: اطلاق وضع - به معنای مصدری - در مورد «وضع تعینی» مجاز است و اصلاً وضع تعینی، وضع نیست بلکه در اثر کثرت استعمال، معنای مجازی، عنوان معنای حقیقی را پیدا می‌کند. ولی این که هر معنای حقیقی باید «موضوع له» باشد و عنوان «وضع» در مورد آن صدق کند، مورد قبول نیست. ممکن است معنایی موضوع له نباشد ولی در عین حال، معنای حقیقی لفظ باشد. پس حقیقت بودن، اعم از وضع است. در نتیجه کلام مرحوم آخوند نمی‌تواند مورد قبول باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۷

## ۲- نظریه بعضی الأعاظم رحمه الله

## اشاره

آیت‌الله خویی «دام ظلّه» نظریه زیر را از بعضی الأعاظم رحمه الله نقل کرده است: وضع عبارت از ملازمه واقعیه‌ای بین لفظ و معناست که این ملازمه توسط واضع تحقّق پیدا می‌کند. بعضی الأعاظم رحمه الله در توضیح تعریف خود می‌فرماید: آوردن قید «واقعیه» منشأ این نشود که کسی بگوید: حال که کلمه «واقعیه» بکار برده شده باید ملازمه فوق تحت یکی از عناوین «جوهر» یا «عرض» باشد. منظور از قید «واقعیه» که در تعریف آورده شده هیچ‌یک از اقسام پنج‌گانه جوهر و اقسام نه‌گانه عرض نیست. مقولات خمسّه جوهر عبارتند از: عقل، نفس، صورت، ماده و جسم. و ملازمه بین لفظ و معنا داخل در هیچ‌یک از این عناوین نیست. مقولات نه‌گانه عرضیه هم در یک جهت مشترکند که اگر بخواهند در خارج، تحقّق پیدا کنند باید در ضمن موضوع- یعنی جوهر- تحقّق پیدا کنند. درحالی که ملازمه بین لفظ و معنا نیاز به موضوع و جوهر ندارد. زیرا دو طرف این ملازمه، دو طبیعت است. طبیعی لفظ، ملازم با طبیعی معناست، خواه این دو طبیعت در خارج وجود پیدا کنند یا وجود پیدا نکنند. و خواه این لفظ در این معنا استعمال شود یا نشود، فرق نمی‌کند. ملازمه بین لفظ و معنا در اثر وضع تحقّق پیدا کرده است و اگر تا قیامت هم این لفظ در این معنا استعمال نشود، ملازمه باقی است. بنابراین، ملازمه بین لفظ و معنا نیاز به موضوع ندارد. ملازمه یک واقعیت است و خواه کسی لفظ را ایجاد کند یا ایجاد نکند، فرقی در این ملازمه نمی‌کند. سپس می‌فرماید: مطرح کردن این سخن که «تمام واقعیات باید تحت جوهر و عرض باشند» صحیح نیست، زیرا واقعیت دارای معنای اعمی است. واقعیاتی وجود دارند که ربطی به مسائل جوهر و عرض ندارند. در باب ملازمات، نوعاً این‌طور است، مثلاً ملازمه‌ای که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۸

بین زوجیت عدد و انقسام به متساویین وجود دارد تحت عنوان هیچ‌کدام از اقسام خمسّه جوهر و اقسام نه‌گانه عرض نیست، درحالی که یک واقعیت مسلم است. همچنین ملازمه بین تعدّد آلّه و فساد آسمان و زمین که در آیه شریفه لو کان فیهما آلّهة إلاّ اللّٰه لفسدتا [۱۱۳] ذکر شده، بدون شک دارای واقعیت است ولی داخل در اقسام جوهر و عرض نیست. سپس می‌فرماید: ملازمه بین لفظ و معنا با سایر ملازمات تفاوت دارد، اگرچه هر دو دارای واقعیت می‌باشند. تفاوت این است که ملازمات دیگر ازلی هستند و کسی آنها را به وجود نیاورده است [۱۱۴] ولی ملازمه در وضع، حدوثی است و به سبب وضع واضع حاصل می‌شود. البته از جهت بقاء فرقی بین این ملازمه و سایر ملازمات نیست و اختلاف فقط در مرحله حدوث است. خلاصه حرف بعضی الأعاظم رحمه الله این است که ملازمه بین لفظ و معنا دارای واقعیت بوده و مثل ملکیت و زوجیت، از امور اعتباری نیست که حدوث و بقاء آن مربوط به عالم اعتبار باشد. زمانی شارع زوجیت زنی را برای مردی اعتبار می‌کند و وقتی طلاق می‌دهد، عدم زوجیت را اعتبار می‌کند و با رجوع، زوجیت را اعتبار می‌کند. [۱۱۵]

## اشکالات کلام بعضی الأعاظم رحمه الله

در ارتباط با کلام ایشان سه اشکال مطرح است:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۹



اشکال اول: آیت‌الله خویی «دام ظلّه» در اشکال به بعضی الأَعْظَم فرموده است: اگر ملازمه برای همه افراد - چه عالم به وضع و چه جاهل به آن - باشد، لازم می‌آید که سماع لفظ و تصوّر آن، علت تامّه برای انتقال ذهن به معنای آن باشد. بنابراین، باید کسی جاهل به لغات نباشد، در حالی که وجود جاهل به لغات از بدیهیات است. و اگر ملازمه برای خصوص عالم به وضع باشد، پس گفته می‌شود: اگرچه این ملازمه ثابت است ولی این نتیجه وضع است نه خود وضع. [۱۱۶] در دوره قبل، این اشکال را به تعبیر زیر بیان کردیم: اگر ملازمه برای خصوص عالم به وضع باشد «شبه دور» پیش می‌آید، زیرا معنای «وَضَعْتُ هَذَا اللَّفْظَ لِإِذَا هَذَا الْمَعْنَى» این می‌شود: «جَعَلْتُ بَيْنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى مَلَازِمَةً لِلْعَالِمِ بِهَذَا الْجَعْلِ» و این مستلزم یک «شبه دور» است چون «العالم بهذا الجعل» در معنای وضع ملاحظه شده است. پاسخ اشکال: این اشکال را در دوره قبل پذیرفته بودیم ولی اکنون به نظر می‌رسد اساس آن باطل است، زیرا واضع، لفظ را در برابر معنا وضع کرده و بین لفظ و معنا ایجاد ملازمه واقعی می‌کند. این ملازمه واقعی را عدّه‌ای می‌دانند و عدّه‌ای نمی‌دانند و مسأله وضع، هیچ ارتباطی با عالم و جاهل ندارد. همان گونه که ملازمه موجود در آیه لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا [۱۱۷] ملازمه‌ای واقعی بوده و ربطی به عالم و جاهل ندارد. و بر اساس حرف بعضی الأَعْظَم رحمه الله واضع بین لفظ و معنا ایجاد ملازمه کرده است، حال بعضی عالم به ملازمه می‌شوند و بعضی علم پیدا نمی‌کنند.

ولی این که ملازمه برای چه کسی است؟ در باب ملازمه مطرح نیست. اشکال دوم: در کلام بعضی الأَعْظَم رحمه الله کلمه «ملازمه» - به معنای اسم مصدری - ذکر شده نه «إِيجَادُ الْمَلَازِمَةِ» که به معنای مصدری است. و همان ایرادی که بر کلام

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۰

مرحوم آخوند وارد بود بر کلام ایشان نیز وارد است. پاسخ اشکال: ممکن است گفته شود: مراد ایشان از «ملازمه» همان معنای مصدری - یعنی إِيجَادُ الْمَلَازِمَةِ - است. اشکال سوم: در باب ملازمات، نمی‌توان تصوّر کرد که ملازمه‌ای حدوثاً سابقه عدم، و بقاءً واقعیت داشته باشد. به عبارت دیگر: با توجه به این که عمل واضع در مقام حدوث، امری اعتباری است، نمی‌توان تصوّر کرد چنین چیزی در مقام بقاء، عنوان واقعیت پیدا کند. بلکه یا حدوثاً و بقاءً واقعیت دارد و یا به طور کلی اعتباری است. مثلاً ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، دارای واقعیت است، زیرا عقل حکم به این ملازمه می‌کند و سابقه عدم ندارد و ازلی است. ولی زوجیت، امری اعتباری و لحظه‌به‌لحظه است. شارع هر لحظه اعتبار زوجیت می‌کند بین زن و مرد. بنابراین، اگر مسأله وضع، امری اعتباری است، حدوثاً و بقاءً اعتباری است و اگر واقعیت دارد، اولاً:

واقعیت ازلی است و ثانیاً: به اعتبار نمی‌توان واقعیتی را درست کرد. در نتیجه کلام بعضی الأَعْظَم رحمه الله قابل قبول نیست.

### ۳- نظریه صاحب منتهی الاصول و جماعتی از اصولیین

#### اشاره

صاحب منتهی الاصول [۱۱۸] و جماعتی از اصولیین وضع را این گونه تعریف کرده‌اند: ماهیت وضع عبارت از ایجاد هو هویت و اتّحاد اعتباری بین لفظ و معناست. توضیح: معنای «هو هویت» همان چیزی است که در قضایای حملیه به عنوان ملاک حمل می‌باشد، زیرا در قضایای حملیه متداول - مثل «زید قائم» - آنچه ملاک برای حمل است همین اتّحاد بین موضوع و محمول است. و به عبارت دیگر: بین موضوع و محمول، هو هویت تحقق دارد و نسبتی بین «زید» و «قائم» وجود ندارد. [۱۱۹]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۱

زیرا «قائم» همان «زید» است و اگر نسبتی وجود داشته باشد، بین «زید» و «قیام» است نه بین «زید» و «قائم». و فرض ما این است که

محمول در قضیه حملیه، «قائم» است نه «قیام». بنابراین، «زید قائم» به معنای «زید هو القائم» است، البته بدون در نظر گرفتن معنای حصر، و «زید هو القائم» یعنی بین «زید» و «قائم» اتحاد و هو هويت تحقق دارد. هو هويت يعنى: «این اوست و بین این دو، مغایرتی وجود ندارد». اتحاد و هو هويت بر دو قسم است: حقیقی و اعتباری. هو هويت حقیقی: در قضایای حملیه که واقعیتی را حکایت می‌کنند، هو هويتي که ملاک حمل است، هو هويت حقیقی و واقعی است. به همین جهت بعد از گفتن «زید قائم» اگر دیدند زید در خارج ایستاده است و هو هويت واقعیه بین زید و قائم تحقق دارد، قضیه حملیه را «صادقه» می‌گویند. و اگر دیدند بین زید و قائم، هو هويت تحقق ندارد، قضیه حملیه را «کاذبه» می‌گویند. بنابراین، چون در قضایای حملیه، معنای قضیه خبریه، اخبار از واقعیت و اخبار از یک جهت واقعی است، هو هويتي که در آنجا ملاک حمل است «هو هويت حقیقی» است. هو هويت اعتباری و جعلی: این در صورتی است که بین موضوع و محمول به حسب واقع، اتحادی وجود نداشته باشد بلکه معتبر، آن را ایجاد می‌کند، مثل اتحادی که بین لفظ و معنا- به عقیده این جماعت- وجود دارد. زیرا لفظ و معنا از دو مقوله‌اند، معنا گاهی از مقوله «جوهر»، و لفظ- به عنوان اینکه صوت و کیفیت است- از مقوله «عرض» می‌باشد و اتحاد حقیقی بین مقوله جوهری با مقوله عرضی معنا ندارد. و اینکه «عرض» در وجود خارجی نیاز به «موضوع» و «جوهر» دارد، به این معنا نیست که بین «عرض» و «جوهر» هو هويت و اتحاد حقیقی وجود دارد. بنابراین، هو هويت و اتحاد واقعی بین لفظ و معنا معقول نیست بلکه اتحاد بین آن دو، اعتباری است. امور

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۲

اعتباری هم بین عقلاء وجود دارد و هم در شرع. [۱۲۰] صاحب منتهی الاصول، برای توضیح مطلب می‌فرماید: مسائل اعتباری در روایات ما بسیار است، مثلاً شارع طواف خانه خدا را نازل به منزله صلاة دانسته و فرموده است: الطواف بالبيت صلاة. [۱۲۱] به همین جهت اموری چون طهارت از حدث و خبث که در صلاة معتبر است در طواف نیز معتبر است. ملاحظه می‌شود که بین صلاة و طواف- حتی از نظر ظاهری- فرق وجود دارد ولی در مقام اعتبار و تنزیل، شارع مقدس طواف را نازل به منزله صلاة قرار داده است و در عالم اعتبار تشریحی، بین صلاة و طواف اتحاد برقرار کرده است. و در روایت دیگر فرموده است: «الْفَقَّاعُ خمر استصغره الناس». [۱۲۲] در اینجا نیز به اعتبار تشریحی، فقع را خمر دانسته و می‌فرماید: «علمای اهل سنت، فقع را کوچک شمرده و با آن معامله خمر نکرده‌اند». سپس می‌فرماید: در باب حجیت اماره، شیخ انصاری رحمه الله معتقد است: معنای حجیت اماره بنا بر طریقت این است که مؤدای اماره نازل به منزله واقع قرار داده شده است و به اعتبار شرعی، با آن معامله واقع می‌شود و گویا فرقی نیست بین اینکه در لوح محفوظ نوشته شده باشد: «صلاة الجمعة واجبة» یا اینکه زراره روایت صحیحی بر وجوب نماز جمعه نقل کند. سپس می‌فرماید: عقلاء نیز برای خود اعتباراتی دارند. یکی از این اعتبارات عقلائی مسأله وضع است. یعنی بین لفظ و معنا یک اتحاد اعتباری وجود دارد و به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۳

عبارت دیگر: لفظ، نازل به منزله معناست. صاحب منتهی الاصول برای اثبات مدّعی خود دو دلیل ذکر کرده است: دلیل اول: وقتی متکلم، لفظ را القاء می‌کند آنچه به ذهن مخاطب می‌آید، گویا خود معناست. و در مقام خطاب، لفظ بما هو لفظ مورد توجه قرار نمی‌گیرد و گویا مخاطب فکر می‌کند که معانی یکی پس از دیگری القاء می‌شوند و وساطت لفظ در کار نیست.

این نوع برخورد با تکلم، دلیل بر هو هويت است. اگر بین لفظ و معنا اتحاد و هو هويت نبود، برای سامع چگونه ممکن بود که متکلم را القاء کننده معانی ببیند، در حالی که متکلم الفاظ را ایجاد می‌کند. دلیل دوم: در مباحث فلسفه و غیر آن برای معانی چهار وجود ذکر کرده‌اند: ۱- وجود حقیقی و خارجی. ۲- وجود ذهنی، یعنی تصوّر معنا و التفات نفس به معنا. ۳- وجود انشائی، یعنی ایجاد کننده، معنا را در قالب لفظ یا عملی ایجاد می‌کند، مثل انشاء طلب که با صیغه افعال ایجاد می‌شود. به عبارت دیگر: صیغه افعال، به طلب وجود انشائی می‌دهد و غایت مفاد هیئت افعال، وجود انشائی طلب است. ولی وجود انشائی در همه مفاهیم وجود

ندارد، مثلاً مفهوم انسان دارای وجود انشائی نیست. ۴- وجود لفظی. ایشان می‌فرماید: اگر بین لفظ و معنا، هو هویت و اتحاد اعتباری تحقق نداشت چرا «وجود لفظی» را- در ردیف سایر اقسام وجود- به‌عنوان یکی از اقسام وجود معنا به حساب می‌آورید؟ بنابراین، باید بگوییم: بین لفظ و معنا، هو هویت و اتحاد اعتباری تحقق دارد. سپس دو مؤید ذکر می‌کند: ۱- سرایت کردن حسن و قبح معانی به الفاظ، مؤید وجود هو هویت و اتحاد اعتباری بین لفظ و معناست. ۲- مسأله وضع، مانند مسأله استعمال است. و همان گونه که در مقام استعمال،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۴

وقتی لفظی در معنایی استعمال می‌شود، لفظ به عنوان آلت برای پی بردن به معنا و فانی در معناست و حساب لفظ و معنا از یکدیگر جدا نیست در مورد وضع نیز این چنین است. [۱۲۳]

### اشکالات نظریه صاحب منتهی الاصول رحمه الله

اگرچه کلام ایشان دارای نکات جالبی است ولی اشکالاتی بر آن وارد است: اشکال اول: مسأله وضع چیزی است که تا حدودی مورد ابتلای خود ما نیز می‌باشد و ما نیز- در محدوده خاصی- از جمله واضعین می‌باشیم. مثلاً نام‌گذاری فرزند شعبه‌ای از وضع است و بدیهی است کسی که نامی برای فرزند خود قرار می‌دهد هدفش این است که لفظی را دال بر فرزند و حاکی از او قرار دهد، و چیزی به عنوان هو هویت برای او مطرح نیست. و همچنین است کسی که وسیله‌ای اختراع می‌کند و نامی برای آن قرار می‌دهد. و اصولاً ایجاد هو هویت و اتحاد بین لفظ و معنا حتی نزد اهل علم هم مطرح نیست چه رسد به کسی که از این گونه اصطلاحات هیچ اطلاعی ندارد. ممکن است به ذهن کسی بیاید که مسأله وضع در کلیات غیر از نام‌گذاری در جزئیات- که مورد ابتلای ماست- می‌باشد. می‌گوییم: وجدان حکم می‌کند که در ماهیت وضع، تفاوتی بین نام‌گذاری فرزند از طرف پدر و وضع لفظ «انسان» برای ماهیت «حیوان ناطق» وجود ندارد. تنها تفاوتی که بین این دو وجود دارد این است که در جزئیات، وضع خاص و موضوع له خاص و در کلیات، وضع عام و موضوع له عام است. بنابراین مهم‌ترین اشکال نظریه فوق این است که این نظریه خلاف وجدان است. اشکال دوم (اشکال بر دلیل اول): اصل این سخن که «مخاطب در مقام استماع، القاء لفظ را القاء معنا دانسته و با القاء لفظ تصوّر می‌کند که معانی بدون واسطه الفاظ به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۵

ذهن او القاء می‌شود» کلام مورد قبولی است ولی علت و ریشه این مسئله، وجود اتحاد و هو هویت بین لفظ و معنا نیست بلکه این مسئله به این جهت است که الفاظ به عنوان آلت برای رسیدن به معنا هستند و با توجه به اینکه آنچه در مقام تفهیم و تفهّم، مقصود بالأصله است معانی می‌باشد به همین جهت، مخاطب بعد از شنیدن لفظ، به‌طور مستقیم متوجه معنا شده و توجهی به لفظ ندارد. اشکال سوم (اشکال بر دلیل دوم): اگرچه دلیل دوم آنان- که در رابطه با مراتب وجود بود- به حسب ظاهر، دلیل خوبی است ولی با دقت در آن پی می‌بریم که نکته‌ای در آن دلیل، مورد غفلت واقع شده و نه تنها این دلیل به نفع آنان نیست بلکه دلیلی بر علیه آنان است و آن نکته این است: در دلیل مذکور، وجود لفظی را- در ردیف وجود حقیقی- از اقسام وجود معنا به حساب آورده‌اند و شکی نیست که بین انواع و اقسام یک شیء، نسبت تباین وجود دارد، مثلاً حیوان دارای انواعی است که بین آن انواع، نسبت تباین وجود دارد. بنابراین همان‌طور که بین وجود خارجی و وجود ذهنی، تباین محقق است و معقول نیست که وجود خارجی، وجود ذهنی و وجود ذهنی، وجود خارجی شود، بین وجود حقیقی یا خارجی معنا و وجود لفظی آن نیز مابینت وجود دارد نه اتحاد و هو هویت که مستدلّ ادعا می‌کرد. توضیح: اگر گفته شود: «زیدٌ متّحد مع قائم» و «قائمٌ متّحد مع زید»، دیگر نمی‌شود بین زید و قائم

تباین وجود داشته باشد بلکه دایره اتحاد و هو هویت تا جایی است که اگر گفته شود: «زید قائم» و سپس گفته شود: «زید عالم» و زید در دو قضیه یک شخص باشد، معنای آن این است که هو هویت بین سه چیز تحقق دارد، بین زید و قائم و بین زید و عالم و بین قائم و عالم، زیرا ملاک در قضیه حملیه، اتحاد و هو هویت است و لازمه هو هویت بین زید و عالم و بین زید و قائم این است که بین قائم و عالم هم هو هویت باشد. به همین جهت اگر قضیه سومی به عنوان نتیجه این دو به شکل «العالم قائم» یا «القائم عالم» تشکیل شود، بدون شک، صادق است، چون این

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۶

قضیه لازمه وجود هو هویت بین «زید و قائم» و بین «زید و عالم» است. هو هویت در عالم اعتبار نیز همانند هو هویت واقعی است و کسی که بین لفظ و معنا هو هویت و اتحاد را اعتبار می‌کند لوازم و جهاتی که مربوط به اتحاد و هو هویت است را نیز اعتبار می‌کند و دیگر نمی‌تواند وجود لفظی معنا را در ردیف وجود حقیقی آن به حساب آورد که منجر به تباین میان آن دو گردد. بنابراین، دلیل مذکور مستلزم نفی هو هویت است و خود این، دلیلی به نفع ماست. حال با توجه به مطالب فوق، جای این سؤال است که تقسیم مذکور در رابطه با وجود چه تقسیمی است؟ جواب این است که تقسیم مذکور دارای نوعی مسامحه است و وجود لفظی را نباید از اقسام وجود معنا به حساب آورد و بپرض که چنین تقسیمی مطرح شود، تقسیم حقیقی نیست، زیرا وجود لفظی از مقولات عرضی و وجود معنا از مقولات جوهری است و بین مقولات عرضی و مقولات جوهری، تباین وجود دارد. در نتیجه، تفسیری که صاحب منتهی الاصول و جماعتی از اصولیین در مورد حقیقت و ماهیت وضع اختیار کردند ناتمام است.

#### ۴- نظریه آیت‌الله خویی «دام ظلّه»

#### اشاره

آیت‌الله خویی «دام ظلّه» در تفسیر وضع فرموده است: «حقیقت و ماهیت وضع عبارت از تعهد و التزام نفسانی است». در اینکه تعهد و التزام به چه چیزی مورد نظر است؟ احتمالاً-تی وجود دارد که ذکر آنها مفید نیست ولی معنای قابل قبول این است که بگوییم: تعهد به اینکه وقتی انسان بخواهد معنایی را از راه لفظ تفهیم کند [۱۲۴] با فلان لفظ خاص آن را تفهیم کند. مثلاً شخصی که برای اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۷

فرزندش نام «زید» را وضع می‌کند متعهد می‌شود که هرگاه بخواهد فرزندش را صدا بزند یا او را مطرح کند از طریق لفظ زید باشد. و وقتی انسان به وجدان خود مراجعه کند می‌بیند در مسأله نام‌گذاری چیزی غیر از این نیست. بنابراین، وقتی پدر در مقام نام‌گذاری فرزندش می‌گوید: «جعلت اسم ولدی زیداً»، این عبارت، خود وضع نیست بلکه این جمله، از حقیقت وضع- که همان التزام نفسانی است- حکایت می‌کند. و در این جهت فرقی بین وضع شخصی با وضع کلی وجود ندارد. سپس می‌فرماید: بنا بر آنچه گفته شد معلوم می‌شود که واضع در هر لغت، تمامی افرادی هستند که با آن لغت تکلم می‌کنند، زیرا این تعهد و التزام در همه افراد اهل یک لغت وجود دارد ولی جهت اینکه عنوان «واضع» فقط به «واضع اول» اطلاق می‌شود و به دیگران «مستعمل» گفته می‌شود، این است که واضع اول در این جهت از دیگران سبقت گرفته است و الّا فرقی بین واضع اصطلاحی و مستعملین وجود ندارد و حقیقت وضع- که عبارت از تعهد نفسانی است- در مورد همه آنان وجود دارد. سپس می‌فرماید: معنای مذکور برای وضع، هیچ‌گونه مخالفتی با معنای لغوی وضع و یا استعمال لفظ وضع در سایر موارد ندارد، زیرا مراد ما از وضع عبارت از «وضع لفظ برای معنا» است و این همان معنای لغوی وضع است. چون وضع در لغت به معنای «جعل» و «اقرار» و «تثبیت» چیزی است و واضع در

حقیقت با تعهد نفسانی خود، این مسئله را تثبیت می‌کند که هرگاه خواست معنایی را از طریق لفظ تفهیم کند، لفظ مخصوص به آن را تلفظ کند. در موارد دیگر استعمال وضع نیز مسئله به همین کیفیت است، مثلاً معنای «وضع قانون» این است که قانون‌گذار، تعهد نفسانی به پیاده کردن و تثبیت قانون در سطح جامعه دارد. [۱۲۵]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۸

البته قبل از آیت الله خویی «دام‌ظله»، بزرگان دیگری نیز قائل به این نظریه بوده‌اند و ایشان به تبعیت از آنان، چنین تفسیری را اختیار کرده است. [۱۲۶]

### اشکالات کلام آیت‌الله خویی «دام‌ظله»

در کلام ایشان اشکالاتی وجود دارد که مانع از پذیرفتن آن می‌باشد: اشکال اول: کلام ایشان در مورد وضع اعلام شخصیه قابل قبول نیست، زیرا ما وقتی به وجدان خود مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که با وجود پدر، دیگران هیچ‌گونه حقی برای نام‌گذاری فرزند او ندارند، و استعمال نام فرزند توسط دیگران، به تبعیت از پدر می‌باشد و نمی‌توان گفت: «دیگران نیز تعهد و التزام نفسانی دارند ولی چون پدر، قبل از دیگران چنین کاری را انجام داده است به او واضح می‌گویند». بنابراین عنوان تقدّم و تأخر و اسبقیت در اینجا مطرح نیست، بلکه این عنوان مطرح است که در نظر مردم، نام‌گذاری حق پدر است و دیگران تابع او هستند. در بقیه موارد نیز به همین صورت است. مثلاً مخترع نیز چون حق نام‌گذاری برای اختراع خود را دارد اسمی برای اختراع خود وضع کرده و دیگران از او تبعیت می‌کنند. و این که گفته شود: «واضع و مستعمل، در حقیقت وضع - یعنی تعهد نفسانی - مشترکند»، خلاف وجدان است. در مورد الفاظی که برای معانی کلی وضع شده‌اند نیز مسئله به همین کیفیت است، زیرا اگر - مانند مرحوم نائینی - واضع را خداوند بدانیم، می‌گوییم: خداوند سزاوارتر است که الفاظ را برای معانی وضع کند و دیگران به عنوان تابع، الفاظ را استعمال می‌کنند، نه اینکه آنان هم - در ردیف خداوند - عنوان واضع پیدا کنند. و اگر واضع را غیر خداوند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۹

بدانیم بالاخره یک انسان دارای امتیاز، در مقام وضع برآمده و دیگران از او تبعیت کرده‌اند. اگر واضع لغت عرب را «یَعْرَبُ بن فَحْطَان» بدانیم، بدون شک امتیازاتی در این شخص بوده که اقتضا می‌کرده اگر لفظی را در مقابل معنایی وضع کرد دیگران هم بپذیرند. و اگر شخصی معمولی و بدون امتیاز، لفظی را برای معنایی وضع می‌کرد، دیگران از او تبعیت نمی‌کردند چون دلیلی برای تبعیت آنان وجود نداشت. بنابراین، واضع، دارای خصوصیتی است که او را از دیگران جدا می‌کند و اطلاق واضع بر همه مستعملین، هم خلاف ارتکاز و هم خلاف واقع است و ما نمی‌توانیم ملترم به چنین چیزی بشویم. اشکال دوم: هنگامی که واضع می‌گوید: «وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى» خود این عبارت، ایجادکننده وضع است نه اینکه کاشف و حاکی از وضع باشد، زیرا وضع از امور انشائی است و با لفظ ایجاد می‌شود، همان‌گونه که بیع و زوجیت با نفس کلمه «بعث» و «زَوْجْتُ» ایجاد می‌شود. و این‌گونه نیست که جمله «وضعتُ هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى» مانند جمله خبریه «زیدٌ قائمٌ» حکایت از واقعیت کند و محکمی آن ملاک باشد. در جمله انشائی نمی‌توان چنین چیزی گفت. در مورد جعل قانون نیز مسأله به همین کیفیت است و قانون، عبارت از خود الفاظی است که بیان می‌شود و قانون به نفس الفاظ تحقق پیدا می‌کند نه اینکه قانون عبارت از التزام به پیاده شدن معنا در سطح جامعه بوده و لفظ، کاشف و حاکی از آن باشد. در تشریحات نیز قانون، خود (أقیموا الصلاة) و امثال آن می‌باشد نه اینکه (أقیموا الصلاة) حکایت از قانون کند. [۱۲۷] حال که با گفتن «وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى»، وضع تحقق پیدا می‌کند، چگونه می‌توان وضع را به عالم نفسانی مربوط کرد؟ بنابراین تشبیه وضع به مسأله جعل قانون، تشبیه صحیحی نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۰

اشکال سوم: گذشته از اینکه اطلاق واضح نسبت به مستعمل، خلاف وجدان و حقیقت است، می‌توان گفت: در استعمالات مجازی- که از نظر کثرت، بیش از استعمالات حقیقی است- تعهد و التزام نفسانی نه در مورد واضح وجود دارد و نه در مورد مستعمل، زیرا بر فرض قبول نظریه ایشان، تعهد نفسانی واضح و مستعمل، فقط در مورد معانی حقیقی صادق است و استعمال لفظ در معنای مجازی، با تعهد نفسانی مغایرت دارد، زیرا گاهی لفظ، در معنای حقیقی خود استعمال می‌شود و گاهی در معنای مجازی.

## ۵- نظریه مرحوم محقق اصفهانی

### اشاره

محقق اصفهانی رحمه الله در مورد حقیقت وضع فرموده است: مسأله وضع از امور واقعی و حقیقی نیست یعنی داخل در مقولات جوهر و عرض نمی‌باشد. اگر کسی بخواهد آن را داخل در واقعیات بداند باید آن را داخل در مقولات عرضیه بداند، زیرا همان گونه که عرض، چیزی است که عارض بر معروض می‌شود و نیاز به موضوع دارد، وضع نیز به لفظ و معنا نیاز دارد. به عبارت دیگر: وضع به عنوان وصفی است که عارض بر «لفظ» می‌گردد و همان گونه که بیاض بر جسمی عارض گردیده و آن جسم به صفت بیاض متصف می‌شود، وضع نیز عارض بر لفظ گردیده و آن لفظ به صفت «وضع» متصف می‌گردد. محقق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: توهم اینکه وضع دارای واقعیت عرضی است باطل است. ایشان برای اثبات مدّعی خود دو دلیل اقامه کرده است: دلیل اول: از ویژگی‌های «عرض» این است که در تحقق وجود خارجی اش نیاز به موضوع دارد در حالی که مسأله وضع به این کیفیت نیست. توضیح: وقتی وضع می‌گوید: «وضعتُ لفظ الماء بإزاء الجسم السیال»، در اینجا موضوع «طبیعی لفظ» و موضوع له «طبیعی معنا» می‌باشد، نه «لفظ موجود» و «معنای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۱

موجود». و به مجرّد گفتن این جمله- توسط واضع- وضع تحقق پیدا می‌کند و استعمال- که نتیجه‌اش واقعیت دادن به لفظ و معناست- مقوم وضع نیست و خواه کسی لفظ فوق را در معنای مذکور استعمال کند یا استعمال نکند، وضع تحقق پیدا می‌کند. به عبارت دیگر: در مسأله وضع، ارتباط بین لفظ و معنا ثابت است هر چند لفظ ماء تلفظ نشود و مفهوم آن در ذهن هیچ کس ایجاد نشود. در حالی که اگر وضع مثل بیاض و اعراض بود، همان طوری که واقعیت عرض نمی‌تواند بدون واقعیت معروض تحقق پیدا کند باید در باب وضع نیز تا وقتی لفظ و معنا وجود خارجی پیدا نکرده‌اند، وضع تحقق پیدا نکند. ولی ما می‌بینیم استعمال و عدم استعمال، هیچ گونه دخالتی در واقعیت وضع ندارند. و از اینجا می‌فهمیم که واقعیت وضع، از مقولات عرضیه نیست. دلیل دوم: نظر به اینکه امور عرضیه از واقعیات می‌باشند، به سبب اختلاف انظار، اختلاف پیدا نمی‌کنند. و اعتبارات متفاوت، تفاوتی در آنها ایجاد نمی‌کند، مثلاً جسمی که معروض بیاض است نمی‌تواند در همان آن معروض سواد هم باشد. ولی در باب وضع این گونه نیست، زیرا اگر بگوییم: «وضع دارای واقعیت عرضیه است» باید ملترزم شویم که الفاظی که در یک زبان برای معنایی و در زبان دیگر برای معنای دیگر وضع شده‌اند، معروض دو عرض قرار گرفته‌اند، مثلاً از نظر لغت عرب، معروض یک عرض و از نظر زبان فارسی معروض دیگر شده باشند و در امور عرضیه نمی‌توان ملترزم به چنین چیزی شد. بلکه ممکن است جسمی در یک زمان معروض یک عرض و در زمان دیگر معروض عرض دیگر باشد ولی در زمان واحد نمی‌توان چنین چیزی را تصوّر کرد. از اینجا معلوم می‌گردد که مسأله وضع، غیر از مسأله واقعیات عرضیه است. اشکال: ممکن است وضع را ارتباط و اضافه بین لفظ و معنا بدانیم و



بگوییم:

همان گونه که اضافه- در مقوله اضافه- بین دو چیز مطرح است در باب وضع هم اضافه بین لفظ و معنا مطرح است و اضافه یکی از حقایق است. محقق اصفهانی رحمه الله در پاسخ اشکال فوق می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۲

وجود اضافه بین دو شیء به معنای داخل بودن در مقوله اضافه نیست، بلکه مقوله اضافه دارای محدوده خاصی است، مثلاً خداوند متعال عالم به اشیاء است و هر جا عالم بود، معلوم هم هست و علم عبارت از اضافه و ارتباط بین عالم و معلوم است، درحالی که عنوان «عالم» در «اللّه تعالی عالم» داخل در مقوله اضافه نیست، زیرا عناوین جوهر و عرض مربوط به ممکن الوجود است و در مورد خداوند متعال راه ندارد. ایشان سپس نتیجه می‌گیرد که مسأله وضع، امری اعتباری است همانند امور اعتباریه‌ای که نزد شرع و عقلاء وجود دارد، مثلاً در بیع، بائع به مشتری می‌گوید: بعثک هذه الدار، و مشتری می‌گوید: قبلت. به دنبال این عقد، عقلاء و شارع، ملکیت مشتری نسبت به خانه و ملکیت بائع نسبت به ثمن را اعتبار می‌کنند. بنابراین نقش بائع و مشتری در ایجاد اعتبار ملکیت، نقش تسبیبی است یعنی توسط آنان زمینه اعتبار فراهم می‌شود و اعتبار مستقیم توسط شارع و عقلاء صورت می‌گیرد. و همچنین در مورد زوجیت، البته با اختلافی که بین شارع و عقلاء در این موارد وجود دارد. بدیهی است که ملکیت و زوجیت از امور واقعیه نیست یعنی با ایجاد ملکیت و زوجیت، تحوّل و تکوینی در طرفین ایجاد نمی‌شود بلکه در این‌ها فقط جنبه اعتبار وجود دارد. و حتّی واقعیت ذهنیه‌ای که برای بعضی از امور وجود دارد، برای امور اعتباریه وجود ندارد. مثلاً با تصوّر انسان در ذهن، کلیتی بر مفهوم آن عارض می‌شود و این کلیت، واقعیت ذهنیه دارد. ولی در امور اعتباریه حتی این درجه از واقعیت هم وجود ندارد. سپس می‌فرمایند: «مسأله وضع نیز از امور اعتباریه است، زیرا در باب وضع، بین لفظ و معنا ارتباط واقعی وجود ندارد بلکه واضح، ارتباطی را بین لفظ و معنا اعتبار می‌کند. قبل از اینکه پدر برای فرزندش اسمی وضع کند هیچ ارتباط واقعی بین فرزند و آن نام وجود نداشته است، بلکه پدر- با فکر و مشورت- اسمی برای فرزندش انتخاب می‌کند و با نام‌گذاری، یک ارتباط اعتباری بین نام و فرزند تحقّق پیدا می‌کند. البته اعتبار ملکیت و زوجیت به دست شارع است ولی در باب وضع مربوط به واضع است».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۳

سپس ایشان دو تشبیه مطرح می‌کند که یکی از آنها قابل قبول و دیگری دارای اشکال است. ۱- در مورد نام‌گذاری گاهی از اشاره استفاده می‌شود. اشاره، امری اعتباری است که عقلاء آن را اعتبار کرده‌اند و دارای واقعیت نیست. واقعیت این است که مثلاً زید نشسته و شما هم به طرف او اشاره کرده‌اید ولی اینکه مشارالیه به انگشت، عبارت از کسی است که شما قصد دارید او را مشخص کنید، این یک امر اعتباری است که عقلاء آن را اعتبار کرده‌اند و رایج شده است، به همین جهت اشاره‌ها بین ملت‌ها فرق دارد زیرا نحوه اعتبار آنها فرق دارد. محقق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: لفظ هم همین‌طور است یعنی ارتباط آن با معنا واقعیت ندارد بلکه مجرد اعتبار است بر اینکه با ذکر این لفظ، این معنا، مراد متکلم است، و در این جهت، بین لفظ و اشاره فرقی نیست. ۲- مسأله وضع در باب الفاظ، مانند مسأله دوالّ و علاماتی است که در جاده برای نشان دادن تمام شدن فرسخ قرار می‌دهند. و همان‌طور که دوالّ دلالت می‌کند بر اینکه این مکان، رأس فرسخ است، لفظ هم بر معنا دلالت می‌کند. بنابراین، از جهت دلالت، فرقی بین این دو وجود ندارد. تنها تفاوت بین وضع الفاظ و وضع دوالّ، این است که وضع در باب دوالّ از امور واقعیه است زیرا ما به چشم خود می‌بینیم که این علامت در این مکان وضع شده است ولی وضع در مورد الفاظ، اعتباری است و واقعیتی درباره حقیقت وضع مطرح نیست. [۱۲۸]



کلام مرحوم اصفهانی در ارتباط با وضع مورد قبول است ولی دو اشکال به ایشان وارد شده که یکی قابل جواب است و دیگری مربوط به تنظیری است که بیان کردند و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۴

خداشه‌ای به اصل استدلال ایشان وارد نمی‌کند. اشکال اول: مطالب مذکور در مورد وضع، مطالب دقیقی است که عرف به آنها توجه ندارد. پاسخ اشکال: دقیق بودن، به لحاظ اصطلاحاتی است که در آن بکار رفته است و اگر اصطلاحاتی چون واقعیات عرضیه و غیره را کنار بزنیم، عرف به خوبی این معنا را درک می‌کند، زیرا عرف نمی‌خواهد با نام‌گذاری، ارتباطی واقعی بین اسم و مسمی ایجاد کند. عمل عرف چیزی است که از آن به امر اعتباری تعبیر می‌شود، اگرچه عرف آن را نداند. در باب بیع نیز اگرچه عرف، معنای امور اعتباریه و امور واقعیه را نمی‌داند ولی بدون شک می‌داند که با گفتن «بعثت» و «قبلت» مشتری مالک خانه و بایع مالک ثمن می‌گردد. بنابراین، دانستن خصوصیات، لازم نیست و در باب وضع هم، اگرچه عرف اصطلاحات مذکور را نمی‌داند ولی جهت مورد نظر در ذهنش ارتکاز دارد. اشکال دوم: تنظیری که ایشان در رابطه با دوال مطرح کرد بسیار شگفت‌آور است، زیرا در باب دوال سه عنوان وجود دارد: ۱- علامت نصب شده در مکان که از آن به «موضوع» تعبیر می‌کنند. ۲- مکانی که دال در آن وضع شده که از آن به «موضوع علیه» تعبیر می‌کنند. ۳- هدفی که وضع برای آن انجام گرفته- مثل نشان دادن اول فرسخ و غیره- که از آن به «موضوع له» تعبیر می‌کنند. ولی در باب الفاظ و معانی دو عنوان وجود دارد: ۱- لفظ که از آن به «موضوع» تعبیر می‌شود. ۲- معنا که از آن به «موضوع له» تعبیر می‌شود. حال جای این سؤال است که ایشان «موضوع له» در باب الفاظ را در کدام یک از عناوین سه گانه- که در دوال حقیقی وجود دارد- قرار می‌دهد؟ ظاهر این است که می‌خواهد بفرماید: «موضوع له» در باب الفاظ، مانند «موضوع علیه» در باب دوال است. به همین جهت آیت‌الله خویی «دام ظلّه» به ایشان

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۵

اشکال کرده و فرموده است: لازمه تنظیر شما این است که در باب الفاظ و معانی به جای «موضوع له» عنوان «موضوع علیه» را بکار ببریم. [۱۲۹] ولی واقع مسئله این نیست بلکه «موضوع له» در باب الفاظ و معانی، همان «موضوع له» در باب دوال است نه مکانی که علامت در آن قرار داده شده است. مراد از موضوع له در باب دوال این است که عابرین متوجه شوند مثلاً اینجا اول فرسخ است و اول فرسخ محسوس نیست. واقعیت این است که معانی در باب وضع، به جای محلی که دوال در آن قرار گرفته، قرار داده نشده است، بلکه به جای «کون هذا رأس الفرسخ» که عنوان سوم در باب دوال است قرار گرفته است، یعنی موضوع له در باب الفاظ و معانی همان موضوع له در باب دوال است. در این صورت، فرقی که محقق اصفهانی رحمه الله فرمود که «وضع در باب دوال»، حقیقی و در باب الفاظ، اعتباری است»، صحیح نیست، بلکه هر دو اعتباری می‌باشند، زیرا در باب دوال، آنچه واقعیت دارد علامت و مکان است و هر دو محسوس می‌باشند. اما اینکه «این شیء علامت بر این است که این مکان، رأس فرسخ است» امری اعتباری است. ممکن بود این گونه اعتبار نکنند، بلکه علامت را برای هر یک فرسخ و نیم یا بیشتر بگذارند، همان‌طور که وقتی با انگشت به طرف کسی اشاره می‌شود، «مشارالیه» ما موجود خارجی و دارای واقعیت است، اشاره به انگشت هم واقعیت دارد ولی اینکه مشارالیه به انگشت عبارت از کسی است که قصد دارید او را مشخص کنید، امری اعتباری است. پس در باب وضع و دوال، آنچه در تنظیر دخالت دارد حیثیت وضع و دلالت آن است که اعتباری می‌باشد ولی مکان و علامت، واقعیت دارند. بنابراین، اشکال آیت‌الله خویی «دام ظلّه» به مرحوم اصفهانی وارد نیست زیرا معنا در هر دو مورد «موضوع له» است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۶

نتیجه بحث در تعریف وضع به نظر می‌رسد کلام محقق اصفهانی رحمه الله در ارتباط با حقیقت وضع، کلام خوبی است و وضع،

امری اعتباری است که هیچ شائبه‌ای از حقیقت در آن راه ندارد و این کلام مورد قبول ما نیز می‌باشد. سؤال: اگر وضع را امری اعتباری بدانیم آیا تقسیم وضع به تعینی و تعینی تقسیمی حقیقی است یا اینکه وضع، فقط تعینی است و وضع تعینی داخل در مقوله وضع نیست؟ جواب: ما به دو صورت جواب می‌دهیم: ۱- در بیان نظریه مرحوم آخوند در مورد وضع، اشاره کردیم که علت اینکه مرحوم آخوند وضع را نوعی ارتباط بین لفظ و معنا می‌داند، مسأله تقسیم وضع به تعینی و تعینی است و ما گفتیم دلیلی بر وجود دو قسم برای وضع نداریم. و به عبارت دیگر:

دلیلی نداریم که وضع به معنای حقیقی، مَقْسَم برای تعینی و تعینی قرار گرفته باشد بلکه محتمل است وضع به معنای اعم از حقیقی و مجازی، مَقْسَم واقع شده باشد.

بنابراین، آنچه بنام وضع تعینی نامیده می‌شود در حقیقت وضع نیست. البته خارج بودن «وضع تعینی» از حقیقت وضع با حقیقی بودن معنا در مورد آن منافاتی ندارد. به بیان دیگر: ما که می‌گوییم: «وضع تعینی از حقیقت وضع خارج است»، نمی‌خواهیم بگوییم: «معنا در مورد وضع تعینی حقیقی نیست» بلکه اگر لفظی بر اثر کثرت استعمال در معنایی، به حدی رسید که بدون قرینه بر آن معنا دلالت کرد آن معنا برای لفظ، معنایی حقیقی است ولی حقیقی بودن معنا ملازم با وضع نیست، یعنی وضع، اخصّ از حقیقت است. هر جا وضع بود حقیقت هست ولی هر جا حقیقت باشد معلوم نیست وضع باشد، مثل وضع تعینی. بر اساس این جواب، اصل وضع تعینی از دایره وضع خارج است. ۲- می‌توان گفت: اگر کثرت استعمال لفظ در معنای مجازی به حدی رسید که بدون قرینه بر آن معنا دلالت کند، اهل لغت، نوعی ارتباط و اختصاص بین لفظ و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۷

معنای مجازی اعتبار می‌کنند. بنابراین، تفاوت وضع تعینی و تعینی در این است که در وضع تعینی، شخص یا اشخاص معین، ارتباط را لحاظ می‌کنند، ولی در وضع تعینی، این لحاظ توسط اهل لغت صورت می‌گیرد. همان گونه که در امور اعتباریه مثل ملکیت لازم نیست عقلاء یا شارع، در یکایک بیع‌های انجام شده ملکیت را اعتبار کنند بلکه شارع یا عقلاء ضوابطی برای ملکیت قرار می‌دهند که هر جا آن ضوابط وجود داشته باشد ملکیت اعتبار می‌شود. بنابراین، بین اعتباری بودن وضع و تقسیم آن به دو قسم تعینی و تعینی منافاتی وجود ندارد. و این تقسیم هم حقیقی است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۹

### مسأله چهارم تقسیم وضع به اعتبار معنای موضوع له

#### اشاره

وضع به اعتبار معنای موضوع له به چهار قسم تقسیم می‌شود: ۱- وضع عام موضوع له عام. ۲- وضع خاص موضوع له خاص. ۳- وضع عام موضوع له خاص. ۴- وضع خاص موضوع له عام. در ارتباط با تقسیم فوق در سه مقام بحث می‌کنیم: مقام اول: معنای اقسام، مقام دوم: امکان عقلی و عدم امکان عقلی اقسام. مقام سوم: وقوع و عدم وقوع هر یک از اقسام.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۰

#### مقام اول معنای اقسام چهارگانه وضع

#### اشاره

همان گونه که در تعریف وضع گفته شد، وضع عبارت از نوعی ملازمه و ارتباط بین لفظ و معنا یا نوعی اختصاص بین این دو است، به گونه‌ای که در باب وضع، هر یک از لفظ و معنا دارای اصالت می‌باشند و واضح در هنگام وضع باید هر یک از لفظ و معنا را به طور مستقل ملاحظه کند. لفظ و معنا در باب وضع، مثل زوجین در باب نکاح و بایع و مشتری و ثمن و مثنی در باب بیع است، همان گونه که در باب بیع نمی‌توان یک اعتبار ملکی یک طرفی محقق ساخت و یا در باب زوجیت نمی‌توان اعتبار زوجیت یک طرفی تحقق داد بلکه باید هر دو طرف مستقلاً ملاحظه شوند، در باب وضع نیز واضح باید هم لفظ و هم معنا را مستقلاً مورد تصوّر و لحاظ قرار دهد. در باب وضع اعلام شخصیّه، این معنا روشن است که انسان گاهی بعد از فکر و مشورت یا مراجعه به قرآن، اسمی را مشخص می‌کند، این دلیل بر این است که مقام وضع و نام‌گذاری یک طرفش مستقلاً به لفظ و طرف دیگرش مستقلاً به معنا ارتباط دارد. و تابع بودن لفظ برای معنا، مربوط به مقام استعمال است نه مربوط به مقام وضع. واضح، در مقام وضع، برای لفظ، اصالت قائل است ولی کسی که بعد از وضع، لفظ را در معنا استعمال می‌کند، لفظ را فانی در معنا و تابع معنا می‌بیند و برای آن اصالتی - در مقابل معنا - قائل نیست. فرق بین واضح و مستعمل مانند فرق بین سازنده آینه و استفاده کننده آن می‌باشد. کسی که آینه را می‌سازد برای آن استقلالیت قائل است و مستقلاً آن را ملاحظه می‌کند ولی کسی که از آینه استفاده می‌کند برای آن جنبه مرآتیت قائل است.

### منشأ تقسیم وضع به اقسام چهار گانه

معنایی را که واضح - در مقام وضع - تصوّر می‌کند، یا کلی است و یا جزئی. و در هر صورت، لفظ را یا بر همان معنای متصوّر وضع می‌کند و یا بر غیر آن - از نظر کلیت اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۱

و جزئیت - وضع می‌کند. در نتیجه چهار قسم حاصل می‌شود: ۱- اگر معنای متصوّر، کلی باشد و لفظ برای همان کلی وضع شود، این را «وضع عام و موضوع له عام» می‌گویند. ۲- اگر معنای متصوّر، جزئی باشد و لفظ برای همان جزئی وضع شود، این را «وضع خاص و موضوع له خاص» می‌گویند. این دو قسم روشن است و تردیدی در آنها نیست. [۱۳۰] ۳- اگر معنای متصوّر، کلی باشد و لفظ برای افراد و مصادیق آن کلی وضع شود، این را «وضع عام و موضوع له خاص» می‌گویند. ۴- اگر معنای متصوّر، جزئی باشد و لفظ برای کلی آن وضع شود، این را «وضع خاص و موضوع له عام» می‌گویند. همان گونه که ملاحظه شد، در وضع لفظ و معنا هر دو اصالت دارند ولی تقسیم فوق در رابطه با معناست و لفظ فقط به اعتبار «موضوع» مطرح است. به عبارت دیگر: در ارتباط با وضع سه عنوان مطرح است: لفظ (/ موضوع)، معنا (/ موضوع له)، وضع (/ متصوّر).

### مقام دوم امکان و عدم امکان اقسام چهار گانه

#### اشاره

در امکان دو قسم اول، بحثی نیست ولی در ارتباط با امکان و عدم امکان دو قسم

دیگر بحث‌هایی صورت گرفته است:

### بحث اول آیا قسم سوّم (وضع عام و موضوع له خاص) امکان دارد؟

#### اشاره

مرحوم آخوند، این قسم را ممکن دانسته و فرموده است: جایی که واضح، معنای کلی را تصوّر کند، می‌تواند لفظ را مقابل افراد و مصادیق آن وضع کند، زیرا کلی، نوعی مرآت برای شناسایی افراد است و با ملاحظه افراد یک کلی، مثل زید و عمرو و بکر و ... مشاهده می‌شود که این افراد گرچه در خصوصیات فردی با یکدیگر مغایرت دارند ولی در جهت جامعی به نام انسانیت مشترکند به گونه‌ای که اگر افرادی از نوع دیگر حیوان را کنار این افراد قرار دهیم، در مقام مقایسه گفته می‌شود: «اینان انسان و آنها- مثلاً- بقر و غنم هستند». بنابراین برای شناسائی فرد، همین اندازه کافی است که آن کلی که این فرد مصداق آن است مشخص باشد و در مقام وضع- همان گونه که اشاره کردیم- لازم نیست معنای موضوع له به‌طور کامل مشخص باشد. مرحوم آخوند می‌فرماید: چون معنای کلی، قدر جامع بین مصادیق است، تصوّر معنای کلی، در حقیقت، تصوّر مصادیق است و هرچند مصادیق دارای خصوصیات فردی می‌باشند ولی لازم نیست این خصوصیات برای واضح مشخص باشد. امّا عکس آن (یعنی وضع خاص و موضوع له عام) ممکن نیست، زیرا فرد نمی‌تواند از کلی حکایت کند. در منطق گفته‌اند: «الجزئی لا یکون کاسباً و لا مکتسباً» [۱۳۱]، جزئی فقط در محدوده خودش نقش دارد و نمی‌تواند مرآت برای کلی واقع شود. بلی، گاهی تصوّر جزئی، موجب تصوّر کلی گردیده و همین امر باعث می‌شود که واضح، لفظ را برای کلی وضع کند. ولی این مورد از محلّ بحث ما خارج است، زیرا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۳

بحث در جایی است که فقط جزئی تصوّر شود و لفظ برای کلی وضع شود. بنابراین به نظر مرحوم آخوند قسم سوّم، ممکن و قسم چهارم ممتنع است. [۱۳۲]

#### اشکال بر کلام مرحوم آخوند

امام خمینی «دام ظلّه» و دیگران بر مرحوم آخوند اشکال کرده و فرموده‌اند: اگر بنا باشد در مورد وضع حیثیت موضوع له به‌طور کامل متصوّر باشد، باید گفت:

قسم سوّم (وضع عام و موضوع له خاص) نیز مانند قسم چهارم (وضع خاص و موضوع له عام) غیرممکن است و در این جهت، فرقی بین آن دو وجود ندارد و همان گونه که فرد نمی‌تواند مرآت برای کلی باشد، کلی هم نمی‌تواند مرآت برای فرد باشد. ما ملاحظه می‌کنیم انسان دارای مفهومی کلی است و عالم مفهوم قبل از عالم ماهیت و عالم وجود است و در عالم مفهوم، انسان نمی‌تواند مرآت برای مصادیق خود باشد، مفهوم نمی‌تواند از مصادیق و موجودات خارجی حکایت کند. مسئله به‌قدری دقیق است که حتی در مورد حمل اولی ذاتی عده‌ای گفته‌اند: مثال «الإنسان حیوان ناطق» برای حمل اولی ذاتی صحیح نیست و مثال صحیح آن «الإنسان بشر» است، زیرا ملا-ک حمل اولی ذاتی عبارت از اتحاد در عالم مفهوم است و بین «انسان» و «حیوان ناطق» اتحاد مفهومی وجود

ندارد بلکه از جهت حقیقت و ماهیت و وجود، اتحاد دارند. شاهد بر این مدعا این است که چه بسا شنیدن لفظ «انسان» موجب خطور «حیوان ناطق» به ذهن نمی‌شود. «انسان» و «حیوان ناطق» به دنبال اتحاد ماهوی دارای اتحاد وجودی می‌باشند ولی اتحاد مفهومی ندارند. حال اگر مفهوم، این گونه حساب مستقل دارد چگونه می‌توان آن را مرآت برای افراد قرار داد درحالی که هر یک از افراد دارای خصوصیات فردی هستند و این خصوصیات فردی آنان از انسانیت بیرون است. و علاوه بر این، خصوصیات افراد با اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۴

یکدیگر فرق دارد. به همین جهت خصوصیات فردی موجب به وجود آمدن تباین بین افراد می‌شود و هیچ‌گاه نمی‌توان گفت: «زید عمرو»، ولی می‌توان گفت: «زید انسان» روی حمل شایع صناعی نه حمل اولی. بنابراین، مفهوم نمی‌تواند از غیر خودش حکایت کند. به همین جهت، در مسأله اجتماع امر و نهی، کسانی که قائل به جواز اجتماع امر و نهی شده‌اند، گفته‌اند: امر، به مفهوم صلاۀ و نهی، به مفهوم غصب - که مفهوم مستقلی است - تعلق گرفته است و اتحاد وجودی بین صلاۀ و غصب در یکجا، ربطی به عالم مفهوم ندارد. بنابراین، مرآت قرار دادن مفهوم برای مصادیق، درست نیست و همان گونه که «وضع خاص و موضوع له عام» ممتنع است، «وضع عام و موضوع له خاص» نیز امتناع دارد. و اگر گفته شود: در وضع، لازم نیست معنای موضوع له به تمام عناوین و جوه شناخته شود بلکه شناسایی اجمالی آن کافی است. می‌گوییم: در این صورت، باید وضع خاص و موضوع له عام را نیز - مانند وضع عام و موضوع له خاص - ممکن بدانید، زیرا وقتی «زید» تصور می‌شود جهت «انسانیت» او خارج از محدوده «زید» نیست و همان گونه که خصوصیات فردی او تصور می‌شود، جهت «انسانیت» - که جهت جامع افراد است - نیز تصور می‌شود. بنابراین، مانعی ندارد که در مقام تصور، «زید» را تصور کنیم ولی در مقام وضع، لفظ را برای کلی انسان قرار دهیم، زیرا بالأخره با تصور «زید»، «کلی انسان» که جهت جامع اوست نیز تصور شده است. خلاصه اشکال: اگر شما می‌خواهید یک مرآت واقعی و دقیق مطرح کنید باید هر دو صورت را ممتنع بدانید و اگر مرآت اجمالی و شناسایی اجمالی را کافی می‌دانید باید هر دو صورت را جایز بدانید. و تفصیل بین این دو صورت، غیر قابل قبول است. [۱۳۳]

## دفاع از مرحوم آخوند

### اشاره

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۵

بعضی از بزرگان در مقام دفاع از مرحوم آخوند برآمده‌اند که در ذیل به بررسی کلام آنان می‌پردازیم:

### ۱- کلام آیت‌الله خویی «دام ظلّه»

ایشان در مقام دفاع از مرحوم آخوند فرموده است: مفاهیم کلی بر دو قسمند: قسم اول: کلیاتی است که دارای اصالت می‌باشند و مابازاء خارجی دارند، مثل مفاهیم جواهر و اعراض، مانند: حیوان، انسان، بیاض، سواد و غیره. این قسم از کلیات - که قسمت اعظم کلیات می‌باشند - نمی‌توانند به عنوان مرآت برای افراد و مصادیق خود قرار گیرند بلکه در مقام لحاظ و تصور، تنها می‌توانند از جهت جامع بین افراد خود حکایت کنند. مثلاً «حیوان ناطق» - که یکی از کلیات جوهری است - تنها می‌تواند از ماهیت و حقیقت انسان حکایت کند و خصوصیات فردی افراد، ارتباطی به مفهوم آن نداشته و مفهوم نمی‌تواند حاکی از آنها باشد. همچنین

«بیاض»- که یکی از کلیات عرضی است- اگرچه در مقام وجود خارجی اش نیاز به موضوع دارد ولی این نیاز، ارتباطی به عالم مفهوم ندارد و بیاض، مفهومی است که فقط از معنای خودش حکایت می‌کند و از محدوده معنا تجاوز نمی‌کند. وجود خارجی بیاض، نقشی در مفهوم بیاض ندارد. بیاض یک ماهیت متأصل و مستقل است. خلاصه اینکه افراد و خصوصیات فردی افراد بیاض، داخل در مفهوم بیاض نبوده و بیاض حاکی از آنها نیست. بعضی از مفاهیم اعتباری نیز حکم مفاهیم متأصله را دارند، مثلاً مفاهیمی چون وجوب، امکان و امتناع، از مفاهیم اعتباری می‌باشند که مابازاء خارجی ندارند و مقام آنها حتی از عرض هم پایین تر است، زیرا عرض هرچند در مقام وجود خارجی اش نیاز به معروض دارد ولی مابازاء خارجی دارد و بیاض جسم برای ما بالوجدان محسوس است. این دسته از مفاهیم اعتباری [۱۳۴] نیز از کلیاتی هستند که فقط از مفهوم خود حکایت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۶

می‌کنند و نمی‌توانند مرآت برای افراد و مصادیق قرار گیرند. مثلاً وقتی گفته می‌شود:

«انسان، ممکن الوجود است»، این امکان به عنوان عرض نیست بلکه امری اعتباری [۱۳۵] و دارای واقعیت است. امکان، فقط از مفهوم خود حکایت می‌کند و مرآت برای مصادیق نیست یعنی این گونه نیست که وقتی معنا و مفهوم «امکان» تصور شد فقط انسان در آن دیده شود و بقیه ممکنات دیده نشوند. امکان، معنایی دارد که وقتی تصور شد فقط خودش می‌باشد و هیچ گونه مرآتیتی نسبت به افراد و مصادیق ندارد. قسم دوم: کلیاتی است که از افراد و مصادیق، انتزاع پیدا می‌کنند، مثل مفهوم «شخص»، «فرد» و «مصدق». این‌ها مفاهیم کلی هستند، زیرا می‌گوییم: «زید فرد»، «بکر فرد» و ... معلوم می‌شود «فرد» یک عنوان کلی است که بر تمام افراد و مصادیق خود منطبق است و نیز می‌گوییم: «زید شخص» و ... در جمع هم می‌گوییم:

«اشخاص» یعنی هر کدام از آنها شخص واحدی هستند. شکی نیست که این گونه مفاهیم کلی، از اشخاص، افراد و مصادیق انتزاع شده‌اند.

مفهوم «ما ینطبق علیه الإنسان» نیز از این قبیل است بلکه روشن تر از سه مفهوم دیگر می‌باشد. این مفهوم کلی نیز از افراد، انتزاع شده است زیرا افراد- یعنی زید و عمرو و بکر- هستند که انسان بر یکایک آنان انطباق دارد. بنابراین، عناوین فوق با عنوان «حیوان ناطق» فرق دارد. شما که می‌گویید: «الحيوان الناطق إمّا موجودٌ و إمّا معدومٌ»، معلوم می‌شود ماهیت «حیوان ناطق» ماهیتی است که یک قسم آن موجود و قسم دیگر آن معدوم است. بنابراین در ماهیت «حیوان ناطق» حتی وجود هم مطرح نیست، چه رسد به خصوصیات وجودی افراد. اما عناوین چهارگانه فوق- یعنی فرد، شخص، مصداق و ما ینطبق علیه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۷

الإنسان- که از متن افراد و مصادیق انتزاع شده‌اند، چگونه می‌توان گفت این‌ها مرآت برای افراد نیستند؟ بدون تردید در این دسته از کلیات انتزاعی، جنبه مرآتیت وجود دارد. در نتیجه در کلیات انتزاعی، کلام مرحوم آخوند مورد قبول است. آیت الله خویی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: مؤید ما این است که در منطق، یکی از تقسیماتی که برای قضایا ذکر شده است تقسیم قضیه به طبیعیّه، حقیقیّه و خارجیّه است. قضیه طبیعیّه: قضیه‌ای است که موضوع آن نفس طبیعت بوده و مسأله وجود و تعدد مصادیق در آن مطرح نیست، مثل قضیه «الإنسان حیوان ناطق» یعنی طبیعت و ماهیت انسان، عبارت از «حیوان ناطق» است و کاری به وجود و افراد ندارد. قضیه خارجیّه: قضیه‌ای است که موضوع آن افرادی از طبیعت است که بالفعل موجود می‌باشند، مثل «أكرم العالم» در صورتی که مراد «عالم بالفعل» باشد. قضیه حقیقیّه: قضیه‌ای است که موضوع آن مطلق افراد طبیعت باشد، چه آنهایی که بالفعل موجودند و چه آنهایی که در آینده وجود پیدا می‌کنند، مثل: «المستطیع یجب علیه الحجّ»، که مراد «کل فرد من أفراد المستطیع» است. [۱۳۶] بدیهی است در دو قسم اخیر قضیه که افراد به عنوان موضوع مطرحند، متکلم، افراد را تصور کرده و آن را موضوع قرار داده است و تصور افراد، تنها از راه تصور کلی امکان دارد یعنی کلی «المستطیع» از افراد حکایت کرده و برای مولا به عنوان ابزاری بوده تا بتواند افراد



آن را موضوع قضیه قرار دهد. و اگر کلی کنار رود، راهی برای تصوّر افراد وجود ندارد. بنابراین کلی «المستطیع» حاکی و مرآت از افراد است. در نتیجه، اشکال کردن به مرحوم آخوند به این صورت که «کلی به هیچ عنوان نمی‌تواند مرآت برای افراد قرار گیرد» وارد نیست، زیرا ما کلیاتی داریم که مرآت از افراد و مصادیق می‌باشند. این معنا در کلیاتی که از فرد انتزاع می‌شوند، روشن است و در

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۸

مورد قضایای حقیقیه و خارجیّه نیز ناچاریم آن را بپذیریم. [۱۳۷] اشکالات کلام آیت‌الله خویی «دام ظلّه» ایشان در مورد کلیات متأصله - مثل جواهر و اعراض - و بعضی از امور اعتباری - مثل وجوب و امکان و امتناع - عدم وجود مرآتیت را پذیرفت ولی در مورد عناوین انتزاعیه‌ای که منشأ انتزاع آنها مصادیق و افراد باشد این مطلب را نپذیرفته و قائل به مرآتیت شدند. برای این قسم، چهار مثال ذکر کردند: «فرد»، «شخص»، «مصدق» و عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» و ما همین عنوان اخیر را - که به نظر ایشان روشن‌تر از موارد دیگر است - مورد بحث قرار می‌دهیم: ابتدا ما باید ببینیم معنای حکایت کلی از افراد چیست؟ و در فردیت فرد، چه چیزی نقش دارد؟ اگر چیزی بخواهد عنوان فرد پیدا کند، تمام خصوصیات فردی در فردیت آن نقش دارد، مثلاً در فردیت یک فرد برای انسان، خصوصیات چون زمان، مکان، پدر، مادر و ... نقش دارد. آنچه زیدیت زید را تشکیل می‌دهد عبارت از مجموعه خصوصیات است که در زید وجود دارد. و اگر بعضی از این خصوصیات کنار برود، عنوان فردیت نیز کنار می‌رود. حال که معنای فردیت این است، آیا عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» از کدام خصوصیت حکایت می‌کند؟ تفاوت عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» با عنوان «الإنسان» این است که «الإنسان» به معنای «حیوان ناطق» است و در آن، «وجود» نخواستیده است ولی عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» به معنای «حیوان ناطق موجود» است، زیرا انطباق، از وجود و تحقق در خارج است. «ما ینطبق علیه الإنسان» یعنی وجود خارجی که ماهیت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۹

انسان بر آن منطبق می‌شود. حال که چنین است ما دو اشکال به ایشان داریم: اشکال اول: بدون شک عنوان «الإنسان الموجود» از عناوین متأصله جوهری است و به اعتراف آیت‌الله خویی «دام ظلّه» این گونه عناوین نمی‌تواند حاکی از افراد باشد و با توجه به اینکه بین عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» و عنوان «الإنسان الموجود» تفاوتی وجود ندارد، عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» نیز نمی‌تواند حاکی از افراد و مصادیق باشد. این اشکال به عنوان جواب نقضی بر کلام ایشان است. اشکال دوم: عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» نمی‌تواند ناظر به خصوصیات فردیه باشد، زیرا «ما ینطبق علیه الإنسان» میلیاردها نفر است که از نظر تعداد، معلوم نیست و خصوصیات این افراد هم برای ما معلوم نیست. اگر این عنوان ناظر به خصوصیات بود و مرآت برای افراد قرار می‌گرفت، حق این بود که در مرحله اول ناظر به تعداد آنها باشد درحالی که ما ملاحظه می‌کنیم این عنوان حتی ناظر به تعداد افراد نیست چه رسد به خصوصیات افراد. معنای مرآت این است که از داخل این کلی، خصوصیات را ببینیم زیرا قوام افراد به خصوصیات فردیه است و ما از عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» پی به خصوصیات نمی‌بریم. عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» عبارت از وجودی است که به انسان اضافه شده است و همان‌طور که «الإنسان الموجود» حکایتی در رابطه با افراد و خصوصیات ندارد، عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» نیز حکایتی در رابطه با افراد و خصوصیات ندارد. همچنین عناوین «فرد» و «مصدق» و «شخص» نیز نمی‌تواند حاکی از افراد باشد. این اشکال به عنوان جواب حلی کلام آیت‌الله خویی «دام ظلّه» است. اشکال سوم: آیت‌الله خویی «دام ظلّه» در قسمتی از کلام خود مطلبی از منطق را به عنوان تأیید ادعای خود مطرح کرده و فرمود: اگر کلی ناظر به مصادیق نباشد، پس در قضایای حقیقیه و خارجیّه از چه راهی می‌توان مصادیق را موضوع قضیه قرار داد؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۰



جواب این است که هر چند منطقیین در قضایای خارجی و حقیقیه کلمه «افراد» را به کار می‌برند ولی مقصود آنان از افراد، «وجودات متعدده» است «نه جهات فردیه و عوارض مشخصه». مثلاً وقتی متکلم می‌گوید: «المستطیع یجب علیه الحج»، این قضیه، یک قضیه حقیقیه است و ناظر به وجودات و افراد مستطیع است و کاری به عالم و جاهل بودن یا کم و زیاد بودن سن و سایر خصوصیات فردیه افراد ندارد. و در هیچ قضیه حقیقیه و خارجی‌ای خصوصیات فردیه مطرح نیست بلکه تکرر وجود مطرح است. بنابراین، تأیید ذکر شده در کلام ایشان مورد قبول نیست و در نتیجه دفاعی که آیت‌الله خویی «دام ظلّه» نسبت به کلام مرحوم آخوند مطرح کرد نمی‌تواند اشکال را از کلام مرحوم آخوند برطرف کند.

## ۲- دفاع دیگر از کلام مرحوم آخوند

از اشکالی که بر مرحوم آخوند وارد شده بود جواب دیگری نیز داده شده است. این جواب مبتنی بر این است که بین کلی‌ها، فرقی وجود ندارد ولی همه کلی‌ها را با دو دید و نظر می‌توان ملاحظه کرد، بنا بر یکی از این دیدها، حکایت- در همه کلی‌ها- وجود دارد و بنا بر دید دیگر، در هیچ یک از کلی‌ها حکایت وجود ندارد. قائل می‌گوید: هر کلی به دو صورت ممکن است ملاحظه شود که حکم آن دو با یکدیگر فرق دارد: اگر کلی را به نحو مهمل و جمود ملاحظه کنیم نمی‌تواند از افراد حکایت کند و اگر به نحو سریان و جریان در افراد ملاحظه کنیم، در این صورت، طبیعت به عنوان مرآت و حاکی از افراد خواهد بود. ما می‌توانیم بگوییم: مؤید کلام ایشان این است که مرحوم آخوند- به تبعیت از مشهور- مطلق را به طبیعت ساریه در افراد معنا کرده و معتقد است اگر «مطلق» موضوع برای حکم واقع شود معنایش این است که «طبیعت با وصف سریان و جریان در افراد» موضوع واقع شده است. بنابراین وقتی مطلق به عنوان یک ماهیت ساریه و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۱

طبیعت جاریه ملاحظه شود، با افراد رابطه دارد و به عنوان حاکی از افراد و مرآت برای آنهاست. نتیجه‌ای که این قائل از کلام خود می‌گیرد این است که «وضع عام و موضوع له خاص» امکان عقلی دارد و اگر ما کلی را به نحو سریان و جریان در افراد ملاحظه کنیم می‌توانیم از راه آن، افراد را هم ملاحظه کنیم. [۱۳۸] بررسی دفاع دوم: برای بررسی دفاع دوم، ابتدا باید معلوم گردد که مراد از «فرد» و «افراد» چیست؟ و در تحقق عنوان «فرد» چه ویژگی‌هایی باید در نظر گرفته شود؟ در تحقق عنوان «فرد»، مراحل زیر لازم است: مرحله اول: طبیعتی که این فرد به عنوان فرد آن مطرح است، وجود پیدا کرده و در عالم طبیعت خود باقی نمانده باشد، و اگر طبیعت، وجود پیدا نکرده باشد، تحقق فرد، معنا ندارد. مرحله دوم: اگر بخواهیم «افراد» درست کنیم، علاوه بر مرحله قبل، باید وجود طبیعت، دارای تکرر و تعدد باشد، زیرا تحقق «افراد»، با یک وجود نمی‌تواند حاصل شود. مرحله سوم: علاوه بر تعدد و تکرر وجود، باید هر یک از افراد دارای خصوصیات فردیه باشند که این خصوصیات موجب می‌شود آن فرد از فرد دیگر جدا شود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۲

بنابراین، افراد یک طبیعت باید سه مرحله دارا باشند: ۱- وجود طبیعت، ۲- تکرر وجود طبیعت، ۳- خصوصیات فردیه. پس از روشن شدن مقدمه فوق، در جواب دفاع دومی که نسبت به کلام مرحوم آخوند ذکر شده است می‌گوییم: شما که می‌گویید: «طبیعت، گاهی به عنوان ساری در افراد ملاحظه می‌شود» آیا از محدوده طبیعت و ماهیت، خارج می‌شوید یعنی علاوه بر طبیعت، چیز دیگری را ملاحظه می‌کنید یا از محدوده آن بیرون نمی‌روید؟ اگر از محدوده طبیعت خارج شوید، این از محل بحث ما خارج است و اگر در محدوده طبیعت باقی بمانید، در این صورت سؤال می‌کنیم: با توجه به اینکه اولین مرحله تحقق فردیت، عبارت از «وجود» است، شما که از محدوده طبیعت خارج نشده‌اید «وجود» را از کجای این «طبیعت» استفاده می‌کنید؟ وقتی ماهیت انسان- یعنی حیوان

ناطق- تمام ملحوظ شما باشد و چیزی غیر از حیوان ناطق را لحاظ نکرده‌اید، چگونه می‌توانید از این «ماهیت» وجود را برداشت کنید؟ توضیح اینکه: در فلسفه ثابت شده است که «نسبت ماهیت به وجود و عدم، به‌طور مساوی است»، ماهیت «حیوان ناطق» نه با وجود دوستی دارد و نه با عدم دشمنی دارد بلکه نسبت آن به وجود و عدم به‌طور مساوی است، به‌همین جهت، ممکن الوجود- برای تحقق وجودش- نیاز به علت دارد درحالی‌که اگر ارتباط ماهیت با وجود، بیش از ارتباط آن با عدم بود، وجود ماهیت ممکن نیاز به علت نداشت. بنابراین، اولین قدم در باب تحقق فردیت، عبارت از وجود است. و وجود، خارج از دایره ماهیت است و با تصور ماهیت، وجود به ذهن ما نمی‌آید. در این صورت چگونه می‌توانید از دریچه ماهیت، به افراد نگاه کنید؟ در حالی‌که اولین قدم آن- که مسأله وجود است- ناقص است. و وقتی اولین قدم ناقص بود چگونه می‌توان مراحل بعدی- یعنی تعدد افراد و خصوصیات فردیه- را در ماهیت ملاحظه کرد؟ اما مؤیدی که در رابطه با مطلق ذکر کردیم جوابش این است که معنای مطلق، اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۳

«سریان و جریان در افراد» نیست بلکه مطلق به معنای «تمام الموضوع هو الماهیه» است. مثلاً: وقتی گفته می‌شود: «أعتق رقبة»، عتق رقبه کافره هم کفایت می‌کند، چون «عتق رقبة» تمام الموضوع قرار گرفته و ایمان و کفر در آن دخالتی ندارد. در نتیجه، مطرح کردن مسأله سریان و جریان هم نمی‌تواند اشکال کلام مرحوم آخوند را برطرف کند و اساس اشکال در مورد «وضع عام موضوع له خاص» باقی است.

### تحقیق بحث

امری که نظریه مرحوم آخوند را بعید می‌کند این است که: اگر امکان عقلی «وضع عام موضوع له خاص» را پذیرفتیم، در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که آیا موضوع له، واحد است یا اینکه به حسب تعدد افراد، متعدد است؟ چاره‌ای جز این نیست که گفته شود: موضوع له، متعدد است، زیرا نمی‌شود که موضوع له، افراد باشد و درعین حال واحد هم باشد. مگر اینکه موضوع له، واحد و کلی باشد که در این صورت داخل در عنوان «وضع عام و موضوع له عام» خواهد بود. [۱۳۹] اکنون به شما می‌گوییم: لفظی که موضوع له آن متعدد است، در اصطلاح «مشترک لفظی» نامیده می‌شود و شما اگر «وضع عام موضوع له خاص» را ممکن دانستید باید ملتزم شوید چنین لفظی به عدد افراد طبیعت دارای معنای موضوع له است اگرچه طبیعت دارای میلیاردها فرد باشد، همان گونه که مثلاً «عین» دارای بیش از هفتاد معنای موضوع له می‌باشد. [۱۴۰]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۴

در اینجا ممکن است کسی بگوید: بین «مشترک لفظی» و «وضع عام موضوع له خاص» دو تفاوت وجود دارد: ۱- در «مشترک لفظی» معانی متغایرنده ولی در ما نحن فیه همه معانی، مصادیق یک ماهیت می‌باشند. ۲- در «مشترک لفظی» تعدد وضع وجود دارد و واضع در هر مرتبه‌ای لفظ را برای یک معنا وضع کرده است ولی در ما نحن فیه اگرچه موضوع له متعدد است ولی وضع واحد است یعنی واضع با وضع واحد لفظ را برای همه افراد یک ماهیت وضع کرده است. جواب داده می‌شود: تفاوت‌های فوق مورد قبول است ولی این گونه تفاوت‌ها نمی‌تواند فارق باشد، و تعدد وضع و اینکه معانی موضوع له باید ماهیت‌های متغایر باشند در تحقق اشتراک لفظی دخالت ندارد. آنچه در تحقق اشتراک لفظی نقش دارد «تعدد و تغایر موضوع له» است هرچند افراد، دارای جهت جامعی به نام طبیعت باشند ولی درعین حال، هریک از افراد دارای خصوصیات فردیه‌ای است که آن فرد را از دیگری متمایز می‌کند. حال اگر شما موضوع له را عبارت از افراد بدانید چاره‌ای ندارید جز اینکه ملتزم شوید لفظی در وضع واحد برای مثلاً صد

میلیارد معنای متغایر وضع شده است و این امر اگرچه عقلاً امتناعی ندارد ولی به ذهن بعید است. و همین استبعاد موجب می‌شود که «وضع عام موضوع له خاص» را نپذیریم و آن را ممتنع بدانیم، زیرا از طریق کلی نمی‌توان افراد را ملا-حظه کرد و وجود و مراحل بعد از آن، خارج از دایره ماهیت می‌باشند. نتیجه بحث در مورد وضع عام و موضوع له خاص از آنچه گفته شد معلوم گردید آنچه مرحوم آخوند در رابطه با امکان «وضع عام و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۵

موضوع له خاص» مطرح کرد- به این نحو که فقط معنای کلی را تصوّر کرده و لفظ را برای افراد آن وضع کنیم- دارای اشکال است و نمی‌توان به آن ملتزم شد، علاوه بر اینکه چنین معنایی بعید است. بلی اگر در کنار تصوّر عام، بتوانیم از راه دیگری افراد عام را تصوّر کنیم، وضع برای افراد مانعی ندارد ولی این فرض داخل در عنوان «وضع عام» نخواهد بود، زیرا «وضع عام» در صورتی است که فقط «طبیعت»، مورد لحاظ و تصوّر قرار گیرد.

### بحث دوم آیا قسم چهارم (وضع خاص موضوع له عام) امکان دارد؟

#### اشاره

«وضع خاص موضوع له عام» عبارت از این است که واضع در هنگام وضع، معنایی جزئی و خاص را تصوّر کند ولی لفظ را در برابر معنای عامی- که این خاص، عنوان فرد آن است- قرار دهد.

#### ۱- نظریه مرحوم آخوند و جمعی از شاگردان ایشان [۱۴۱]

مرحوم آخوند و بسیاری از شاگردان ایشان، این قسم از وضع را غیر معقول دانسته و معتقدند نمی‌توان معنای جزئی را تصوّر کرده و لفظ را برای کلی آن وضع کرد، زیرا فرد نمی‌تواند مرآت برای کلی باشد. فرد، فقط حکایت از معنای شخص خود می‌کند و نمی‌تواند از کلی حکایت کند. به عبارت دیگر: جزئی، وجودی است که دارای عوارض و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۶

خصوصیات شخصی است و نمی‌تواند از غیر محدوده خود حکایت کند. [۱۴۲] به همین جهت در منطق گفته‌اند: «الجزئی لا- یکون کاسباً و لا مکتسباً». [۱۴۳] مرحوم عراقی در توضیح کلام مرحوم آخوند می‌فرماید: گاهی خاص با عنوان مخصوص خود تصوّر می‌شود، مثل تصوّر زید. در این صورت، خاص نمی‌تواند مرآت برای عام واقع شود، زیرا واضح است که مفهوم فرد و خصوصیت، با مفهوم کلی مغایرت دارد هرچند حمل کلی بر فرد صحیح است و می‌توان گفت: «زیدٌ إنسان». ولی صحت حمل در اینجا به معنای اتحاد مفهومی نیست بلکه معنای «زیدٌ إنسان» این است که زید با انسان در وجود خارجی اتحاد دارند یعنی حمل در اینجا حمل «شایع صناعتی» است و بین مفهوم زید و مفهوم انسان، مغایرت وجود دارد. و گاهی خاص، با عنوان عامّ مقید تصوّر می‌شود، مثلاً به جای تصوّر «زید» عنوان «الإنسان المتخصّص بخصویات الزیدیّه» را تصوّر می‌کنیم. این عنوان اگرچه همان زید است ولی با مورد قبلی تفاوت دارد و خود دارای دو صورت است: صورت اول: اگر تقید انسان به متخصص بودن به این خصوصیات، داخل در

محدوده تصوّر باشد، در این صورت «الإنسان المتخصص بخصوصیات الزیدیة» از نظر مفهوم با «الإنسان» تفاوت خواهد داشت، همان گونه که خود «زید» با «انسان» تغایر مفهومی دارد و مسأله حکایت و مرآتیت کنار می‌رود. بنابراین، در اینجا نمی‌توان گفت: «انسان، تصوّر شده است» بلکه در اینجا چیزی که مغایر با «انسان» است تصوّر شده است. صورت دوم: اگر تقیید انسان به متخصص بودن به این خصوصیات، داخل در

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۷

محدوده تصوّر نباشد، در این صورت آنچه تصوّر شده خاص نیست بلکه خود «انسان» تصوّر شده است. و این از بحث ما خارج است. زیرا محلّ بحث این است که آیا تصوّر خاص می‌تواند مرآت برای تصوّر عام گردد؟ [۱۴۴]

## ۲- نظریه قائلین به امکان قسم چهارم

### اشاره

قائلین به امکان قسم چهارم می‌گویند: وقوع، بهترین دلیل بر امکان است و چون این قسم در خارج تحقّق پیدا کرده پس امکان عقلی دارد. مثال روشنی که در این زمینه وجود دارد مسأله نام‌گذاری در مورد اختراعات است. کسی که ماشینی را اختراع کرده وقتی می‌خواهد آن را نام‌گذاری کند در واقع، جزئی- یعنی اختراع خودش- را تصوّر کرده و لفظ را برای کلّی مشابه آن قرار می‌دهد و وضع خاص و موضوع له عام تحقّق پیدا می‌کند، و این خود دلیل بر امکان این قسم است. مثال دیگر: کسی که لفظ «حیوان» را برای کلّی «حساس متحرک بالإرادة» وضع کرده، ابتدا ممکن است در بیابان شبحی دیده که حساس و متحرک به اراده بوده، با خود گفته این موجود حتماً تنها نیست و افراد دیگری هم نظیر آن وجود دارند، پس با ملاحظه خصوصیات این فرد، لفظ «حیوان» را برای کلّی «حساس متحرک بالإرادة» وضع می‌کند و در حقیقت، او یک جزئی را تصوّر کرده ولی لفظ را برای کلّی آن قرار داده است. مرحوم آخوند، این قول را به «بعض الأعلام» نسبت داده است که ظاهراً مراد ایشان مرحوم محقق رشتی صاحب بدائع الأفکار و از شاگردان مرحوم شیخ انصاری می‌باشد.

### پاسخ مرحوم آخوند به قائلین به امکان قسم چهارم

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۸

مرحوم آخوند و جمعی از شاگردان ایشان، که قائل به عدم امکان قسم چهارم بودند، در پاسخ قائلین به امکان فرموده‌اند: [۱۴۵] در این دو مثال دو تصوّر و دو لحاظ وجود دارد، زیرا کسی که چیزی را اختراع می‌کند اگرچه در ابتدای امر، همین موجود را تصوّر می‌کند ولی به دنبال این تصوّر، به کلّی آن انتقال پیدا می‌کند، سپس لحاظ دوم تحقّق پیدا کرده و لفظ را در مقابل متصوّر دوم وضع می‌کند. ولی در این صورت، «وضع عام و موضوع له عام» خواهد بود و تصوّر جزئی قبل از تصوّر عام، مانعیت ندارد، بلکه آنچه در وضع عام شرطیت دارد تصوّر عام است که در اینجا تحقّق دارد ولی به تصوّر ثانوی و به انتقال از تصوّر جزئی به تصوّر کلّی. پس دو مثال مذکور نمی‌تواند دلیل بر امکان قسم چهارم باشد و جزئی نمی‌تواند حاکی از کلّی باشد. [۱۴۶] بررسی کلام مرحوم آخوند به نظر می‌رسد پاسخ مرحوم آخوند و شاگردان ایشان تمام نیست و قسم چهارم ممکن است. [۱۴۷] و دلیل قائلین به عدم امکان، مخدوش است. بیان مطلب: مرحوم محقق عراقی، که از جمله قائلین به عدم امکان قسم چهارم بود، برای اثبات عدم

امکان فرمود: «زید» با «انسان» تغایر مفهومی دارد و حمل «انسان» بر «زید» حمل «اولی ذاتی» نیست، بنابراین زید نمی‌تواند مرآت برای انسان

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۹

واقع شود. [۱۴۸] به نظر ما این کلام مرحوم عراقی تمام نیست زیرا- همان گونه که قبلاً اشاره کردیم- بعضی معتقدند: «انسان» و «حیوان ناطق» تغایر مفهومی دارند و حمل «حیوان ناطق» بر «انسان» حمل «اولی ذاتی» نیست ولی لازمه این مطلب این نیست که نتوانیم «انسان» را مرآت برای «حیوان ناطق» قرار دهیم. بنابراین اگرچه «زید» با «انسان» تغایر مفهومی دارد ولی این، مانع از مرآتیت نیست خصوصاً اگر عنوان «زید» را برداشته و به جای آن عنوان «الإنسان المتخصیص بخصوصیات الزیدیة» را قرار دهیم، اگرچه تقید را هم لحاظ کنیم. لازمه لحاظ تقید، این است که ابتدا «الإنسان» را تصوّر کرده و سپس «المتخصیص بخصوصیات الزیدیة» را لحاظ کرده باشیم. و نمی‌توان گفت: ما «الإنسان المتخصیص بخصوصیات الزیدیة» را تصوّر کرده ولی «انسان» را تصوّر نکرده‌ایم. بلکه «انسان» تصوّر شده است آن‌هم نه به تصوّر ثانوی. آیا اگر گفته شود: «رقبه مؤمنه»، کسی می‌تواند بگوید: معنای «رقبه»- که مطلق است- به ذهن من نیامد زیرا آنچه به گوش من خورده «رقبه مقید به ایمان» بوده است؟ این حرف، قابل قبول نیست. وقتی کلی به عنوان مقید تصوّر شد، معقول نیست که گفته شود: خود عنوان کلی لحاظ نشده است. و همان گونه که قبلاً گفتیم: «اولین مرحله تحقق فردیت، وجود ماهیت است» و معلوم است که قبل از این مرحله، خود ماهیت مطرح است و ما وقتی می‌خواهیم «زید» را معنا کنیم می‌گوییم: «ماهیه الإنسان الموجودة المتخصیصه بخصوصیات الزیدیة» یعنی ماهیت انسان، قبل از هر چیز مطرح است. برای تأیید مطلب مثالی ذکر می‌کنیم: اگر کسی اسم فرزند خود را «زید» بگذارد، «وضع خاص و موضوع له خاص» تحقق پیدا کرده است. یعنی خصوص همین موجود خارجی تصوّر شده و لفظ برای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۰

همان وضع شده است. در اینجا سؤال می‌کنیم: آیا خاص می‌تواند حاکی از عام باشد؟

قائلین به عدم امکان می‌گویند: چنین چیزی ممکن نیست و انسانیت فرزند، هیچ دخالتی در تسمیه او ندارد. در حالی که اگر، از این شخص سؤال کنیم چرا اسم فرزندت را «زید» گذاشتی و مثلاً «اتومبیل» نگذاشتی؟ در جواب خواهد گفت: «مگر کلمه «اتومبیل» را روی «انسان» می‌گذارند؟». معنای این حرف این است که در نام‌گذاری «زید»، اولین مرحله‌ای که مطرح است «انسانیت او» می‌باشد و «وجود» در مرحله دوم و «خصوصیات فردیه» در مرحله سوم قرار دارند. بنابراین، «انسانیت مولود» در نام‌گذاری او نقش دارد. و این نقش، با تصوّر معنای جزئی حاصل شده و تصوّر جداگانه‌ای در کار نیست. یعنی همین مولود را تصوّر کرده نه اینکه از تصوّر این مولود، یک تصوّر دیگری برایش حاصل شود که دارای عنوان کلی باشد. پس در اینجا، خاص، مرآت برای عام قرار گرفته است و غیر از این هم چاره‌ای نیست، زیرا خاص، عبارت از همان «عام مقید» است. ولی عام نمی‌تواند مرآت خاص قرار گیرد، زیرا عام، ماهیت است و ماهیت، کاری به وجود و خصوصیات فردیه ندارد.

مرحله ماهیت، قبل از مرحله وجود و قبل از مرحله تخصص به خصوصیات فردیه است ولی خاص، مراحل ماهیت و وجود و خصوصیات فردیه را پشت سر گذاشته است. در این صورت، چگونه می‌توان گفت: «خاص» نمی‌تواند «مرآت» برای عام باشد؟ نتیجه بحث در وضع خاص موضوع له عام: از آنچه گفته شد معلوم گردید که قول محقق رشتی رحمه الله به امکان قسم چهارم قابل قبول است. البته مرحوم محقق رشتی، اقسام چهارگانه وضع را ممکن می‌داند ولی ما قسم سوم را ممکن ندانستیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۱

## اشاره

در بحث‌های گذشته گفتیم: امکان قسم اول و دوم از اقسام چهارگانه وضع تقریباً مورد قبول همه واقع شده است، ولی درعین حال در رابطه با قسم دوم (وضع عام و موضوع له عام) دو مطلب باقی مانده که لازم است مورد بحث قرار گیرند: ۱- اشکالی که در رابطه با امکان آن مطرح شده است. ۲- بیانی که محقق عراقی رحمه الله در رابطه با «وضع عام و موضوع له عام» دارد و آن را مبنای بسیاری از مسائل نیز قرار داده است.

## مطلب اول: اشکال در مورد امکان وضع عام موضوع له عام

## اشاره

بعضی گفته‌اند: از انضمام مطلبی که اصولیون در رابطه با وضع می‌گویند با آنچه فلاسفه و منطقیون درباره آن می‌گویند، معلوم می‌شود که «وضع عام و موضوع له عام» امکان ندارد. البته اشکال آن از ناحیه «موضوع له» است نه در رابطه با «وضع». اصولیون می‌گویند: «واضح- در مقام وضع- باید هریک از لفظ و معنا را لحاظ کند». و فلاسفه و منطقیون می‌گویند: تصوّر هر چیز به معنای ایجاد آن چیز در ذهن است که از آن به وجود ذهنی تعبیر می‌کنند- در مقابل ایجاد شیء در خارج که به آن وجود خارجی می‌گویند. بنابراین، شما از یک طرف می‌گویید: «واضح، باید معنای موضوع له را تصوّر کند» و از طرفی می‌گویید: «تصوّر معنا یعنی ایجاد آن معنا در ذهن»، و ما می‌دانیم که ایجاد معنا- چه در ذهن و چه در خارج- ملازم با جزئیت است و به تعبیر فلاسفه «وجود هر شیء، مساوق و ملازم با تشخیص و جزئیت است». در نتیجه معنای متصوّر باید جزئی باشد زیرا در ذهن آمده و لباس وجود ذهنی پوشیده است و در این صورت «معنای موضوع له» نمی‌تواند عام باشد. پس اگر موضوع له تصوّر نشود، وضع تحقق پیدا نمی‌کند و اگر تصوّر شود جزئی می‌شود. و در این صورت، تصوّر معنای کلی و وضع لفظ برای همان معنای کلی غیرممکن است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۲

## پاسخ اشکال

از انضمام دو مطلب زیر، پاسخ اشکال فوق روشن می‌شود: ۱- اگرچه وقتی معنای عام تصوّر شود و وجود ذهنی پیدا کند، از عمومیت خارج شده و عنوان جزئیت پیدا می‌کند، ولی در مقام وضع، لفظ را برای «عام مقید به وجود ذهنی» وضع نمی‌کنند بلکه برای معنای عامی که به ذهن آمده، وضع می‌کنند و قید «به ذهن آمدن» در موضوع له دخالتی ندارد. مثلاً وقتی می‌خواهیم لفظ «انسان» را وضع کنیم ناچاریم «حیوان ناطق» را تصوّر کرده و به ذهن بیاوریم ولی در مقام وضع، لفظ «انسان» را برای خود «حیوان ناطق» وضع می‌کنیم نه برای «حیوان ناطق مقید به وجود ذهنی». بنابراین، هرچند تصوّر «حیوان ناطق» در مقام وضع ضروری است ولی این به معنای دخالت تصوّر در موضوع له نیست، بلکه موضوع له، همان «حیوان ناطق»- که عام است- می‌باشد، و چون وضع-

یعنی معنای متصوّر- هم عام است، بنابراین، «وضع عام و موضوع له عام» تحقق پیدا می‌کند. ۲- تصوّر، عبارت از حصول صورت شیء در ذهن است، زیرا خود شیء خارجی نمی‌تواند در ذهن انسان وارد شود و ما در هر تصویری یک «ملحوظ بالذات» داریم و یک «ملحوظ بالعرض»، مثلاً وقتی «زید» را تصوّر می‌کنیم، در حقیقت، صورت و عکسی از «زید» در ذهن ما حاصل می‌شود که هر وقت بخواهیم از «زید» یاد کنیم به آن صورت توجه می‌کنیم و این صورت چون مستقلاً مورد توجه ذهن و نفس است از آن به «ملحوظ بالذات» تعبیر می‌کنند و وجود خارجی «زید» را که این صورت حاکی از آن است «ملحوظ بالعرض» می‌گویند. در کلیات نیز مسئله به همین صورت است، وقتی یک کلی را تصوّر می‌کنیم، صورتی از آن کلی در ذهن ما نقش می‌بندد و این صورت به عنوان حاکی و مرآت برای آن کلی است. آن کلی «ملحوظ بالعرض» و این صورت- که مستقیماً مورد توجه ماست- «ملحوظ بالذات» نامیده می‌شود. و اتفاقاً با وجود اینکه «ملحوظ بالعرض» به عنوان «ملحوظ بالعرض و بالتبع» مطرح است ولی اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۳

در تمام قضایا- حتی در مسأله وضع- آنچه دارای اصالت است «ملحوظ بالعرض» می‌باشد، زیرا اگر گفته شود: «زید موجود فی الخارج» بدون شک، آنچه در خارج موجود بوده و دارای اصالت است همان شخصی است که مثلاً در فاصله ده متری ما قرار دارد نه آنچه در ذهن ماست. در حالی که وجود خارجی، به عنوان «ملحوظ بالعرض» و وجود ذهنی به عنوان «ملحوظ بالذات» مطرح است. از این بالا-تر، قضایای حملیه‌ای داریم که محمول در آنها «معدوم» یا «ممتنع» است، مثل «شریک الباری ممتنع» و ما می‌دانیم که در قضیه حملیه نیز- مانند وضع که معنا باید در آن تصوّر شود- باید موضوع و محمول تصوّر شود. پس در قضیه «شریک الباری ممتنع» باید «شریک الباری» را تصوّر کرده و به آن وجود ذهنی بدهیم.

بنابراین وقتی می‌گوییم: «شریک الباری ممتنع»، آنچه امتناع دارد، «وجود ذهنی شریک الباری» نیست زیرا شریک الباری در ذهن وجود پیدا کرده است، بلکه «وجود خارجی آن» ممتنع می‌باشد. آنچه ملحوظ بالذات است، صورت ذهنی شریک الباری می‌باشد که به عنوان حاکی از شریک الباری مطرح است، این صورت ذهنی، موضوع برای قضیه حملیه واقع نشده است. موضوع در قضیه حملیه، «شریک الباری خارجی»- که همان ملحوظ بالعرض است- می‌باشد. در نتیجه در قضایای حملیه، «ملحوظ بالذات»- یعنی صورت شیء در ذهن- نقشی ندارد و آنچه به عنوان موضوع قضیه واقع شده، «ملحوظ بالعرض»- یعنی وجود خارجی شیء- است. در باب وضع نیز وقتی معنای عام را تصوّر می‌کنیم، اگرچه «ملحوظ بالذات» در ذهن ماست ولی «موضوع له» همان «ملحوظ بالعرض»- که عبارت از نفس معنای کلی است- می‌باشد.

### مطلب دوم: بیان محقق عراقی رحمه الله در ارتباط با وضع عام و موضوع له عام

مرحوم عراقی، معنای دیگری برای «وضع عام و موضوع له عام» بیان کرده است و این معنا مبنای بسیاری از مسائل اصولیه ایشان گردیده است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۴

قبل از بیان کلام مرحوم عراقی نسبت به «وضع عام و موضوع له عام» لازم است بیان ایشان در رابطه با کلام مشهور نسبت به «وضع عام و موضوع له عام» را مطرح کنیم: محقق عراقی رحمه الله در توضیح کلام مشهور می‌فرماید: وقتی واضع می‌خواهد لفظ «انسان» را برای معنای «حیوان ناطق» وضع کند، تصوّر معنا به دو صورت امکان دارد: صورت اول: واضع، ذات معنای «انسان» را بدون هیچ قیدی- حتی قید اطلاق و سریان و عمومیت نسبت به افراد- در نظر گرفته و لفظ را برای این معنای مبهم وضع می‌کند. [۱۴۹]



صورت دوّم: واضع، ماهیت را همراه با قید اطلاق و سریان در افراد در نظر گرفته و لفظ را برای آن وضع می‌کند که در این صورت قید اطلاق و سریان در معنای موضوع له دخالت دارد. در هر دو صورت فوق «وضع عام و موضوع له عام» است ولی این دو با یکدیگر تفاوت داشته و ثمراتی بر آنها مترتب است. تفاوت این دو از نظر تصویر، همان مطلبی بود که بیان کردیم و ثمراتی که بر هریک از این دو قسم مترتب است عبارتند از: ۱- همان گونه که در منطلق مطرح است، ملاک در قضیه حملیه، «اتحاد و هو هویت» در وجود خارجی است بنابراین در قضیه حملیه «زید انسان»، بین «زید» و «انسان» در وجود خارجی، اتحاد وجود دارد یعنی زید همین انسان موجود در خارج است و حمل آن حمل شایع صناعی است. اکنون سؤال می‌کنیم: در قضیه «زید انسان»، انسان را چگونه معنا می‌کنید؟ اگر به صورت اول معنا کنید و بگویید: مراد از «انسان» همان «ذات انسان» و «ماهیت آن»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۵

بدون قید است، بدون شک بین «زید» و «انسان» در وجود خارجی، اتحاد وجود دارد زیرا «زید» با «ماهیت انسان» در خارج متحد است. ولی اگر «انسان» را به صورت دوّم معنا کرده و بگویید: مراد از «انسان» در قضیه عبارت از «ماهیت انسان همراه با قید اطلاق و سریان در افراد» است، در این صورت «زید» نمی‌تواند با «انسان» اتحاد و هو هویت داشته باشد زیرا «زید» با «ماهیت انسان» اتحاد دارد نه با «انسان ساری در تمام افراد». اگر با «انسان ساری در تمام افراد» اتحاد داشت باید با همه افراد، متحد باشد. درحالی که بین زید و سایر افراد انسان، مغایرت وجود دارد. پس همان گونه که قضیه «زید عمرؤ» فاقد ملاک اتحاد و هو هویت بوده و باطل است، اگر «انسان» در «زید انسان» هم به معنای «ماهیت انسان همراه با قید اطلاق و سریان در افراد» باشد، در قضیه «زید انسان» نیز ملاک اتحاد و هو هویت وجود نخواهد داشت، بلکه بین «زید» و «انسان» مغایرت تحقق خواهد داشت. مگر اینکه قائل به مجازیت شوید و بگویید: هرچند کلمه «انسان» برای «ماهیت انسان با قید سریان در افراد» وضع شده است ولی برای حمل «انسان» بر «زید»، از قید اطلاق صرف نظر می‌کنیم و در حقیقت، لفظ موضوع برای کلّ را در جزء استعمال می‌کنیم و به این نحو، اتحاد و هو هویت را درست می‌کنیم. و چنین استعمالی صحیح خواهد بود. در نتیجه، حمل «انسان» بر «زید» بنا بر معنای اول مستلزم مجازیت نیست ولی بنا بر معنای دوّم مستلزم مجازیت است. ۲- در باب مطلق و مقید بحثی مطرح است که «آیا تقیید مطلق، مستلزم تجوّز در مطلق است یا نه؟» مثلاً اگر مولا در ضمن یک دلیل گفت: «أعتق الرقبة»، و در ضمن دلیل دیگری گفت: «لا تعتق الرقبة الکافرة»، آیا حمل مطلق بر مقید که نتیجه آن استعمال «أعتق الرقبة» در «الرقبة المؤمنة» است مستلزم مجازیت است و دلیل دوّم به عنوان قرینه مجاز مطرح است یا اینکه تجوّزی صورت نگرفته است؟ مرحوم محقق عراقی می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۶

اگر «رقبه» را به صورت اول معنا کرده و بگوییم: مراد از «رقبه» همان «ذات رقبه» و «ماهیت آن» بدون قید است، در این صورت، تقیید مطلق، مستلزم مجازیت نیست، زیرا معنای «أعتق الرقبة» این نیست که «سواء کانت مؤمنة أم کافرة» بلکه معنای «رقبه» همان «ذات رقبه» است که معنایی مبهم و مهمل می‌باشد. و گویا در اینجا، تعدّد دالّ و مدلول است، چون «أعتق الرقبة» اصل وجوب عتق رقبه را بیان می‌کند و «لا تعتق الرقبة الکافرة» دلالت می‌کند که این رقبه، باید مؤمنه باشد نه کافره.

بنابراین در اینجا هریک از دو دلیل، قسمتی از مقصود را بیان کرده و مجازیتی در کار نیست. ولی اگر گفتیم: «أعتق الرقبة» به معنای «أعتق الرقبة المطلقه الساریه فی المؤمنه و الکافرة» است، در اینجا وقتی با «لا تعتق الرقبة الکافرة» برخورد می‌کنیم در ابتدا می‌بینیم بین این دو، معارضه وجود دارد ولی برای رفع معارضه، دلیل مقید را قرینه بر تصرّف در دلیل مطلق قرار می‌دهیم و می‌گوییم: از «أعتق الرقبة» عتق رقبه مؤمنه اراده شده است و این استعمال در غیر موضوع له و استعمال مجازی است، زیرا بنابراین فرض، رقبه برای «رقبه با قید اطلاق» وضع شده و استعمال آن در رقبه مؤمنه استعمال مجازی است. در نتیجه، تقیید مطلق بنا بر صورت اول مستلزم مجازیت نیست ولی بنا بر صورت دوّم مستلزم مجازیت است. محقق عراقی رحمه الله پس از بیان مطلب فوق می‌فرماید: به نظر ما،

تصور معنای موضوع له به هیچ‌یک از دو طریق مذکور نیست بلکه ما در مورد «وضع عام و موضوع له عام» معنای سوّمی قائلیم. ایشان برای تبیین نظریه خود ابتدا مقدمه زیر را مطرح می‌کند: یکی از بحث‌هایی که در فلسفه مطرح است این است که آیا ماهیت اصالت دارد یا وجود؟ فلاسفه بزرگ قائل به اصالت وجود بوده و ماهیت را امری اعتباری و انتزاعی می‌دانند و در توضیح انتزاعی بودن می‌گویند: ما که می‌گوییم وجود، اصالت دارد، این وجود در سیر جوهری خود مراتبی دارد:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۷

مرتبۀ اول: وجود در سیر جوهری خود به جایی می‌رسد که نیاز به حیّز و مکان دارد، واقعیت مسئله- بر اساس اصالة الوجود- این است که این موجود، شاغل حیّز است و از واقعیت به لحاظ وجودش برخوردار است زیرا ما واقعیتی را غیر از وجود نمی‌بینیم، اصالت را ما در اختیار وجود گذاشتیم. از این واقعیت، به «جسم تعبیر می‌شود. آیا این جسم- یعنی جسمیت و مفهوم ماهیت- دارای واقعیتی غیر از آن واقعیت- که موجود شاغل حیّز به لحاظ وجودش دارا بود- می‌باشد؟ بر اساس اصالة الوجود و اعتباری بودن ماهیت، لفظ «جسم»، عنوانی است که از این مرتبه وجودی- که عبارت از واقعیت شاغل حیّز است- حکایت می‌کند. به عبارت دیگر: «جسم» عنوانی انتزاعی و اعتباری است که خودش هیچ‌گونه واقعیتی ندارد و واقعیت آن، همان مرتبه وجودی «جسم» است که قوام آن به شاغلّیت حیّز می‌باشد. مرتبه دوّم: این است که «موجود شاغل حیّز» عنوان «نمّو» پیدا کند. این مرتبه، وجودی کامل‌تر از مرتبه قبلی است که ما برای تعبیر از این واقعیت از عنوان اعتباری «جسم نامی» یا «نبات» استفاده می‌کنیم ولی خود این تعبیر دارای واقعیت نیست و پشت این عبارت غیر از واقعیت وجودی و این مرتبه از وجود، واقعیت دیگری نیست بلکه این عبارت حاکی از واقعیت وجودی و مرتبه‌ای از وجود است که کامل‌تر از مرحله قبلی است. مرتبه سوّم: این است که «موجود شاغل حیّز نامی» دارای حساسیت و تحرک به اراده بشود. این واقعیت وجودی مرتبه‌ای کامل‌تر از دو مرتبه قبلی است و واقعیت آن، همان واقعیت وجودی محسوس و ملموس است و ما برای تعبیر از این واقعیت از عنوان اعتباری «حیوان» استفاده می‌کنیم. ولی خود این تعبیر دارای واقعیت نیست و پشت سر این عبارت غیر از واقعیت وجودی و این مرتبه از وجود، واقعیت دیگری نیست. بلکه این عنوان، حاکی از واقعیت وجودی و مرتبه‌ای از وجود است که کامل‌تر از دو مرحله قبلی است. مرتبه چهارم: این مرتبه قوی‌تر از مراتب قبلی است که علاوه بر خصوصیات

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۸

مرتبۀ قبل دارای «ناطقیت» نیز می‌باشد که ما برای تعبیر از این واقعیت از کلمه «انسان استفاده می‌کنیم. وقتی ما کلمه «انسان» را به کار می‌بریم، تنها نقشی که این عنوان می‌تواند داشته باشد این است که از این مرتبه وجودی حکایت می‌کند و واقعیت از آن محکی است. به عبارت دیگر: کلمه «انسان» به عنوان مفهومی اعتباری و انتزاعی نقش داشته و آنچه واقعیت دارد همان محکی است. نه اینکه پشت کلمه «انسان» واقعیت دیگری باشد تا از آن به «ماهیت انسان» تعبیر کنیم و ماهیت را در مقابل آن مرتبه خاص از وجود قرار داده و برای آن نقشی قائل شویم. حال که معلوم گردید «انسان» از نظر واقعیت خارجی، مرتبه خاصی از وجود است باید ببینیم ارتباط انسان با افراد آن چگونه است؟ با بررسی ارتباط بین انسان و افراد آن درمی‌یابیم که افراد انسان در جهت جامع خاصی مشترک می‌باشند که افراد حیوان در آن جهت اشتراک ندارند. ولی آیا این امر با اصالة الوجود سازگار است؟ از طرفی ما اصالت را به وجود دادیم و الفاظ ماهیت را برای حکایت از مراتب وجود مطرح کردیم و از طرفی ملاحظه می‌کنیم افراد انسان در یک جهت جامع مشترکند. قائلین به اصالة الماهیه خواهند گفت: افراد انسان در ماهیت انسان مشترکند و مسئله روشن است. ولی قائلین به اصالة الوجود با مشکل برخورد می‌کنند زیرا وجود، ملازم با تشخیص است. حال برای حلّ اشکال چه باید کرد؟ آیا مثل آن رجل همدانی بگوییم: کلی طبیعی نسبت به افرادش مانند پدر نسبت به فرزندان است. در نتیجه، باید گفت: کلی طبیعی یک وجود واحد دارد و افراد آن هم وجودات متعددی دارند و همان گونه که بین پدر و فرزند، مغایرت وجود دارد، بین کلی طبیعی و

وجودات آن- که عبارت از افراد آن می‌باشند- نیز مغایرت وجود دارد. مرحوم عراقی فرموده است: ما در مورد کلی طبیعی، چنین حرفی را نمی‌زنیم بلکه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۹

می‌گوییم: هریک از وجودات طبیعت، هم به منزله پدر است و هم به منزله فرزند. در نتیجه به تعداد وجودات طبیعت، هم پدر داریم و هم فرزند. و به عبارت دیگر می‌گوییم: هر فردی از افراد انسان از طرفی دارای حصّه‌ای از «انسان» است، پس به منزله پدر است و از طرفی دارای خصوصیات فردیه است، پس به منزله فرزند است. زید، مرکب از حصّه‌ای از انسان و خصوصیات فردیه خود می‌باشد، بکر نیز مرکب از حصّه‌ای دیگر از انسان و خصوصیات فردیه خود اوست و .... مرحوم عراقی، مسئله را این‌گونه حل می‌کند. سپس گویا کسی از ایشان سؤال می‌کند: بالاخره لفظ انسان برای چه چیزی وضع شده است؟ آیا برای مجموع حصّه‌ها وضع شده است؟ ایشان در جواب می‌فرماید: واضح- در مقام وضع- لفظ انسان را برای مجموع حصّه‌ها وضع نکرده بلکه برای معنای وسیعی وضع کرده که بر تمام این حصّه‌ها منطبق است. یعنی هم بر حصّه زیدیت صدق می‌کند هم بر حصّه بکریت و .... مرحوم عراقی سپس در جواب این سؤال که واضح چگونه تمام حصص را ملاحظه کرده است می‌فرماید: همان‌گونه که در تشکیل قضیه حقیقیه، ملاحظه اجمالی افراد موجود و غیر موجود کافی است، در اینجا نیز می‌گوییم: در مقام وضع لفظ انسان برای معنای وسیع که شامل تمام حصص می‌شود، لازم نیست تمام حصص مورد ملاحظه اجمالی حصص کافی است. در نتیجه، معنای وضع عام و موضوع له عام در مورد انسان این نیست که واضح، ماهیت انسان را در نظر گرفته و لفظ را برای ماهیت- که امری انتزاعی و اعتباری است- وضع کرده است، بلکه مقصود این است که واضح، مجموعه حصص را به‌طور اجمال در نظر گرفته و لفظ را برای معنایی که منطبق بر تمام حصص است وضع

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۰

کرده است. [۱۵۰] اشکالات کلام محقق عراقی رحمه الله اشکال اول: ایشان در مورد کلی طبیعی فرمود: «هر فرد از افراد کلی طبیعی دارای حصّه و سهمی از آن می‌باشد و افراد متعدّد- به تعداد خودشان- دارای تعدّد حصص می‌باشند». به نظر ما، این مطلب در مورد کلی طبیعی صحیح نیست و تحقیق مطلب در مورد کلی طبیعی و افراد آن، مطلبی است که امام خمینی «دام ظلّه» بیان فرموده است که ما این مطلب را با تفصیل بیشتری بیان می‌کنیم: امام خمینی «دام ظلّه» فرموده است: به اتفاق همه، قضیه حملیه «زید انسان» قضیه‌ای صحیح بوده و حمل آن، حمل شایع صناعی است یعنی ملاک در این حمل، اتحاد در وجود خارجی است. ولی آیا این اتحاد بین چیست؟ وقتی ما «انسان» را به عنوان محمول برای «زید» قرار می‌دهیم، در معنای «انسان» تصرّفی نکرده‌ایم بلکه «انسان» با معنای واقعی خود با زید اتحاد وجودی پیدا کرده است. و زید در خارج همان انسان کامل است و همان انسان، موضوع له لفظ زید است. اینکه در منطق می‌گویند: «کلی طبیعی به وجود فردش یافت می‌شود» [۱۵۱]، به این معناست که اگر فردی از افراد کلی طبیعی در خارج تحقّق پیدا کرد تمام کلی طبیعی محقق شده است. با پیدا شدن یک فرد از افراد انسان، تمام انسان تحقّق یافته است، تمام معنایی که لفظ انسان برای آن وضع شده، تحقّق یافته است. و به تعبیر دیگر: با پیدا شدن زید در خارج، یک انسان کامل تحقّق پیدا کرده است و با تحقّق بکر، انسان کامل دیگری تحقّق پیدا کرده است و ... پس افراد انسان هر کدام انسانی کاملند و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۱

هر کدام آینه تمام‌نمای کلی طبیعی‌اند نه اینکه حصّه‌ای از انسان باشند و این‌گونه نیست که بگوییم باید تمام افراد کلی طبیعی جمع شوند تا کلی را نشان دهند.

درحالی‌که لازمه فرمایش محقق عراقی این است که تا وقتی تمام افراد کلی طبیعی در خارج تحقّق پیدا نکرده‌اند، کلی طبیعی نیز تحقّق نیافته است. و این مسئله، مورد قبول ما نبوده و در منطق نیز پذیرفته نیست. به‌طور مسلم، زید و عمرو و بکر، هر کدام تمام

انسان می‌باشند و قضیه حملیه «زید انسان» مجاز نیست و آنچه در خارج با زید اتحاد وجودی پیدا می‌کند همان «موضوع له لفظ انسان»- و به تعبیر دیگر: «همان انسان کامل»- است و در آن، مسأله حصه مطرح نیست. ولی بنا بر فرمایش مرحوم عراقی باید در قضیه «زید انسان» تصرف کرده و بگوییم: این قضیه به معنای «زید حصیه من الإنسان» است، زیرا به نظر ایشان بین زید و انسان کامل، هیچ گونه اتحاد وجودی تحقق ندارد. و معلوم است که در صورت چنین تصرفی، مرتکب مجاز شده‌ایم در حالی که به نظر ما بین زید و انسان کامل اتحاد وجودی تحقق داشته و قضیه حملیه «زید انسان» مجاز نیست. البته باید توجه داشت که وقتی گفته می‌شود: «هر فردی یک کلی کامل است»، با قطع نظر از مفهوم کلیت می‌باشد. یعنی مراد ما ذات کلی طبیعی است نه مفهوم آن زیرا جایگاه مفهوم کلی در ذهن است. [۱۵۲] اشکال دوم: مرحوم عراقی بر اساس مسأله اصالة الوجود، قائل شد که واقعیت انسان- که همان وجود انسان است- دارای اصالت می‌باشد. سپس فرمود: واضح، لفظ انسان را برای حکایت از آن واقعیت وجودیه وضع کرده است. و وقتی از ایشان در رابطه با آن واقعیت وجودیه سؤال شد فرمود: واقعیت وجودیه عبارت از یک وجود وسیع و منتشر در افراد است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۲

حال از ایشان سؤال می‌کنیم: اگر مثلاً افراد انسان در خارج هزار نفر باشند، آیا چند واقعیت خارجی تحقق دارد؟ هزار واقعیت یا بیش از هزار واقعیت؟ اگر جواب دهد: در این صورت، در خارج، هزار واقعیت خارجی تحقق یافته است.

می‌گوییم: پس موضوع له لفظ انسان کجاست؟ آن موضوع له که به عنوان یک وجود وسیع منتشر در افراد، وضع شده و به عنوان قدر جامع مطرح است و دارای واقعیت می‌باشد. روشن است که با توجه به اینکه ایشان قائل به اصالة الوجود می‌باشند نمی‌تواند بگوید: «موضوع له انسان، عبارت از ماهیت است». و اگر جواب دهد: در اینجا که هزار فرد داریم، هزار و یک واقعیت وجود دارد، که هزار واقعیت آن در رابطه با افراد و یک واقعیت آن به عنوان قدر جامع و منطبق بر افراد بوده که موضوع له لفظ انسان می‌باشد. ظاهر کلام ایشان بر همین معنا دلالت دارد. می‌گوییم: این همان چیزی است که رجل همدانی به آن ملتزم شده است. محقق عراقی رحمه الله به صراحت فرمود: مسأله کلی طبیعی، مسأله آب و اولاد نیست بلکه مسأله آباء و اولاد است، یعنی به عدد هر فرزندی، پدر تحقق دارد و اضافه بر اولاد، دیگر پدری وجود ندارد. اگر هزار فرزند وجود دارد، همراه آنان هزار پدر وجود دارد و در کنار آنان یک پدر اضافی که خالی از ولدیت و فردیت باشد وجود ندارد. در حالی که لازمه وجود هزار و یک واقعیت در کنار هزار فرد این است که آن هزار واقعیت به عنوان فرزندان و آن یک واقعیت، به عنوان پدر باشد، پدری که دیگر فرزند نیست. و در این صورت، مسأله کلی طبیعی سر از مسأله آب و اولاد درمی‌آورد، همان چیزی که محقق عراقی رحمه الله از آن فرار می‌کرد. سؤال: ممکن است کسی بگوید: با قطع نظر از کلام مرحوم عراقی رحمه الله، آیا مسأله اصالة الوجود- که مبنای اصلی کلام ایشان است- مورد قبول است یا نه؟ و اگر مورد قبول است مسأله کلی طبیعی و افراد را چگونه حل می‌کنید؟ جواب ما از طرفی هر فرد از افراد کلی طبیعی را تمام کلی طبیعی می‌دانیم نه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۳

حصیه‌ای از آن. زید یک انسان کامل است نه حصه‌ای از انسان، بکر نیز این گونه است و ... و از طرفی قائل به اصالة الوجود می‌باشیم. معنای اصالة الوجود این است که غیر از این افراد، برای چیز دیگری نمی‌توان واقعیت قائل شد. هزار فرد یعنی هزار واقعیت.

بنابراین در مسأله فوق، ما هزار واقعیت انسان یعنی هزار انسان کامل داریم. ما مسأله آباء و اولاد را- که مرحوم عراقی قائل بود- قائلیم ولی می‌گوییم: هر فردی، از طرفی واقعیت انسانیت را دارد و از طرفی خصوصیات و عوارض فردیه را داراست. و همه افراد در واقعیت انسانیت مشترکند ولی در خصوصیات فردیه تغایر دارند. در نتیجه، زید و بکر اگر در رابطه با کلی حساب شوند مغایرت

ندارند و هر دو انسان می‌باشند ولی اگر در رابطه با خصوصیات فردیه ملا-حظه شوند، بین آنان مغایرت کامل تحقق دارد. پس این گونه نیست که اگر ما قائل به اصالة الوجود شدیم دیگر راهی برای حلّ مسأله کلی طبیعی و افراد- غیر از مسئله حصص- نداشته باشیم، بلکه همین معنای معروف و مشهور- در رابطه با وضع عام و موضوع له عام- با اصالة الوجود سازگار است. هم واقعیت، از آن وجود است و هم کلی طبیعی در خارج به وجود افراد وجود پیدا می‌کند و هم هریک از افراد، تمام کلی طبیعی می‌باشند و هم هر فرد دارای عوارض و خصوصیات مشخصه‌ای است و هیچ تالی فاسدی بر این معنا مترتب نیست.

### مقام سوم وقوع و عدم وقوع اقسام ممکن وضع

#### اشاره

در اینجا بحث می‌کنیم که آیا اقسام ممکن وضع، در خارج نیز مصداق دارند یا نه؟ در رابطه با وقوع «وضع عام و موضوع له عام» در خارج بحثی نیست و مثال آن، اسماء اجناس- مثل رجل- است. «وضع خاص موضوع له خاص» نیز در خارج واقع شده و مثال آن اعلام شخصیه- مثل زید- است که واضح در آنها معنای جزئی را تصور کرده و لفظ را برای اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۴ همان معنای جزئی وضع کرده است. ولی در اینجا یک اشکال قوی نسبت به مثال اعلام شخصیه مطرح است.

#### اشکال نسبت به مثال اعلام شخصیه

اشکال مبتنی بر دو مقدمه است که هر دو در ضمن مباحث گذشته مطرح گردید: مقدمه اول: موجود ذهنی- با وصف وجود ذهنی اش- مغایر با موجود خارجی- با وصف وجود خارجی آن- می‌باشد. زیدی که در حیاط مدرسه است- با وصف وجود در خارج- نمی‌تواند در ذهن بیاید، همچنین وجود ذهنی- با وصف ذهنیت- نمی‌تواند در خارج وجود پیدا کند، زیرا وجود ذهنی- بر فرض اینکه واقعیت داشته باشد- نوعی از وجود بوده و به عنوان قسیم برای وجود خارجی است و قابل جمع با آن نیست. همان گونه که «انسان» و «بقر» که دو نوع از حیواناتند- یعنی فصل هر کدام غیر از فصل دیگری است- با یکدیگر قابل جمع نیستند. و ما وقتی می‌گوییم: «الوجود إما ذهنی و إما خارجی»، این قضیه به اصطلاح منطقیین، قضیه منفصله حقیقیه است که مانعة الجمع و مانعة الخلو می‌باشد. مقدمه دوم: وجود ذهنی عبارت از تصور شیء و التفات نفس به آن چیز است و گفتیم: در وجود ذهنی دو ملحوظ وجود دارد: ملحوظ بالذات و ملحوظ بالعرض. ملحوظ بالذات همان صورت ذهنی و نقشی است که از متصور در ذهن می‌آید، خواه متصور، جزئی باشد و یا کلی. و ملحوظ بالعرض عبارت از خود شیء است. و به تعبیر دیگر: صورت ذهنی، حکایت از موجود خارجی می‌کند پس حاکی و ملحوظ بالذات، همان صورت ذهنی است و محکی و ملحوظ بالعرض، همان موجود خارجی است. و معنای حکایت، اتحاد و وحدت نیست بلکه این حکایت، دلیل بر مابینت بین وجود خارجی و وجود ذهنی است. همان گونه که می‌گوییم: «لفظ، حاکی از معناست»، این حکایت، نشان‌دهنده مغایرت است به همین جهت نمی‌توانیم بگوییم: «اللفظ معنی»، زیرا قضیه حملیه بر محور اتحاد استوار است. در حالی که لفظ و معنا مغایرت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۵

دارند و هر کدام مقوله‌ای جداگانه هستند. حاصل مقدمه دوم این است که در وجود ذهنی، ما بدون واسطه، به وجود خارجی دست

پیدا نمی‌کنیم بلکه ملحوظ بالذات عبارت از صورتی است که از موجود خارجی حکایت می‌کند، مثل آینه‌ای که نشان‌دهنده چهره انسان است و ملحوظ بالعرض همان موجود خارجی است. پس از روشن شدن دو مقدمه فوق، مستشکل می‌گوید: شما که می‌گویید: «واضح، لفظ زید را برای معنای جزئی وضع کرده است»، معنای این عبارت این است که لفظ زید برای معنای موجود وضع شده است، زیرا جزئیت، مساوق با وجود است. در حالی که وضع لفظ زید برای معنای موجود، مشکل است، زیرا: اگر زید برای موجود ذهنی - یعنی ملحوظ بالذات - وضع شده باشد دیگر نمی‌توان زید را به موجود خارجی اطلاق کرد چون موضوع له لفظ زید، موجود ذهنی فرض شد و اگر گفته شود: «اطلاق زید بر موجود خارجی مجاز است»، می‌گوییم: «این خلاف بداهت است و حقیقی بودن قضیه‌ای مانند «هذا الموجود الماشی فی الخارج زیّد» را نمی‌توان انکار کرد». و اگر گفته شود: «چنین اطلاقی حقیقی است - که حقیقی هم هست -»، می‌گوییم: «این با آنچه شما فرض کردید منافات دارد، زیرا شما موضوع له زید را معنایی مقید به امر ذهنی فرض کردید و طبق مقدمه اول، موجود ذهنی، مابین با موجود خارجی است». پس چگونه می‌خواهید قضیه حملیه تشکیل داده و امری ذهنی را بر امری خارجی حمل کرده و بگویید: «هذا الموجود فی الخارج زیّد»؟ و اگر زید برای موجود خارجی - یعنی ملحوظ بالعرض - وضع شده باشد و اطلاق زید بر موجود خارجی اطلاق حقیقی باشد، یعنی واضح - در مقام وضع - اگرچه معنای جزئی را تصور کرده ولی لفظ را برای جزئی خارجی وضع کرده است و به عبارت دیگر:

«موضوع له لفظ زید عبارت از موجود خارجی با حفظ تشخیص در خارج باشد». این فرض دارای دو اشکال است:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۶

اشکال اول: آیا جهت منطقی در قضیه «الإنسان موجود» چیست؟ [۱۵۳] خواهید گفت: جهت قضیه مذکور «امکان» است، زیرا وقتی ماهیت انسان - که موضوع قضیه فوق است - ملاحظه شود می‌بینیم نه وجود برای آن ضرورت دارد و نه عدم. و بر همین مبناست که برای اثبات صانع می‌گوییم: وجود و عدم برای ماهیت ممکن، ضرورت ندارد پس اگر چنین ماهیتی وجود پیدا کرد علت می‌خواهد. جهت منطقی در قضیه «زیّد موجود» نیز همان «امکان» است و از این جهت فرقی بین «الإنسان موجود» و «زیّد موجود» نیست. زیرا همان گونه که وجود و عدم برای «انسان» ضرورت ندارد، برای «زیّد» هم - که یکی از مصادیق انسان است - ضرورتی ندارد. آنگاه مستشکل می‌گوید: شما در مورد معنای زید گفتید: زید به معنای «موجود در خارج» است و قید وجود خارجی در معنای زید نقش دارد، زیرا اگر قید کنار برود جزئیت هم کنار می‌رود. بنابراین معنای «زیّد موجود فی الخارج» این است: «هذا الشیء الموجود فی الخارج - بوصف کونه موجوداً فی الخارج - موجود فی الخارج». در این صورت «موجود» برای زید ضروری خواهد بود. و قضیه حملیه‌ای را که موضوع آن مقید به وجود محمول باشد «قضیه ضروریه به شرط محمول» می‌گویند، مثل قضیه «زیّد القائم قائم» که «قیام» برای «زیّد القائم» ضروری است زیرا «زیّد القائم» نمی‌شود غیر قائم باشد. در نتیجه اگر معنای «زیّد» و جزئیت آن را جزئی خارجی بدانیم و جزئیت را به عنوان قید در معنای زید مطرح کنیم باید قضیه «زیّد موجود» غیر از قضیه «الإنسان موجود» باشد. اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۷

موجود» باشد. در حالی که کسی قائل به فرق بین این دو قضیه نیست. اشکال دوم: دو قضیه «الإنسان معدوم» و «زیّد معدوم» صادقند، زیرا در «الإنسان معدوم» ماهیت، نه اضافه خاصی به وجود و نه اضافه خاصی به عدم دارد.

حال این سؤال مطرح است که معدوم بودن در چه زمانی است؟ مشهور معتقدند: وجود طبیعت به وجود فرد ما است ولی انعدام طبیعت به انعدام جمیع افراد است. ما در بحث نواهی خواهیم گفت که این کلام مشهور نادرست است، بلکه طبیعت - در آن واحد - هم موجود است و هم معدوم. وجود آن به لحاظ فرد موجود و عدم آن به لحاظ فرد معدوم است. مثل اینکه اگر ما کلی جسم - نه جسم خاص - را در نظر بگیریم، کلی جسم در آن واحد هم معروض سواد است و هم معروض بیاض.

طبیعت جسم، هم در ضمن جسم‌های معروض بیاض محقق است و هم در ضمن جسم‌های معروض سواد تحقق دارد. آنچه



نمی‌تواند در آن واحد معروض سواد و بیاض باشد، جسم خاص است نه کلی جسم. بنابراین، طبیعت انسان در آن واحد هم موجود است- در ضمن فردی مثل زید- و هم معدوم است، در ضمن فردی مثل عمرو. البته این اشکال ما به عنوان جمله معترضه‌ای است که تحقیق آن در بحث نواهی خواهد آمد. ولی شما فرض کنید انسان قبل از وجود، معدوم بوده و پس از آفرینش بشر، وجود پیدا کرده است ولی موضوع در قضیه «الإنسان معدوم» و «الإنسان موجود» یک چیز است، الإنسان یعنی ماهیت انسان که با وجود و عدم سازگار است. به لحاظ قبل از خلقت، معدوم و به لحاظ بعد از خلقت، موجود است. حال در مورد اعلام شخصیه- مثل زید- مسئله چگونه است؟ بنابراین که وجود خارجی در معنای زید دخالت داشته باشد، آیا می‌توان گفت: «کان زید معدوماً ثم صار موجوداً»؟ وقتی در مورد انسان کلمه معدوم را مطرح می‌کنیم، این معدوم بودن در رابطه با ماهیت است و نسبت ماهیت به وجود و عدم مساوی است درحالی که زید،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۸

ماهیت نیست. زید عبارت از چیزی است که- بنابراین فرض- وجود خارجی در معنای آن دخالت دارد و در غیر فرض وجود، اصلاً زیدی نداریم. زید، یعنی این هیکل مقید به وجود خارجی. معدوم بودن در مورد «هیکل مقید به وجود خارجی» معنا ندارد. زیرا این همیشه با وجود همراه است. و در نتیجه عبارت «زید کان معدوماً» نباید صحیح باشد درحالی که این عبارت درست است. خلاصه اشکال دوم: ما وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم می‌بینیم همان گونه که جمله «کان الإنسان معدوماً فصار موجوداً» را صحیح می‌دانند جمله «کان زید معدوماً فصار موجوداً» را نیز صحیح می‌دانند و فرقی بین این دو قائل نیستند. در نتیجه، زید برای «هیکل مقید به وجود خارجی» وضع نشده است، زیرا اگر چنین بود نباید جمله «کان زید معدوماً فصار موجوداً» صحیح باشد.

## حل اشکال

برای حل اشکال در مورد اعلام شخصیه باید یکی از دو راه زیر را انتخاب کنیم: راه اول: این است که بگوییم: در اعلام شخصیه، وضع خاص و موضوع له خاص نیست بلکه وضع عام و موضوع له عام است، به این صورت که، ماهیت کلیه‌ای که در معنای زید ملاحظه شده و لفظ زید برای آن وضع شده، عبارت از یک ماهیت کلی مرکبی است که مصداق خارجی آن منحصر به زید است. به عبارت دیگر: موضوع له زید، عبارت از ماهیتی است که مصداق آن منحصر در زید است. مثل این که پدر بگوید: برای اولین پسری که خدا در فلان محل و در فلان ماه و فلان روز به من عنایت کند لفظ زید را وضع کردم. این‌ها کلی است و ممکن است اصلاً وجود پیدا نکنند ولی تصور این مفهوم کلی- قبل از وجود- برای ما ممکن است. مصداق این مفهوم کلی مرکب عبارت از همان زیدی است که در خارج تحقق پیدا می‌کند ولی وجود خارجی، در معنای موضوع له زید نقش ندارد. آنچه نقش دارد همان عنوان کلی است ولی این عنوان کلی، مصداقی به جز زید ندارد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۹

این مطلب نظیر چیزی است که در مورد «واجب الوجود» گفته می‌شود. مفهوم «واجب الوجود» مفهومی کلی است، همان گونه که «ممکن الوجود» مفهومی کلی است، با این تفاوت که «ممکن الوجود» دارای افراد و مصادیق زیادی است ولی «واجب الوجود»- به حسب ادله قطعی توحید- دارای یک فرد است. بنابراین مانعی ندارد که مفهومی کلی باشد ولی مصداق آن منحصر به فرد باشد. تنها فرقی که بین عنوان «واجب الوجود» و مسأله اعلام شخصیه وجود دارد این است که «واجب الوجود» دارای یک وضع نیست بلکه هر یک از عناوین «واجب» و «وجود» مفاهیمی کلی و دارای وضع جداگانه‌ای می‌باشند و وقتی اضافه تحقق پیدا کرد مسئله را از کلیت خارج نمی‌کند و تنها دایره آن را محدودتر می‌کند و در عین حال مصداق آن منحصر به یک فرد است ولی در مسأله اعلام



شخصیه، اگر گفتیم زید برای عنوان کلی مرکب وضع شده، یک وضع در کار است. لفظ زید را به یک وضع، برای اولین فرزند پسر که در فلان محل و فلان ماه و فلان روز متولد شود وضع می‌کند ولی این مفهوم کلی که موضوع له برای زید است دارای یک مصداق می‌باشد. راه دوم: این است که بگوییم: در مورد اعلام شخصیه، وضع خاص و موضوع له خاص است ولی در کلمه خاص، توسعه قائل شده و بگوییم: معنای خاص، فقط مقید به وجود ذهنی یا وجود خارجی نیست بلکه مورد سوّمی هم داریم و آن در صورتی است که لفظی دارای مفهوم کلی بوده ولی آن کلی، منحصر به فرد خاص باشد. و همین انحصار به فرد خاص باعث می‌شود که از مصادیق خاص باشد. در نتیجه، مثال اعلام شخصیه به عنوان مثال برای وضع خاص و موضوع له خاص خواهد بود. و راه دیگری غیر از این دو راه به نظر نمی‌رسد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۱

### مسأله پنجم وضع شخصی و نوعی [۱۵۴]

#### اشاره

در این تقسیم، محور عبارت از لفظ است و چهار صورت دارد. یک صورت آن، وضع شخصی و یک صورت آن وضع نوعی و دو صورت آن محل خلاف است.

#### صور چهارگانه وضع

صورت اول: جایی است که واضع هنگام وضع، ماده مشخص و هیئت معینی را در نظر می‌گیرد به گونه‌ای که هر دو جهت، در وضع دخالت دارند، اگر ماده تغییر کند و یا در ترتیب حروف و حرکات و سکانات آن تغییری حاصل شود، غیر از چیزی خواهد بود که واضع آن را وضع کرده است. وضع در این قسم، بدون تردید وضع شخصی است و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۲

هم در اعلام شخصیه و هم در اسماء اجناس امکان دارد. مثلاً وقتی واضع می‌خواهد لفظ زید را برای موجود خارجی وضع کند، از نظر لفظی خصوصیات زیر را مراعات می‌کند: ۱- ماده «ز، ی، د». ۲- ترتیب بین حروف، به گونه‌ای که «ز» حرف اول، «ی» حرف دوم و «د» حرف سوم باشد. ۳- حرکات و سکانات، که در اینجا، «ز» مفتوح، «ی» ساکن و «د» به اختلاف عوامل تغییر می‌کند. هریک از امور سه‌گانه فوق، اگر اندکی تغییر کند غیر از چیزی خواهد بود که واضع وضع کرده است. در مورد اسماء اجناس - مثل رجل - نیز به همین صورت است. بنابراین، مراد از وضع شخصی، وضعی است که در آن، برای تمام خصوصیات لفظ - یعنی خصوصیات مربوط به ماده و هیئت - حساب باز شده است مثلاً اگر به جای فتحه «ر» در رجل، آن را مکسور یا مضموم کنیم و یا ترتیب حروف آن را به هم بزنیم، لفظ به دست آمده، لفظ موضوع برای معنای مذکور نخواهد بود. سؤال: اگر گفته شود: «زید لفظاً»، و مراد «شخص زید» باشد که متکلم به آن تکلم کرده است، آیا بین «شخص» در مثال فوق با «شخص» در وضع شخصی تفاوتی وجود دارد؟ جواب: بلی، بین این دو، تفاوت وجود دارد زیرا «شخص» در مثال «زید لفظاً» «شخص زید» است که واضع به آن تکلم کرده است، یعنی واضع همان لفظ زید را که به آن تکلم کرده، موضوع قرار می‌دهد ولی آنچه که واضع در باب «وضع شخصی» وضع می‌کند، عبارت از «طبیعی زید» است خواه زیدی باشد که او می‌گوید، یا زیدی که شخص دیگری می‌گوید. ولی با

وجود اینکه طبیعی لفظ زید را موضوع قرار می‌دهد، از لحاظ ماده و هیئت و خصوصیات، آن را محدود می‌کند. یعنی کلمه «زید»- با این خصوصیات و شرایط- برای «موجود خارجی» وضع شده است. و وضع در اینجا، بدون اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۳

تردید، «وضع شخصی» است، خواه در اعلام شخصیه باشد و یا در اسماء اجناس. صورت دوم: جایی است که هیچ‌یک از ماده و هیئت در نظر گرفته نشده‌اند، مثل وضع در جمله اسمیه در بحث‌های آینده خواهیم گفت: همان گونه که مفردات دارای وضع می‌باشند، مرکبات نیز دارای وضع می‌باشند، مثلاً جمله اسمیه دارای وضعی جدای از وضع مفردات آن می‌باشد. در جمله اسمیه، خصوصیات ماده ملاحظه نشده است.

«زید قائم» جمله اسمیه است و «عمر و قاعد» هم جمله اسمیه است با اینکه موضوع و محمول این دو جمله با یکدیگر تفاوت دارند. از نظر هیئت هم خصوصیتی ملاحظه نشده است البته آزاد بودن هیئت، مانند آزاد بودن ماده نیست، ولی در عین حال، صورت مشخصی برای آن در نظر گرفته نشده است. جملاتی چون «زید قائم»، «القائم زید» و «زید قائم» جمله اسمیه‌اند با اینکه صورت آنها با یکدیگر تفاوت دارند، یعنی صورتی را مشخص نکرده‌اند و بگویند جمله اسمیه حتماً باید به این صورت باشد، آن گونه که در زید و انسان هیئت مشخص است. البته این حرف به معنای مبهم بودن هیئت جمله اسمیه نیست بلکه به این معناست که خصوصیتی در آن مشخص نکرده‌اند، به همین جهت گفتیم تمام مثالهای مذکور، جمله اسمیه است اگرچه بعضی از آنها- مثل القائم زید- مفید حصر است ولی در عین حال همه آنها جمله اسمیه‌اند. این قسم از وضع- بدون تردید- وضع نوعی است و اگر بخواهیم وضع در جمله اسمیه را وضع نوعی ندانیم، مثالی برای وضع نوعی نخواهیم داشت، زیرا چیزی وسیع‌تر از وضع در جمله اسمیه و فعلیه و امثال این‌ها نداریم. و این مسئله بین بزرگان مسلم است که وضع در این‌ها نوعی است. صورت سوم: جایی است که ماده، معین بوده ولی هیئت، معین نباشد، مثلاً واضع ماده «ض، ر، ب» را برای «زدن» وضع کرده است بدون اینکه هیئت معینی را در نظر گرفته باشد. این ماده می‌تواند در هیئت‌های مختلفی- مانند مصدر، فعل ماضی، فعل مضارع، اسم فاعل، اسم مفعول و...- وارد شود که هر کدام از این هیئت‌ها، معنایی زاید بر ماده

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۴

به آن اضافه می‌کنند، مثلاً: «ضارب» به معنای «یک مرد زننده» و «مضروب» به معنای «یک مرد زده شده» می‌باشد. صورت چهارم: جایی است که هیئت، معین بوده ولی ماده، معین نباشد، مثلاً واضع، «هیئت فاعل» را برای «کسی که تلبس به مبدأ پیدا می‌کند» وضع کرده است ولی در این هیئت، ماده خاصی در نظر گرفته نشده است، حتی خود ماده «ف، ع، ل» هم در مسئله دخالت ندارد. بلکه استفاده از ماده «ف، ع، ل» برای بیان هیئت فاعل از روی ناچاری است و آنچه در وضع نقش دارد نفس هیئت است.

### آیا وضع در قسم سوم و چهارم، شخصی است یا نوعی؟

#### اشاره

در اینجا سه نظریه وجود دارد:

#### ۱- نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند، این مسئله را مطرح نکرده است ولی از توصیفی که در کلام ایشان ذکر شده، استفاده می‌شود که ایشان وضع در این دو قسم را «وضع شخصی» دانسته است. پس در حقیقت، وضع شخصی سه قسم پیدا می‌کند. [۱۵۵]

## ۲- نظریه محقق عراقی رحمه الله

محقق عراقی رحمه الله وضع در این دو قسم را «وضع نوعی» دانسته است. پس به نظر ایشان، وضع نوعی دارای سه قسم است. [۱۵۶]

## ۳- نظریه آیت‌الله خویی «دام ظلّه»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۵  
آیت‌الله خویی «دام ظلّه» در این مقام قائل به تفصیل شده و فرموده است: اگر ماده معین باشد، «وضع شخصی» و اگر هیئت معین باشد «وضع نوعی» است. در نتیجه، دو قسم از اقسام چهارگانه وضع، شخصی و دو قسم آن نوعی می‌باشند. [۱۵۷] اگرچه کلام ایشان به این صراحت نیست و این را ما عرض کردیم، زیرا از کلمات ایشان برمی‌آید که وضع بر سه قسم است، درحالی که به حسب واقع بر چهار قسم است.

## بررسی نظریات فوق

به نظر می‌رسد کلام آیت‌الله خویی «دام ظلّه» بر دو قول دیگر ترجیح دارد، زیرا: اولاً: وقتی واضع ماده معینی را با خصوصیات مربوط به آن در نظر گرفت- مثل اینکه ماده «ض، ر، ب» را با خصوصیت ترتیب و خصوصیت اینکه تنها حروف اصلی، این‌ها باشند و حرف دیگری هم در کلمه نباشد، در نظر بگیرد- درحقیقت، شخصی بودن و خصوصیت را لحاظ کرده است. اگر گفته شود: در اینجا از نظر هیئت آزاد است. ایشان جواب می‌دهد: آزاد بودن هیئت، منافاتی با شخصی بودن وضع ندارد، زیرا در مثل «زید»- که بدون تردید وضع آن شخصی است- هم از جهت حرکت حرف آخر آن آزاد است. واضع، لفظ زید را برای موجود خارجی وضع کرده است ولی همین زید در صورت فاعل بودن، مرفوع و در صورت مفعول بودن، منصوب و در صورت مضاف الیه بودن، مجرور است و همان گونه که این اختلافات ضربه‌ای به شخصی بودن وضع آن وارد نمی‌کند، هیئات مختلفی که بر «ض، ر، ب» عارض می‌شوند نیز سبب نمی‌شود که وضع آن را وضع نوعی بدانیم بلکه با توجه به خصوصیات که در لفظ در نظر گرفته‌ایم باید وضع آن را وضع شخصی بدانیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۶

ثانیاً: از بررسی ماده و هیئت درمی‌یابیم که هیئت، همواره تابع ماده است و آنچه اصالت دارد ماده می‌باشد. شاهد این مطلب این است که برای بیان هر هیئتی ناچاریم از یکی از مواد استفاده کنیم، مثلاً برای بیان هیئت فاعل چاره‌ای نیست جز اینکه از ماده‌ای مثل «ف، ع، ل» استفاده کنیم. ولی در وضع «ض، ر، ب» هیچ هیئتی ملا-حظه نمی‌شود و خود ماده برای بیان این امر کافی است زیرا ماده، اصالت داشته و به هیئت نیاز ندارد. ولی هیئت- حتی در مقام وضع- نیاز به ماده دارد. با توجه به مطلب فوق می‌گوییم: اگر ماده، معین باشد «وضع شخصی» است چون برای وضع، نیاز به هیئت نداریم و اگر هیئت، معین باشد «وضع نوعی» است زیرا برای

بیان وضع به ماده نیاز داریم.

یعنی در حقیقت، وقتی واضع می‌خواهد هیئت «فاعل» را برای کسی که متلبس به مبدأ است وضع کند یک عنوان کلی و جامع عنوانی را ملاحظه می‌کند و کلمه «فاعل» را به عنوان بیانگر این جامع عنوانی مطرح می‌کند. ذکر این نکته لازم است که مطلب فوق، ثمره عملی ندارد و تنها اصطلاحی است که در علم اصول مطرح شده است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۷

### مسئله ششم وضع در حروف [۱۵۸]

#### اشاره

گفتیم که وضع بر چهار قسم متصور است: وضع خاص و موضوع له خاص، وضع

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۸

عام و موضوع له عام، وضع خاص و موضوع له عام، وضع عام و موضوع له خاص. آنچه در اینجا مطرح است این است که آیا وضع حروف داخل در کدام یک از اقسام چهارگانه فوق است؟ این مسئله، مورد اختلاف واقع شده است که در ذیل به بحث و بررسی نظرات در مورد آن می‌پردازیم:

#### نظریه اول (نظریه مشهور نحویین)

مشهور بین نحویین این است که وضع حروف عام و موضوع له آنها خاص است، یعنی واضع - در مقام وضع - یک معنای کلی را تصور کرده و لفظ را برای مصادیق آن وضع کرده است. و همان گونه که قبلاً گفتیم: در باب وضع عام و موضوع له خاص، نوعی اشتراک لفظی تحقق دارد که ناشی از وضع واحد است نه اوضاع متعدد. بنابراین، در باب حروف وقتی واضع خواسته است کلمه «مِنْ» را وضع کند، نخست مفهوم کلی «ابتدا» را تصور کرده و سپس لفظ «مِنْ» را برای مصادیق و جزئیات این مفهوم وضع کرده است. [۱۵۹]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۹

#### نظریه دوم (نظریه مرحوم آخوند)

#### اشاره

مرحوم آخوند معتقد است، حروف دارای وضع عام و موضوع له عام بوده و حتی مستعمل فیه در آنها هم عام است یعنی واضع، کلی ابتدا را در نظر گرفته و لفظ «مِنْ» را برای همین معنای کلی وضع کرده است و در مقام استعمال نیز در همین معنای کلی، استعمال می‌شود. بنابراین، مراحل سه گانه وضع، موضوع له و مستعمل فیه در مورد حروف و اسم‌های هم‌سنخ آنها یکسان است ولی مقام استعمال آنها با یکدیگر فرق دارد. مرحوم آخوند، ظاهراً این قول را از مرحوم رضی «نجم الأئمه» اخذ کرده است ولی این مسئله در کلام مرحوم رضی روشن نشده است و مرحوم آخوند آن را روشن کرده است. [۱۶۰] کلام مرحوم آخوند، دو محور

دارد: محور اول: اشکالی است که به مشهور نحویین وارد کرده است. محور دوم: مطلبی است که خود مرحوم آخوند اختیار کرده است.

### ۱- اشکال مرحوم آخوند به کلام مشهور نحویین

مشهور نحویین معتقدند: موضوع له در حروف، خاص است. مرحوم آخوند می‌فرماید: «خاص» به معنای «جزئی» است. تشخیص، مساوق با وجود است. خصوصیت، همراه با وجود تحقق پیدا می‌کند. بنابراین می‌توانیم کلمه «خاص» را برداشته و به جای آن کلمه «جزئی» را بگذاریم و بگوییم: موضوع له در حروف، «جزئی» است. اکنون از مشهور نحویین سؤال می‌کنیم: مراد شما از «جزئی» اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۰

چیست؟ بدیهی است که مشهور نحویین یا باید بگویند: مراد، جزئی ذهنی است و یا بگویند: مراد، جزئی خارجی است و احتمال سوّمی در این زمینه مطرح نیست. [۱۶۱] و قبلاً هم اشاره کردیم که بین وجود ذهنی و وجود خارجی، تباین وجود دارد، یعنی نمی‌شود تصور کرد موجود ذهنی - به وصف موجود ذهنی بودن - در خارج محقق شود و یا موجود خارجی - به وصف موجود خارجی بودن - در ذهن تحقق پیدا کند. احتمال اول: اگر نحویین بگویند: «مراد از جزئی، خصوصیت خارجی است، به این معنا که واضح، کلی ابتدا را تصور کرده و لفظ «من» را برای مصادیق خارجی و حقیقی ابتدا، وضع کرده است. یعنی هر جا ابتدا بود و کلمه «من» می‌توانست به کار رود همه از مصادیق خارجی ابتداست. این وجودات و مصادیق خارجی ابتدا، همه جا وجود دارند. وقتی شما از منزل به طرف درس حرکت می‌کنید، ابتدای این حرکت از منزل بوده و این یک امر واقعی است نه اعتباری. شروع درس از اول سال و یا شروع درس یک کتاب و ده‌ها مورد امثال این‌ها - که ما روزانه با آنها سروکار داریم - از مصادیق خارجی ابتدا بوده و دارای واقعیت می‌باشند».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۱

مربوط به بصره است. شاید از کلمات مشهور نحویین که می‌گویند: «الحرف ما دلّ علی معنی فی غیره» [۱۶۲] نیز این معنا استفاده شود، زیرا ظاهر «فی غیره» این نیست که خود آن معنا خودبخود وصف برای غیر است و از اوصاف این معنا به حسب واقع این است که ظرفش عبارت از غیر است. بلکه ظاهر «فی غیره» این است که معنایی که شما لحاظ می‌کنید در ارتباط با غیر است و با دید ذهنتان آن را وصف و حالت برای غیر می‌بینید. مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر مراد از جزئیت که در معنای «من» و «الی» نقش دارد جزئیت ذهنیه باشد، [۱۶۳] چند اشکال مطرح است: اشکال اول: اگر مولا بگوید: «سَرُّ مِنَ الْبَصْرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ»، بدون تردید این دستور مولا - قابل امثال است ولی آیا امثال به چه چیزی تحقق پیدا می‌کند؟ بدون شک، تصور ذهنی حرکت از بصره به کوفه، امثال محسوب نمی‌شود، بلکه امثال در صورتی است که حرکت از بصره به کوفه در خارج تحقق پیدا کند. و با توجه به اینکه باید بین مأمور به با آنچه در خارج آورده شده است عینیت وجود داشته باشد تا امثال تحقق پیدا کند، درمی‌یابیم که مأمور به نمی‌تواند مقید به وجود ذهنی باشد، زیرا در این صورت بین مأمور به و آنچه در خارج آورده شده است تباین وجود دارد، چون مقید به وجود ذهنی نمی‌تواند بر وجود خارجی منطبق شود و مقید به وجود خارجی هم نمی‌تواند منطبق بر وجود ذهنی شود. ولی در بیان مشهور نحویین - بنا بر احتمال دوم - حرکت خارجی نه تنها عین مأمور به نیست بلکه مباین با مأمور به است زیرا - بنا بر احتمال دوم - مأمور به، مقید به وجود ذهنی است در حالی که امثال، امری خارجی است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۲

اشکال دوم: چه تفاوتی بین وضع حروف و وضع اسماء وجود دارد که مسأله لحاظ، در حروف به عنوان قید مطرح گردید ولی در

اسماء مطرح نگردید؟ فارق حقیقی بین معنای اسم با معنای حرف، همان استقلالیت و تبعیت است. در اسم جنبه استقلال مطرح است ولی حرف جنبه تبعی و وصفی دارد و اگر قرار باشد در مورد حرف، لحاظ را نیز اضافه کنیم و بگوییم: «من» به معنای «الابتداء الذی لوحظ حاله للغير» است» باید ابتدای اسمی نیز به معنای «الابتداء الذی لوحظ مستقلاً» باشد پس چرا قید «لحاظ» در معنای اسم نادیده گرفته شد؟ اشکال سوم: اشکال مهمی که در اینجا مطرح است همین اشکال سوم است، برای بیان این اشکال، نخست به ذکر مقدمه‌ای می‌پردازیم: مقدمه: هر جا استعمال تحقق پیدا کند باید لفظ و معنا تصور شوند، زیرا استعمال، یک عمل اختیاری و ارادی است و تصور لفظ و معنا- به عنوان مقدمه این عمل اختیاری- باید قبل از آن تحقق یابند. چون اولین مقدمه اراده، تصور مراد است ولی با توجه به انس ما نسبت به الفاظ و کثرت ارتباطی که بین لفظ و معنا وجود دارد، این تصورات خیلی سریع انجام می‌گیرد. پس از بیان مقدمه فوق به ذکر اشکال مرحوم آخوند می‌پردازیم: مرحوم آخوند می‌فرماید: در جمله «سرت من البصره إلى الكوفة» که هم دارای معانی اسمیه [۱۶۴] و هم دارای معانی حرفیه است، استعمال «سرت» و «البصره» و «الكوفة»- که دارای معانی اسمی می‌باشند- تنها به دو لحاظ و تصور نیازمند است:

یکی لحاظ لفظ و دیگری لحاظ معنا.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۳

کفایت می‌کند. جواب: این مطلب غیر معقول است، زیرا لحاظی که جزء معنای حرف است، بر لحاظی که مربوط به مقام استعمال است تقدم دارد. همان گونه که در اسم نیز باید اول بصره و کوفه‌ای باشد تا لحاظ استعمالی به آنها تعلق گیرد، در لحاظ حرفی نیز باید اول معنای حرف محقق شود تا در مقام استعمال لفظ در معنا، لحاظ به آن معنا تعلق گیرد.

و نمی‌توان گفت: «همین لحاظی که نقش مکمل بودن معنا را دارد و به عنوان جزئیت برای معنا مطرح است، به عنوان لحاظ استعمالی نیز کافی است». این امر مستلزم تقدم

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۴

شیء بر نفس خود بوده و محال است، زیرا لحاظ داخل در معنا، مقدم بر لحاظ مربوط به استعمال است و اگر بنا باشد همین لحاظ برای مقام استعمال هم کافی باشد، لازم می‌آید این لحاظ، از یک نظر در ردیف معنا و از یک نظر در رتبه متأخر از معنا قرار گیرد. در نتیجه، این حرف مشهور نحویین که می‌گویند: «معنای حرفی یک معنای جزئی است» و ظاهرشان این است که مراد از جزئیت «جزئیت ذهنیه» است، مستلزم وجود سه لحاظ در معانی حرفی است و این خلاف وجدان است. به همین جهت، مرحوم آخوند به شدت آن را رد کرده و مطلب دیگری را اختیار می‌کند.

## ۲- مطلبی که مرحوم آخوند اختیار کرده است

مرحوم آخوند، پس از رد نظریه مشهور نحویین می‌فرماید: بین «من» و «ابتداء»- که اسم است- در تمام مراحل سه گانه وضع و موضوع له و مستعمل فیه اتحاد وجود دارد.

اشکال: اگر بین ابتدای اسمی و معنای «من» ترادف وجود داشته باشد، باید استعمال هریک در مقام دیگری صحیح باشد در حالی که ما در خارج می‌بینیم مواردی که استعمال کلمه «ابتداء» صحیح است، استعمال کلمه «من» صحیح نیست و مواردی که استعمال کلمه «من» صحیح است استعمال کلمه «ابتداء» صحیح نیست، مثلاً در جمله «ابتداء السیر کان من البصره» نمی‌توان به جای «ابتداء» کلمه «من» و به جای «من» کلمه «ابتداء» را به کار برد. و یا در روایت شریفه «کل امر ذی بال لم یبدأ فیه بسم الله فهو أبترا» [۱۶۵] آیا می‌توان به جای «یبدأ» کلمه «من» گذاشت؟ بدون شک، چنین چیزی درست نیست. پاسخ: مرحوم آخوند در پاسخ اشکال فوق بیانی

دارد که مراد ایشان خیلی روشن نیست و احتمالاتی در آن جریان دارد که دو احتمال آن مهم است و درحقیقت، نظریه مرحوم آخوند از اینجا استفاده می‌شود: [۱۶۶] احتمال اول در کلام مرحوم آخوند: «مِنْ» و «ابتداء» در مراحل سه گانه وضع و موضوع له و مستعمل فیه اتحاد دارند و واضح - هم در مورد «مِنْ» و هم در مورد «ابتداء» - مفهوم کلی ابتداء را در نظر گرفته و لفظ را برای همان مفهوم کلی وضع کرده است و در مقام استعمال نیز لفظ در همان معنای کلی استعمال می‌شود و تفاوت آن دو فقط در شرط واضح است، یعنی واضح - در هنگام وضع - شرطی قرار داده و چنین گفته است: اگرچه مَنْ کلمه «ابتداء» را برای مفهوم «کلی ابتداء» وضع کرده‌ام و در خود معنا، خصوصیت دیگری قائل نشده‌ام ولی شما در صورتی می‌توانید «ابتداء» را در معنای «کلی ابتداء» استعمال کنید که «ابتداء» را به عنوان مفهومی مستقل ملاحظه کرده باشید. و هرچند مَنْ کلمه «مِنْ» را برای مفهوم «کلی ابتداء» وضع کرده‌ام و در معنای آن خصوصیتی قائل نشده‌ام ولی شما در صورتی می‌توانید «مِنْ» را در معنای «کلی ابتداء» استعمال کنید که «ابتداء» را به عنوان مفهومی غیر مستقل و به عنوان حالت و وصف برای غیر ملاحظه کرده باشید. بنابراین، لحاظ مربوط به مقام استعمال است نه مربوط به مقام وضع. بلکه واضح با قرار دادن شرط مذکور ما را ملزم کرده که در مقام استعمال، بین «مِنْ» و «ابتداء» فرق بگذاریم. ولی از جهت وضع تفاوتی بین این دو نیست. اشکالات احتمال اول اگر بتوان گفت این احتمال در کلام مرحوم آخوند وجود دارد اشکالاتی به آن وارد است: اشکال اول: ارتباط ما با واضح، از طریق کتب لغت است و در کتب لغت هیچ اشاره‌ای به این معنا نشده است که واضح در هنگام وضع، چنین شرطی کرده باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۵

اشکال دوم: برفرض که واضح چنین شرطی کرده باشد، اگر واضح خداوند بود مراعات کردن شرط او لازم بود ولی هنگامی که واضح غیر خداوند است اطاعت او برای ما لزومی ندارد. اگر گفته شود: پس چرا در باب معاملات، رعایت شروط، لازم است؟ می‌گوییم: لازم الاتباع بودن شرط در باب معاملات برای دو جهت است: ۱- طرفین معامله، شرط را پذیرفته‌اند ۲- دلیل شرعی «المؤمنون عند شروطهم» [۱۶۷] بر آن دلالت می‌کند. ولی در مورد شرط واضح، ما هنگام وضع نبوده‌ایم تا شرط او را قبول کنیم و برفرض پذیرفتن شرط در ضمن وضع، دلیلی برای لزوم تبعیت آن نداریم. اشکال سوم: استعمال بر سه قسم است: حقیقی، مجازی و غلط. استعمال «مِنْ» به جای «ابتداء» و عکس آن، استعمال غلط بوده و باطل است، درحالی که اگر مسأله «شرط واضح» را بپذیریم نمی‌توانیم چنین استعمالی را باطل بدانیم، زیرا عمل کردن بر خلاف شرط واضح، موجب بطلان استعمال نیست، همان‌طور که تخلف شرط در باب معاملات نیز موجب بطلان معامله نمی‌شود بلکه غایت امر این است که خیار تخلف شرط پیدا می‌شود. و مسأله شرط - در اصطلاح - مسأله تعدد مطلوب است که اگر شرط تخلف پیدا کرد یکی از دو مطلوب تخلف پیدا کرده است و اصل مسئله به قوت خود باقی است. پس چرا در مسأله وضع، استعمال را باطل دانسته و حتی مقام آن را از استعمال مجازی - که صحیح است - هم تنزل بدسیم. توضیح بیشتر این اشکال در اشکالاتی که بر احتمال دوم وارد است خواهد آمد. احتمال دوم در کلام مرحوم آخوند: واضح ملاحظه کرده بین مفاهیم، اختلاف وجود دارد، زیرا دسته‌ای از مفاهیم - مثل مفهوم انسان - به جهت اصالتی که دارند نمی‌توانند به عنوان وصف و حالت برای غیر واقع شوند. در اینجا، واضح لفظ «انسان» را به صورت وضع عام و موضوع له عام برای مفهوم «حیوان ناطق» وضع می‌کند و تردیدی هم ندارد. دسته‌ای دیگر از مفاهیم وجود دارند که لحاظ آنها به دو صورت ممکن است و از نظر استعمال نیز هر دو نوع آن مورد نیاز است. یکی از این مفاهیم، مفهوم «ابتداء» است. واضح، وقتی با چنین مفهومی برخورد کرده، برای آن دو لفظ وضع کرده است:

یکی لفظ «ابتداء» و دیگری لفظ «مِنْ». ولی «ابتداء» را برای جایی وضع کرده که مستعمل با نظر استقلالی به مفهوم نگاه کند، یعنی «ابتداء» در اینجا مقابل «انتهاء» لحاظ می‌شود نه «ابتدای مضاف به چیز دیگر و وصف برای غیر». و «مِنْ» را برای جایی وضع کرده که مستعمل نمی‌خواهد مفهوم «ابتداء» را به صورت مستقل لحاظ کند بلکه می‌خواهد این مفهوم را به عنوان «حالت و آلت و



وصف برای غیر» ملاحظه کند. بنابراین، موضوع له در «ابتداء» و «مِنْ» و نیز مستعمل فیه در این دو، همان مفهوم «ابتداء» است. و از این جهت، تفاوتی بین آنها وجود ندارد. و تفاوت، تنها در این است که محدوده هر کدام با محدوده دیگری فرق دارد. یعنی واضح، محدوده را مشخص کرده نه اینکه چیزی را شرط کرده باشد. اگرچه از کلمات بعضی از محشّین [۱۶۸] استفاده می‌شود که نظر مرحوم آخوند به احتمال اول بوده است ولی به نظر می‌رسد احتمال دوم مورد توجه مرحوم آخوند بوده است. مؤید این مطلب این است که مرحوم آخوند هم در اینجا و هم در بحث مشتق- که بحث حروف را به جهت مناسبت مورد بررسی قرار می‌دهد- می‌فرماید:

استعمال لفظ «مِنْ» به جای «ابتداء» و برعکس آن، استعمال در غیر موضوع له نیست بلکه استعمال به غیر ما وضع له است یعنی استعمال به غیر نحوی است که واضع وضع کرده است، زیرا واضع برای هر یک از «مِنْ» و «ابتداء» محدوده خاصی قرار  
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۶

داده است. اشکالات احتمال دوم اگر کسی کلام مرحوم آخوند را این گونه توجیه کند اشکالات زیر بر آن وارد است: اشکال اول: [۱۶۹] شما که می‌گویید: «استعمال «مِنْ» به جای «ابتداء» و عکس آن، استعمال به غیر ما وضع له است»، آیا معتقدید چنین استعمالی باطل است؟ البته ما قبول داریم که استعمال به غیر ما وضع له باطل است و مستشکل نیز همین را می‌گوید ولی آیا کلام مرحوم آخوند می‌تواند چنین چیزی را اثبات کند؟ بدیهی است که مقام «استعمال به غیر ما وضع له» پائین تر از «استعمال در غیر ما وضع له» نیست. درحالی که مشهور و مرحوم آخوند معتقدند: استعمال مجازی، استعمال در غیر ما وضع له است. [۱۷۰] ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: مگر بین «اسد» و «رجل شجاع» مغایرت به نوع وجود ندارد؟ مگر شما نمی‌گویید: بین انواع هر جنس تباین وجود دارد؟

پس چگونه به مجرد وجود علاقه مشابهت- آن هم مشابهت در شجاعت فقط نه در جمیع جهات- لفظ «اسد» را در مابین آن- یعنی «رجل شجاع»- استعمال می‌کنید و نه تنها چنین استعمالی را باطل نمی‌دانید بلکه آن را مورد توجه فصحاء می‌دانید، ولی نسبت به کلمه «مِنْ» و «ابتداء»- که به نظر شما موضوع له آن دو یک چیز است و در تمام مراحل سه گانه وضع و موضوع له و مستعمل فیه با یکدیگر اتحاد دارند- استعمال «مِنْ» به جای «ابتداء» و عکس آن را- به مجرد اختلاف در محدوده وضع- باطل می‌دانید؟ درحالی که وقتی شما استعمال مجازی را صحیح بدانید باید استعمال «مِنْ» در «ابتداء» و عکس آن را به طریق اولی صحیح بدانید، [۱۷۱]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۷

هر چند اسم آن را استعمال حقیقی نگذارید. ولی به هر حال، از استعمال مجازی بالا-تر است و شاید عنوان سومی- بین استعمال حقیقی و مجازی- پیدا شود. در نتیجه، ما نمی‌توانیم کلام مرحوم آخوند را بپذیریم، زیرا این معنا که استعمال «مِنْ» به جای «ابتداء» و عکس آن، باطل است، امری مسلم و مورد قبول است ولی کلام مرحوم آخوند نمی‌تواند آن را اثبات کند. اشکال دوم: آیت‌الله خوبی «دام ظلّه» می‌فرماید: از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که معنای اسمی، یک معنای استقلالی و مقصود به ذات است ولی معنای حرفی معنایی تبعی و غیر مقصود به ذات است.

درحالی که هر دو طرف این کلام، مورد نقض قرار گرفته است چون این مطلب در همه معانی اسمی و معانی حرفی جریان ندارد و ما در اینجا به دو مورد نقض اشاره می‌کنیم: نقض اول: در مواردی مشاهده می‌کنیم معنای اسمی [۱۷۲] به کار رفته است ولی جنبه طریقیّت دارد نه موضوعیت، مثلاً در آیه شریفه: (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَسْبَغَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ...) [۱۷۳] گفته شده است: «تَبَيَّنَ طُلُوعُ فَجْرٍ، به معنای علم به طلوع فجر است و علمی که در اینجا ذکر شده، جنبه طریقیّت دارد یعنی آیه شریفه برای علم موضوعیتی قائل نشده است و چیزی که دارای عنوان طریقیّت باشد استقلال و اصالت ندارد بلکه استقلال، مربوط

به ذی الطریق است».[۱۷۴] بررسی نقض اول: در دوره‌های قبل، این اشکال آیت‌الله خویی «دام ظلّه» را پذیرفته بودیم ولی اکنون با دقت نظر درمی‌یابیم که اشکال فوق وارد نیست زیرا:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۸

اولاً: دلیلی بر طریقی بودن تبیین در آیه شریفه نداریم. امام خمینی «دام ظلّه» در رساله مختصری که در رابطه با طلوع فجر تألیف نموده می‌فرماید: تبیین در آیه شریفه، موضوعیت دارد و کلمه «من الفجر» به عنوان بیان برای تبیین است نه اینکه فجر، واقعیت دیگری باشد که گاهی تبیین داشته و گاهی تبیین ندارد. بر همین اساس، ایشان در مورد شب‌های ابری و شب‌های مهتابی - که مسأله تبیین دیرتر تحقق پیدا می‌کند - فرموده‌اند: «طلوع فجر، همان موقعی است که تبیین تحقق پیدا می‌کند». در شب‌های مهتابی (سیزدهم تا بیست و چهارم) تبیین طلوع فجر حدود بیست دقیقه تا یک ربع تأخیر دارد و اگر تبیین، جنبه طریقیّت برای طلوع فجر داشت نباید این مقدار فاصله وجود داشته باشد. تحقیق این مسئله، در فقه، در باب اوقات نماز است. ثانیاً: برفرض که تبیین در آیه شریفه جنبه طریقیّت داشته باشد، می‌گوییم:

طریقیّت داشتن تبیین، با لحاظ استقلال آن منافات ندارد زیرا بین مقام استعمال و مدخلیت داشتن چیزی در حکم، تفاوت وجود دارد. و تبیین در آیه شریفه هر چند جنبه طریقیّت دارد ولی در مقام استعمال، تفاوتی با کلمه «کلوا» و «اشربوا» ندارد و در هر سه آنها معنا به صورت استقلال لحاظ شده است. نظیر این معنا در باب قطع نیز وجود دارد، زیرا گاهی قطع با عنوان طریقیّت در موضوع حکم قرار می‌گیرد و مثلاً گفته می‌شود: «إذا قطعت بوجوب شیء فتصدّق بدرهم». در اینجا برای جمع بین دو عنوان «طریقت» و «موضوعیت» گفته می‌شود:

اگرچه قطع، به عنوان طریقیّت ملاحظه شده ولی از نظر دخالتش در حکم، جنبه موضوعیت دارد. یعنی تا وقتی قطع به وجوب شیء حاصل نشود تصدّق واجب نمی‌شود. و در حقیقت، متکلم وقتی می‌گوید: «إذا قطعت...»، معنای قطع را به صورت مستقل ملاحظه کرده است ولی از جهت مدخلیت در حکم، جنبه طریقیّت آن دخالت دارد. و مرحوم آخوند هم قائل به این است و روی مسأله استعمال، تکیه دارد و کاری

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۹

ندارد که دخالت در حکم به چه صورت است؟ نقض دوم بر کلام مرحوم آخوند: آیت‌الله خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: در مواردی مشاهده می‌کنیم، معنای حرفی جنبه استقلال داشته و مقصود بالافاده است، مثلاً گاهی برای مخاطب، ذات موضوع و محمول معلوم است ولی خصوصیت آنها مجهول است مثل اینکه از آمدن زید اطلاع دارد ولی نمی‌داند زید با چه کسی آمده است.

به همین جهت از کسی که آگاه است سؤال می‌کند: زید با چه کسی آمد؟ و او در جواب می‌گوید: زید با عمرو آمد. ملاحظه می‌شود در چنین مواردی آنچه مقصود بالافاده است و جنبه استقلال دارد «خصوصیت معیت» که معنایی حرفی است می‌باشد. بنابراین نمی‌توان گفت: معنای حرفی در تمام موارد تبعیت داشته و غیر مستقل است.[۱۷۵] مثال دیگر: در جملات خبریه گاهی سامع به ذات موضوع و محمول علم دارد ولی از ارتباط بین آن دو اطلاعی ندارد و هدف متکلم از بیان جمله خبریه این است که وجود ارتباط بین موضوع و محمول را در اختیار سامع قرار دهد. واضح است که ارتباط بین موضوع و محمول، معنایی حرفی است خواه این ارتباط عبارت از «نسبت» بین موضوع و محمول بوده یا مسأله «هویت» باشد، زیرا هم مسأله «نسبت» و هم مسأله «هویت» احتیاج به طرفین داشته و از معانی حرفی می‌باشند. و غرض متکلم هم افاده همین معنای حرفی است. و در نتیجه در چنین مواردی معنای حرفی استقلال داشته و مقصود بالافاده است. بررسی نقض دوم: این قسم از اشکال را نیز در دوره قبل پذیرفته بودیم ولی اکنون به همان کیفیتی که از نقض اول جواب دادیم از این مورد نیز جواب می‌دهیم: مرحوم آخوند نمی‌خواهد بفرماید: معنای حرفی، مقصود بالذات نیستند. بلکه در اینجا دو عنوان وجود دارد که لازم است بین آنها تمیز داده شود:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۰

۱- «مقصود بالذات» متکلم از القاء کلام چیست؟ و به عبارت دیگر: متکلم چه چیزی را می‌خواهد بفهماند؟ ۲- آیا معنای حرفی، «ملحوظ بالاستقلال» است یا نه؟ در مثال «جاء زید مع عمرو» اگرچه «مقصود بالذات»، «معیت»- که معنای حرفی است- می‌باشد ولی بدون تردید این معنا «ملحوظ بالاستقلال» نیست بلکه متکلم برای لحاظ آن باید آمدن زید و آمدن عمرو و مقارنت بین این دو آمدن را لحاظ کند تا «معیت» تحقق پیدا کند. در مورد جملات خبریه نیز گفته می‌شود: اگرچه «مقصود بالذات» در جملات خبریه- بنا بر قول مشهور- «نسبت»، که معنای حرفی است، می‌باشد ولی بدون شک این معنا «ملحوظ بالاستقلال» نیست و متکلم نمی‌تواند نسبت موجود در جمله خبریه را مستقلاً لحاظ کند بلکه باید ابتدا طرفین نسبت را ملاحظه کند تا بتواند واقعیت نسبت را لحاظ کند. تذکر: آنچه مورد بحث است «واقعیت نسبت موجود در جمله خبریه» است نه «مفهوم نسبت»، چون مفهوم نسبت را می‌توان استقلالاً ملاحظه کرد و آنچه نیاز به طرفین دارد واقعیت نسبت است. نتیجه اینکه در کلام آیت‌الله خویی «دام ظلّه» بین دو عنوان «مقصود بالذات» و «ملحوظ بالاستقلال» خلط شده است.

### نظریه سوّم

حروف برای معنایی وضع نشده و موضوع له ندارند بلکه در آنها فقط جنبه اماره و علامت بودن مطرح است یعنی حروف نشان‌دهنده خصوصیتی در متعلق خود می‌باشند، مثلاً: وقتی «مِنْ» بر کلمه «بصره» داخل شد «بصره» دارای «مُبْتَدِئیت» می‌شود و این خصوصیت، قبل از دخول «مِنْ» در «بصره» وجود نداشته است همان گونه که در خود کلمه «مِنْ» نیز خصوصیت «ابتدائیت» وجود ندارد. حروف از این

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۱

جهت همانند حرکات اعرابند که در آخر کلمات پیدا می‌شوند. مثلاً: کلمه زید وقتی دنبال «ضَرْبَ» واقع شود و حالت رفعی پیدا کند دارای خصوصیت «فاعلیت» می‌گردد و هنگامی که حالت نصبی پیدا کند دارای خصوصیت «مفعولیت» می‌گردد درحالی که زید، جزئی خارجی است و خصوصیت فاعلیت و مفعولیت در معنای موضوع له آن دخالتی ندارد و از طرفی علامت رفع و علامت نصب برای معنایی وضع نشده‌اند ولی ملحوظ شدن آن دو به یک کلمه، در آن کلمه خصوصیت فاعلیت یا مفعولیت ایجاد می‌کند. این قول به مرحوم رضی «نجم الأئمه» نسبت داده شده است. [۱۷۶]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۲

اشکالات نظریه سوّم: اشکال اول: مقایسه بین حروف و حرکات اعراب مقایسه صحیحی نیست، زیرا برای پی بردن به معانی الفاظ باید به کتاب‌های لغت مراجعه کنیم و کتاب‌های لغت همان گونه که برای اسم‌ها معنا ذکر کرده‌اند برای حروف نیز معنا ذکر کرده‌اند. بنابراین در باب حروف نیز وضع وجود دارد. مؤید این مطلب این است که ما وقتی با جملات مشتمل بر حروف مواجه می‌شویم می‌بینیم حروف در زبان فارسی نیز جانشین دارند، مثلاً: در ترجمه جمله «سَرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ» می‌گوییم: سیر کردم از بصره. در حالی که حرکات اعرابی این گونه نیست و در فارسی چیزی به جای آن نداریم، ما در فارسی، جمله «جاء زیدٌ» را به «زید آمد» معنا می‌کنیم و چیزی به جای حرکات اعرابیه نداریم و لازم هم نیست که داشته باشیم. اشکال دوّم: علامت بودن رفع برای فاعلیت و نصب برای مفعولیت، ذاتی نیست و بدون تردید کسی این «علامت بودن» را وضع کرده است، حال اگر کسی این «علامت بودن» را بردارد و به جای آن «معنا» را بگذارد و بگوید رفع برای معنای فاعلیت وضع شده است آیا اشکالی دارد؟ بنابراین ادعای عدم وضع در مورد مقیاس علیه صحیح نیست و در مورد حروف نیز نمی‌تواند ادعای درستی باشد. اشکال سوّم: در جمله «سَرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ»

کلمه «سرت» سیر را به مخبر نسبت می‌دهد «بصره» هم معنای خود را دارد. آیا «مبتدئیت» از کجا استفاده شده است؟ آیا جز این است که از «مِنْ» استفاده شده است؟  
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۳

اینجا با مسأله حرکات اعراب فرق دارد، زیرا در مثال «جاءنی زید» حرکت رفع، علامت فاعل و زید، فاعل است و ما می‌خواهیم خصوصیت فاعلیت را بیان کنیم و نمی‌خواهیم کلمه‌ای مطرح کنیم که در معنای فاعل استعمال شده باشد ولی در «سرت من البصره» می‌خواهیم با نفس همین عبارت، مبتدئیت را بیان کنیم به همین جهت اگر بخواهیم جمله فوق را به معنای اسمی ترجمه کنیم می‌گوییم: «ابتداء سیری من البصره». حال جای این سؤال است که «مبتدئیت» در «سرت من البصره» از کجا استفاده شده است؟ آیا می‌توان گفت: با آمدن «مِنْ» معنای «مبتدئیت» به بصره اضافه شده است؟ بدیهی است که چنین چیزی را نمی‌توان پذیرفت، زیرا این امر مستلزم استعمال کلمه بصره در غیر موضوع له است. بنابراین معنای «مبتدئیت» تنها در رابطه با «مِنْ» مطرح خواهد بود. و ما ناچاریم مسأله وضع را در مورد حروف پذیرفته و بگوییم: حروف نیز موضوع له دارند. ولی آیا موضوع له حروف چیست؟ این محل بحث است.

### نظریه چهارم (نظریه مرحوم محقق نائینی)

کلام محقق نائینی رحمه الله مقابل کلام مرحوم آخوند است. خلاصه کلام ایشان این است که بین معانی حرفی و معانی اسمی تباین ذاتی وجود دارد، زیرا معانی اسمی، اخطاری و معانی حرفی ایجاد می‌کنند. معانی اخطاریه آن دسته از معانی هستند که با قطع نظر از استعمال، دارای واقعیت می‌باشند و استعمال، به منزله واسطه‌ای است برای اینکه ذهن سامع را به واقعیت متوجه کند. و مراد از واقعیت، تنها وجود خارجی نیست بلکه در عالم مفهوم نیز هست. وقتی متکلم، کلمه «انسان» را استعمال کرد، این یک مفهوم است و با گفتن «انسان» از جانب متکلم، بین شما و این مفهوم، ارتباط برقرار می‌شود و صورتی از این مفهوم در ذهن شما مجسم می‌شود. معانی ایجادیه آن دسته از معانی هستند که با قطع نظر از استعمال، واقعیت  
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۴

ندارند- نه از جهت وجود خارجی و نه از جهت مفهوم- و استعمال، نقش ایجادکننده آن معانی را دارد. محقق نائینی رحمه الله در توضیح کلام خود می‌فرماید: موجود خارجی بر دو قسم است: جوهر و عرض. جوهر موجودی است که در تحقق خارجی اش به موضوع نیاز ندارد بلکه وجود فی نفسه و مستقل است. عرض موجودی است که در تحقق خارجی اش به موضوع نیاز دارد، مثل بیاض که نمی‌تواند بدون محل در خارج محقق شود و باید جسمی باشد تا بیاض بتواند به عنوان عرض بر آن عارض شود. سپس می‌فرماید: در عالم مفهوم و ذهن نیز دو نوع مفهوم داریم: دسته‌ای از مفاهیم در عالم مفهومیت استقلال دارند یعنی برای تصور ذهنی آنها، به مفهوم دیگری نیاز نیست، مثل مفهوم «انسان» که برای تصور آن نیازی به تصور چیز دیگر نیست. و حتی لازم نیست جمله‌ای گفته شود بلکه با شنیدن لفظ «انسان» مخاطب می‌تواند مفهوم آن را تصور کند. اعراض نیز با وجود اینکه در تحقق خارجی خود به موضوع نیاز دارند ولی در وجود ذهنی خود استقلال دارند و در تصور مفهوم آنها نیازی به موضوع نیست و همان گونه که ما مفهوم «انسان» را به طور مستقل و بدون نیاز به چیز دیگری تصور می‌کنیم در مورد تصور مفهوم «بیاض» نیز این گونه عمل می‌کنیم، یعنی به تصور جسم، نیاز نداریم. دسته‌ای دیگر از مفاهیم در عالم مفهومیت استقلال ندارند بلکه برای تصور آنها به چیز دیگر نیاز است و معانی حروف از این دسته مفاهیم می‌باشند. اگر حرفی به تنهایی استعمال شود معنایی از آن استفاده نمی‌شود به خلاف اینکه کلماتی چون انسان یا بیاض را به تنهایی استعمال کنیم. ما وقتی به تعبیرات نحویین و لغویین در معانی حروف

مراجعه می‌کنیم می‌بینیم نمی‌گویند: «مِنْ معناها ابتداء الغایه»، بلکه می‌گویند: «مِنْ لا ابتداء الغایه». این لام

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۵

چیست؟ چرا در معانی اسماء نمی‌آید؟ چرا وقتی الابتداء را معنا می‌کنند نمی‌گویند:

«الابتداء للابتداء» بلکه ابتداء را به معنای ابتداء معنا می‌کنند؟ ذکر لام در معانی حرفی برای این جهت است که معانی حرفی،

استقلالی ندارند، بلکه مِنْ - مثلاً - برای افاده ابتدائیت بین «سرت» و «البصره» است ولی خود «مِنْ» به تنهایی معنایی ندارد.

بنابراین معانی حرفی معانی غیر مستقل بوده و برای حروف - با قطع نظر از متعلقات آنها - نمی‌توانیم معنایی قائل شویم. محقق نائینی

رحمه الله، سپس می‌فرماید: علاوه بر آنچه گفته شد، فرق مهمی بین معانی اسماء و حروف وجود دارد و آن این است که معانی

اسمی، معانی اخطاری هستند چون در آنها مفهوم و واقعیت، وجود دارد و به عبارت دیگر: معانی اسمی، استقلال به مفهومیت

دارند. وقتی متکلم، کلمه «انسان» را استعمال می‌کند، در حقیقت بین مخاطب و مفهوم انسان، ارتباط ایجاد می‌کند. به همین جهت با

شنیدن لفظ «انسان»، مفهوم آن به ذهن مخاطب خطور می‌کند. و استعمال، نقش ارتباطی دارد.

ولی معانی حرفی این گونه نیست، زیرا حروف معنای مستقلی ندارند که با تلفظ آنها بین معنا و ذهن مخاطب ارتباط حاصل شود،

بلکه معانی حرفی، ایجاد می‌کنند. سپس می‌فرماید: با توجه به اینکه اسم‌ها از جهت مفهوم استقلال دارند، در عالم مفهوم هیچ گونه

ارتباطی بین آنها وجود ندارد. «جسم» از نظر مفهوم مستقل است، «بیاض» نیز مستقل است و در عالم مفهوم ارتباطی بین آن دو

وجود ندارد. هنگامی که گفته می‌شود: الجسم له البیاض، لام می‌آید و در مقام استعمال بین آن دو ارتباط برقرار می‌کند. بنابراین

معانی حرفی فقط در ضمن جمله تحقق پیدا می‌کنند، باید جسم یک طرف و بیاض طرف دیگر باشد تا لام بتواند بین آن دو ارتباط

برقرار کند. به خلاف معانی اسمی که نیازی به جمله نداشت و مفرد هم معنایش به ذهن خطور می‌کرد. به همین جهت از معانی

حرفی به معانی ایجاد می‌شود، یعنی آن معانی که با قطع نظر از استعمال، واقعیتی ندارند حتی در عالم اعتبار. و آنچه به

معنای حرفی واقعیت داده همین استعمال است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۶

سپس می‌فرماید: مسأله ایجاد بودن معانی حرفی شبیه باب عقود و ایقاعات است. قبل از اجرای عقد نکاح، بین زوج و زوجه

ارتباطی وجود نداشت و با نفس صیغه، بین آن دو ارتباط زوجیت ایجاد می‌شود، در باب حروف هم تا وقتی استعمال محقق نشود و

جمله‌ای تشکیل نگردهد، هیچ واقعیتی به عنوان معنای حرفی وجود ندارد بلکه مقام حروف از مقام عقود و ایقاعات پائین تر است زیرا

عقود و ایقاعات اگرچه نسبت به مسببات خود جنبه ایجاد دارند ولی مسبب آنها - با قطع نظر از عقد یا ایقاع - در عالم مفهومیت،

استقلال دارند و همانند معانی اسمی، قابلیت تصور استقلالی دارند. یعنی همان گونه که «انسان» به طور مستقل قابل تصور است

زوجیت و ملکیت نیز این چنین است ولی در حروف چنین چیزی وجود ندارد. و از طرفی در باب عقود و ایقاعات یک واقعیت

اعتباری نیز وجود دارد یعنی از نظر عالم اعتبار - شرعی یا عقلایی - واقعیتی به نام زوجیت، بین زن و شوهر لحاظ می‌شود که به

مجرد اجرای صیغه، زوجیت اعتبار شده و در تمام حالات ادامه دارد ولی در باب حروف چنین اعتباری مطرح نیست. و در نتیجه

حروف اگرچه با عقود و ایقاعات در ایجاد بودن شباهت دارند ولی در دو جهت فوق، مقام حروف به مراتب پائین تر از عقود و

ایقاعات است. محقق نائینی رحمه الله سپس می‌فرماید: مسأله اسماء و حروف، همانند الفاظ و معانی می‌باشد. یعنی همان گونه که

الفاظ، فانی در معانی هستند به طوری که متکلم در مقام تکلم فکر می‌کند معانی را بدون وساطت الفاظ به مخاطب القاء می‌کند و

مخاطب نیز در مقام استماع فکر می‌کند معانی را بدون وساطت الفاظ دریافت می‌کند و گویا هیچ کدام از متکلم و مخاطب توجهی

به الفاظ ندارند، معانی حرفی نیز فانی در معانی اسمی می‌باشند و آنچه انسان در ترکیبات با آن برخورد می‌کند معانی اسمی

می‌باشند و نقش حروف، ایجاد ارتباط بین معانی اسمی است. محقق نائینی رحمه الله برای تأیید کلام خود به روایت زیر استناد

کرده است که منسوب به امیر المؤمنین علیه السلام است: «الاسم ما أنبأ عن المسمی، و الفعل ما أنبأ عن حركة

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۷

المسمی، و الحرف ما أوجد معنی فی غیره».[۱۷۷] در روایت، هم کلمه «أوجد» آمده و هم معنای حرف را مقید به «فی غیره» کرده است یعنی این معنا در غیر خود حرف است و استقلالی ندارد.[۱۷۸] بررسی کلام مرحوم نائینی: بررسی جزئیات کلام محقق نائینی رحمه الله ثمره مهمی ندارد و منجر به طولانی شدن بحث می‌گردد ولی دو اشکال اساسی بر کلام ایشان وارد است: اشکال اول: در جملات خبریه که در آنها حرفی از حروف به کاررفته، متکلم از یک واقعیتی خبر می‌دهد که به لحاظ تطابق و عدم تطابق خبر با آن واقعیت، خبر به صدق یا کذب اتصاف پیدا می‌کند، مثلاً در جمله «زید فی المدرسه» باید واقعیت قبل از اخبار را ملاحظه کرده و خبر را با آن بسنجیم تا صدق و کذب آن معلوم گردد. وقتی واقعیت قبل از اخبار را ملاحظه کردیم و دیدیم زید در مدرسه است، بدون تردید در اینجا علاوه بر واقعیت «زید» و واقعیت «مدرسه» واقعیت سوّمی به عنوان «وجود زید در مدرسه» نیز تحقق دارد، واقعیتی که قبل از آمدن زید به مدرسه وجود نداشت و به مجرد بیرون رفتن زید از مدرسه، از بین خواهد رفت. این سه واقعیت حتی قبل از مقام استعمال نیز وجود دارد و این گونه نیست که با استعمال ایجاد شود. در مورد واقعیت «زید» و واقعیت «مدرسه» تردیدی نیست و آنچه در اینجا مورد بحث است واقعیت «وجود زید در مدرسه» است. این واقعیت همان چیزی است که منشأ برای احتمال صدق و کذب می‌گردد. زیرا شکی نیست که احتمال صدق و کذب در «زید فی المدرسه» مربوط به واقعیت «زید» یا واقعیت «مدرسه» نیست، چون در واقعیت این دو تردیدی نیست و آنچه مورد شک و تردید قرار می‌گیرد واقعیت «وجود زید در مدرسه»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۸

است. شاهد دیگر بر این مطلب این است که اگر کسی بخواهد جمله «زید فی المدرسه» را به صورت اسمی و بدون به کار بردن حرف جر اخبار کند می‌گوید: «المدرسه ظرف زید». حال از مرحوم نائینی سؤال می‌کنیم: با توجه به اینکه «ظرف» اسم است و معانی اسمی حقیقت و واقعیت دارند، آیا این کلمه «ظرف» از چه معنایی حکایت می‌کند؟ شما که معتقدید در جمله «زید فی المدرسه» بیش از دو واقعیت، وجود ندارد. بدون شک ایشان واقعیت «ظرفیت مدرسه برای زید» را خواهد پذیرفت پس چه فرقی بین «المدرسه ظرف زید» و «زید فی المدرسه» وجود دارد که مرحوم نائینی در جمله اول واقعیت سوّم را می‌پذیرد ولی در جمله دوّم نمی‌پذیرد؟ آیا استعمال، سبب برای این مسئله است؟ خیر چنین نیست و استعمال، نقشی در ایجاد واقعیت سوّم ندارد بلکه واقعیت سوّم با قطع نظر از استعمال وجود دارد که گاهی از آن با اسم تعبیر می‌کنیم و می‌گوییم: «المدرسه ظرف زید» و گاهی با حرف تعبیر کرده و می‌گوییم:

«زید فی المدرسه». که این دو، اختلاف کمی با هم دارند. البته این سه واقعیت در اصل واقعیت داشتن با هم تفاوتی ندارند و تفاوت آنها از ناحیه دیگر است، زیرا واقعیت بر سه قسم است: ۱- واقعیت جوهری که در وجود خارجی نیاز به محلّ و معروض ندارد. ۲- واقعیت عرضی که در وجود خارجی نیاز به معروض دارد. ۳- واقعیت عرضی که در وجود خارجی نیاز به دو طرف دارد. و ظرفیت «مدرسه» برای «زید» از این قبیل است که هم به ظرف نیاز دارد و هم به مظروف. در حالی که واقعیت، سر جای خود محفوظ است. و واقعیت به معنای عدم احتیاج به غیر نیست.

علم یک واقعیت است ولی در عین حال، هم نیاز به عالم دارد و هم نیاز به معلوم ولی این نیاز، سلب واقعیت از علم نمی‌کند. بنابراین نمی‌توان در معانی حرفی واقعیت را انکار کرد، اگرچه کیفیت آن با واقعیت در معانی اسمی تفاوت دارد. مطلب دیگری که به مرحوم نائینی عرض می‌کنیم این است که شما مسأله حروف

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۹



را به عقود و ایقاعات تشبیه کردید. خوب بود نکته دیگری را توجه می‌کردید که در عقود و ایقاعات ما یک لفظ داریم ولی همین لفظ گاهی در مقام اخبار است و گاهی در مقام انشاء، مثلاً «بعثت» یک لفظ است گاهی در مقام اخبار از یک واقعیتی که در خارج تحقق یافته می‌باشد و گاهی در مقام انشاء استعمال می‌شود و جنبه ایجادی به خود می‌گیرد. چرا در باب حروف این حرف را نمی‌زنید و به‌طور کلی می‌گویید حروف جنبه ایجادی دارند؟ با وجود اینکه در باب حروف نیز در ابتدا با دو نوع تعبیر برخورد می‌کنیم: یکی این است که حرف در مقام اخبار قرار گیرد و مثلاً مخبر بگوید: «سَرَتْ مِنَ الْبَصِيرَةِ». و دیگری این است که در مقام انشاء قرار گیرد و مثلاً مولا به عبد بگوید:

«سَرَتْ مِنَ الْبَصِيرَةِ». چرا در مورد «بعثت خبری» معنای اخطاری را می‌پذیرید ولی در مورد «سرت خبری» این معنا را نمی‌پذیرید و ملتزم به ایجادی بودن معنا می‌شوید؟ تذکر: اشکال اول، مربوط به قبل از مقام استعمال بود ولی اشکال بعدی مربوط به بعد از مقام استعمال است. اشکال دوم: در باب عقود و ایقاعات که می‌گوییم: الفاظ عقود و ایقاعات، مسبب خود را ایجاد می‌کنند، بکار بردن کلمه «ایجاد»، خالی از مسامحه نیست، زیرا در باب عقود و ایقاعات سببیت و مسببیت وجود ندارد، بلکه آنچه در این باب وجود دارد این است که وقتی «أنکحت» و «قَبِلْتُ» با شرایط خاص خود انجام شد عقلاء و شارع- که گاهی هم اختلاف دارند- زوجیت را اعتبار می‌کنند و مسأله علیت و ایجاد- به آن معنا که ما در علت موجد مطرح می‌کنیم- در اینجا مطرح نیست. و این گونه نیست که لفظ «أنکحت» و «قَبِلْتُ» همان گونه که در فضا موجی- به عنوان صوت- ایجاد می‌کند زوجیت را هم به این نحو ایجاد کند. حال در باب حروف که شما می‌گویید: حروف، ایجاد ارتباط می‌کند. سؤال می‌کنیم:

حروف بین چه چیز ارتباط ایجاد می‌کنند؟ ظاهر کلام ایشان این است که بین معانی اسمی، ایجاد ارتباط می‌کند. یعنی قبل از استعمال، زید و مدرسه دو مفهوم مستقل بوده و بین آن دو ارتباطی وجود نداشته

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۰

است ولی وقتی گفته می‌شود: «زید فی المدرسه»، بین «زید» و «مدرسه» ارتباط ایجاد می‌شود. سؤال می‌شود: با استعمال، چه ارتباطی بین این دو ایجاد می‌شود که قبل از استعمال وجود ندارد؟ آیا ایجاد ارتباط به این معناست که حتی اگر زید در خانه باشد به مجرد اینکه شما گفتید: «زید فی المدرسه»، به‌طور ناگهانی خودش را در مدرسه می‌بیند؟ و بر فرض که ارتباط این گونه باشد آیا این ارتباط امری واقعی است یا چیزی جز تخیل نیست؟ اگر ارتباط واقعی است چرا قبل از استعمال وجود نداشت؟ پس مقصود شما از ایجاد ارتباط چیست؟ در حالی که در باب عقود و ایقاعات اگر چه به کار بردن عنوان «ایجاد» دارای مسامحه است ولی در آنجا «أنکحت» و «قَبِلْتُ» می‌آید و به چیزی که وجود نداشته است واقعیت اعتباری می‌دهد. یعنی نفس همین الفاظ، با قصد معنا چنین نقشی را داشته است که به زوجیت واقعیت اعتباری داده است. محقق نائینی رحمه الله چاره‌ای ندارد جز اینکه ارتباط را در دایره الفاظ مطرح کند- همان گونه که از کلام ایشان استفاده می‌شود- و بگوید: بین اسماء و حروف تفاوت وجود دارد چون اسماء با قطع نظر از جمله، دارای معنا هستند ولی حروف فقط در ضمن جمله معنا دارند و با قطع نظر از جمله معنایی ندارند. بنابراین نقش حروف، ایجاد ارتباط در مقام لفظ است زیرا اگر می‌گفتیم: «زید المدرسه»، صحیح نبود، ولی «زید فی المدرسه»، صحیح است. در نتیجه محقق نائینی رحمه الله باید ملتزم شود که حروف هیچ معنایی ندارند پس چرا می‌گوید: معانی حروف ایجادی است؟ و چرا به باب عقود و ایقاعات تشبیه می‌کند؟

**نظریه پنجم (نظریه محقق اصفهانی رحمه الله)**

گفتیم که مرحوم آخوند در باب حروف مسأله «لحاظ استقلالی» و لحاظ «حاله للغير» را مطرح کرد. محقق اصفهانی رحمه الله ابتدا



اشکالی بر مرحوم آخوند وارد کرده می‌فرماید: طبیعتی که در ذهن به دو صورت لحاظ می‌شود باید حقیقت و واقعیت خارجی آن نیز به دو

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۱

صورت باشد. بنابراین وقتی «ابتدا» گاهی به صورت «مستقل» و گاهی به صورت «حاله للغير» ملاحظه می‌شود باید در خارج هم دو نوع «ابتدا» وجود داشته باشد. در حالی که وقتی به خارج مراجعه می‌کنیم می‌بینیم در خارج «ابتدا» ی مستقل وجود ندارد و آنچه در خارج تحقق دارد به عنوان «حاله للغير» می‌باشد. محقق اصفهانی رحمه الله پس از اشکال بر مرحوم آخوند، می‌فرماید: در فلسفه وجودات را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند: قسم اول: وجود فی نفسه بنفسه. از این قسم به «واجب الوجود» تعبیر می‌کنیم. وجود «فی نفسه» یعنی در وجود خودش استقلال داشته و به چیزی نیاز ندارد.

این قید برای اخراج قسم چهارم - که معنای حرفی است - می‌باشد، زیرا معنای حرفی حقیقتی متقوم به غیر است و فی نفسه نیست. «لنفسه» برای اخراج اعراض است. اعراض موجودیتی فی نفسه دارند، یعنی در مقام تصور، نیاز به چیز دیگری ندارند اگرچه در وجود خارجی نیاز به معروض دارند. «بنفسه» برای اخراج موجودات امکانی است، زیرا «بنفسه» یعنی چیزی که به علت موجهه احتیاج ندارد بلکه قائم بالذات است. در حالی که موجودات امکانی برای وجود خود نیاز به علت دارند چون نسبت آنها به وجود و عدم مساوی است. و با توجه به اینکه ماعدای واجب الوجود، بقیه موجودات ممکن می‌باشند بنابراین قید «بنفسه» همه موجودات ماعدای واجب الوجود را خارج می‌کند. قسم دوم: وجود فی نفسه بنفسه بغيره. این قسم عبارت از جواهری است که در خارج تحقق پیدا می‌کند. جوهر موجود «فی نفسه» است یعنی حقیقت آن متقوم به غیر نیست. و «لنفسه» است یعنی در وجود خارجی نیاز به معروض ندارد و «بغيره» است یعنی در وجود خارجی خود نیاز به علت دارد. به همین جهت گاهی از «ممکن الوجود» به «واجب الوجود بالغير» تعبیر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۲

می‌کنند در مقابل «واجب الوجود بالذات». زیرا ممکن الوجود وقتی علتش محقق شود وجودش ضرورت پیدا کرده و واجب می‌شود ولی این وجوب، مستند به غیر است به خلاف «واجب الوجود بالذات» که وجودش مستند به غیر نیست. قسم سوم: وجود فی نفسه بغيره. این قسم مربوط به وجود اعراض است. عرض موجود «فی نفسه» است، یعنی حقیقت آن، یک ماهیت مستقل است و متقوم به غیر نیست. اگر بخواهیم حقیقت بیاض را بررسی کنیم دیگر مسأله جسم، مطرح نمی‌شود و چه بسا به ذهن انسان هم خطور نمی‌کند. و «لغيره» است یعنی در وجود خارجی خود نیاز به معروض دارد و «بغيره» است یعنی در وجود خارجی خود، نیاز به علت دارد. قسم چهارم: وجود فی غیره بغيره. «فی غیره» یعنی حقیقت و ماهیت آن متقوم به غیر است به گونه‌ای که نمی‌توان حقیقت آن را بدون غیر ملاحظه کرد. و «لغيره» یعنی در وجود خارجی خود نیاز به معروض دارد. و «بغيره» یعنی در وجود خارجی خود نیاز به علت دارد. به عبارت دیگر این قسم همه چیزش در رابطه با غیر است. [۱۷۹] مثال قسم چهارم: وقتی می‌گوییم: الجسم له البیاض، بدون تردید در اینجا سه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۳

حقیقت و واقعیت وجود دارد: حقیقت «جسم» که حقیقتی جوهری و داخل در قسم دوم از اقسام چهارگانه وجود است، حقیقت «بیاض» که حقیقتی عرضی و داخل در قسم سوم است و حقیقت «بیاض بودن جسم» که قبل از عروض بیاض بر جسم وجود نداشت و به عنوان امری حادث و مسبوق به عدم می‌باشد این حقیقت داخل در قسم چهارم است. اشکال: ممکن است کسی بگوید: حقیقت سوم برای ما قابل قبول نیست، زیرا آنچه ما تاکنون شنیده‌ایم فلاسفه موجودات را به سه قسم تقسیم می‌کنند:

واجب الوجود، وجودات جوهری و وجودات عرضی، و قسم چهارمی تحت عنوان «وجود فی غیره بغيره» که وجود روابط و

نسبت‌ها باشد را نمی‌پذیریم. محقق اصفهانی رحمه الله در جواب اشکال فوق می‌فرماید: ما دو دلیل محکم برای اثبات مدعای خود داریم: دلیل اول: در باب استصحاب که گفته می‌شود: «لا تنقض یقین بالشک»، هریک از یقین و شک در رابطه با تصدیق مطرح است یعنی شک و یقین در مورد قضیه است.

مثلاً گفته می‌شود: یقین دارم زید عالم است یا گفته می‌شود: شک دارم زید عالم است.

و کسی نمی‌تواند بگوید: شک و یقین، مربوط به تصور است و در خود زید شک دارم بدون اینکه محمولی مثل عالم، موجود و ... برای او در نظر بگیرد. لذا در باب استصحاب می‌گویند: قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه. پس از بیان مقدمه فوق می‌فرماید: اگر مثلاً شما یقین دارید رنگ سفیدی برای رنگ آمیزی دیوارهای اتاق شما آورده‌اند و از خانه خارج شدید و بعد از ساعتی شک کردید آیا هنوز دیوارها رنگ آمیزی شده یا نه؟ آیا این یقین و شک شما به چه چیزی تعلق گرفته است؟ شما یقین به وجود دیوار دارید و نیز یقین به وجود رنگ دارید، پس دو قضیه «الجدار موجود» و «البیاض موجود» برای شما یقینی است. ولی آیا شک شما به چه چیزی تعلق گرفته است؟ اگر واقعیت سومی وجود نداشته باشد چرا می‌گویید: شک دارم

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۴

دیوار سفید شده است یا نه؟ بدیهی است که نمی‌توان گفت همان امور متیقن، به صورت مشکوک در آمده‌اند، زیرا این امر غیر معقول است که انسان نسبت به چیزی هم یقین و هم شک داشته باشد. [۱۸۰] سپس می‌فرماید: در مثال مورد بحث، دو قضیه یقینی داریم: یکی قضیه «الجسم موجود» و دیگری قضیه «البیاض موجود». و آنچه برای ما مشکوک است قضیه «الجسم له البیاض» است. وجود این دو قضیه متیقنه و مشکوک بودن شیء دیگر، دلیل بر این است که اگر آن شیء تحقق داشته باشد واقعیت دارد، درست است شما شک دارید ولی شک در این است که آیا این واقعیت، وجود پیدا کرده یا نه؟ و اگر به منزل بیائید و ملاحظه کنید دیوار سفید شده است خواهید گفت: شک ما زایل شد.

بنابراین در اینجا سه قضیه متیقنه وجود دارد: الجسم موجود، البیاض موجود و الجسم له البیاض، که در آن حرف به کاررفته و معنای حرفی در آن مطرح است این هم واقعیتی است که گاهی برای انسان یقینی و گاهی مشکوک است. دلیل دوم: در مورد حقیقت «قضیه حملیه» می‌گویند: ثبوت شیء لشیء. در اینجا سه عنوان به کار برده شده است: دو عنوان شیء و یک عنوان ثبوت.

عنوان ثبوت، در قضیه حملیه‌ای مانند «زید قائم»، تنها در صورتی آورده می‌شود که مثلاً زید اتصاف به قیام پیدا کرده باشد ولی اگر هنوز چنین صفتی در او پیدا نشده نمی‌توان ثبوت شیء لشیء را مطرح کرد. حال سؤال می‌کنیم: آیا در قضیه حملیه، غیر از دو شیء، واقعیت سومی هم وجود دارد؟ اگر بگویید: واقعیت سومی وجود ندارد، خواهیم گفت: «زید» قبلاً وجود داشته، عنوان «قیام» هم قبلاً در جای خودش و برای خودش وجود داشته، پس چرا قبل از ایستادن زید نمی‌توان «ثبوت شیء لشیء» را مطرح کرد؟ حتماً تحوّل در واقعیت به وجود آمده است، چیزی که وجود نداشته وجود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۵

پیدا کرده است که شما عنوان «ثبوت شیء لشیء» را به کار می‌برید. حال سؤال می‌کنیم: آیا این واقعیت سومی چیست؟ و آیا وجود آن مانند دو وجود اول است؟ بدیهی است که وجود واقعیت سومی، مانند دو واقعیت دیگر نیست، زیرا اگر بخواهد مانند آن دو باشد، دیگر قضیه حملیه درست نمی‌شود و ثبوت شیء لشیء تحقق پیدا نمی‌کند. آیا با کنار هم گذاشتن سه شیء، قضیه حملیه تشکیل می‌شود؟

جسم در جای خودش، بیاض هم در جای خودش، واقعیت سوم را هم مثلاً سواد فرض می‌کنیم، این ارتباطی به جسم پیدا نمی‌کند. بنابراین، واقعیت سومی را اگر حتی بخواهید به عنوان واقعیت عرضی هم مطرح کنید که یک جوهر داشته باشیم و دو عرض، معنایش این است که این‌ها فاقد ارتباطند و برای تحقق «ثبوت شیء لشیء» نیاز به یک رابط داریم. اکنون بحث را در مورد رابط دوم مطرح

می‌کنیم آیا این رابط، قسم چهارمی از وجود است یا داخل در همان قسم سوم است و استقلال دارد- هر چند در عالم مفهوم-؟ اگر بگویید: همان قسم سوم است و استقلال دارد، معنایش این است که چهار شیء بدون ارتباط در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. و اگر آن ارتباط را واقعیت چهارمی بدانید می‌گوییم: از اول همین حرف را بزنید. چرا شما سه شیء تصور می‌کنید؟ همان دو شیء- که فرضاً یکی از آنها جوهر و دیگری عرض بود- را تصور کرده و یک وجود رابط هم در نظر بگیرید. پس اگر واقعیت چهارم را انکار کنید باید به یکی از دو امر زیر ملتزم شوید: ۱- تسلسل، زیرا برای ایجاد ارتباط بین دو شیء اول، نیاز به شیء سوم داریم و برای ارتباط بین این سه شیء، نیاز به شیء چهارم داریم و برای ارتباط بین این چهار شیء نیاز به شیء پنجم داریم و .... ۲- عدم وجود رابط: در این صورت، قضیه حملیه که عنوان «ثبوت شیء لشیء» دارد محقق نخواهد شد. بنابراین شما ناچارید در قدم اول واقعیت روابط و نسب را بپذیرید. ولی این را باید

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۶

توجه داشت که واقعیت قسم چهارم (واقعیت نسب و روابط) پائین‌ترین مراتب وجود است یعنی مقام آن از مقام عرض هم پائین‌تر است و حتی مفهوم و ماهیت هم ندارد.

ولی آیا چگونه می‌توان عدم ماهیت را در اینجا مطرح کرد؟ محقق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: ماهیت عبارت از چیزی است که هم بتواند در ذهن موجود شود و هم در خارج، مثل انسان. ولی آیا مفهوم «ارتباط» می‌تواند چنین خصوصیتی داشته باشد؟ ما وقتی مفهوم «ارتباط» را بررسی می‌کنیم می‌بینیم «ارتباط» مفهومی مستقل است و می‌تواند در ذهن موجود شود ولی این مفهوم در خارج مصداقی ندارد زیرا آنچه ما در خارج به عنوان «ارتباط» ملاحظه می‌کنیم مفهومی وابسته و غیر مستقل است.

نسبت و ارتباط در خارج فانی در طرفین و فاقد استقلال است. پس چگونه ممکن است چیزی که از جهت مفهوم استقلال دارد هیچ‌یک از مصداقش استقلال نداشته باشند؟

از اینجا پی می‌بریم که مصداقی مفهوم «ارتباط» مانند مصداقی مفهوم «انسان» نیست و این وجودات خارجی، ماهیتشان «ارتباط» نیست زیرا ماهیت «ارتباط»، مفهومی مستقل است ولی وجودات خارجی «ارتباط»، وابسته و غیر مستقل می‌باشند. واقعیت مسئله این است که رابطه بین مفهوم «ارتباط» و مصداقی آن، رابطه بین کلی و فرد یا ماهیت و مصداقی نیست. بلکه رابطه بین این دو، رابطه عنوان و معنون است. و وجودات خارجی ارتباط، دارای عنوان ارتباط می‌باشند نه اینکه ماهیت آنها، ارتباط باشد. اصلاً این‌ها فاقد ماهیت هستند، زیرا ماهیت، هم باید در ذهن بیاید و هم در خارج و در مورد «روابط»، آنچه در ذهن می‌آید غیر از چیزی است که در خارج محقق می‌شود بلکه این‌ها، یک واقعیات و وجودات خارجی هستند که وقتی می‌خواهند به این وجودات خارجی، عنوان جامعی بدهند می‌گویند: «این‌ها روابط، نسب و اضافات هستند». و این بدان معنا نیست که این عناوین مذکور، ماهیات این واقعیات‌های خارجی می‌باشند بلکه این‌ها عنوان برای معنون‌ها می‌باشند. و بین عنوان و معنون ممکن است اختلاف وجود داشته باشد. مثلاً ممکن است عنوان، ماهیت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۷

مستقل باشد ولی معنون، ماهیت غیر مستقل باشد. محقق اصفهانی رحمه الله سپس برای اثبات مدّعی خود نظایری مطرح کرده می‌فرماید: در فلسفه می‌گویند: «المعدوم المطلق لا یخبر عنه»، [۱۸۱] ولی آیا خود این قضیه یک قضیه خبریه نیست؟ آیا شما در همین قضیه، از معدوم مطلق خبر نداده‌اید؟ در این قضیه «المعدوم المطلق» به عنوان موضوع قرار گرفته است و جمله «لا یخبر عنه» محمول واقع شده و در همین قضیه از معدوم مطلق خبر داده‌ایم، در حالی که خود قضیه هم صادق است. برای حلّ این مشکل گفته شده است: «معدوم مطلق» در قضیه فوق، عنوان برای «معدوم مطلق» های واقعی است که از آنها نمی‌توان خبر داد. و به عبارت دیگر: بین عنوان و معنون اختلاف وجود دارد. عنوان می‌تواند موضوع برای قضیه حملیه واقع شود ولی معنون نمی‌تواند. همچنین در

قضیه «شریک الباری ممتنع» که یک قضیه حملیه است و در قضیه حملیه می‌گویند: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، [۱۸۲] اول باید «شریک الباری» وجود داشته باشد تا بتوانیم «ممتنع» را بر آن حمل کنیم و قضیه حملیه را محقق سازیم. و کسی نمی‌تواند بگوید: در اینجا مفهوم ذهنی «شریک الباری» موضوع قضیه قرار گرفته است. چون «شریک الباری» ذهنی امتناع ندارد و انسان هر لحظه بخواهد می‌تواند «شریک الباری» را تصور کرده و به آن وجود ذهنی بدهد. بلکه آنچه در اینجا مورد بحث است وجود خارجی «شریک الباری» است. پس چگونه در اینجا موضوع برای قضیه حملیه موجه قرار گرفته است؟ و شما می‌گویید: در قضیه حملیه ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له. [۱۸۳]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۸

محقق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: در اینجا نیز «شریک الباری» عنوان برای «شریک الباری» های مفروض الوجود است که امتناع دارند و این عنوان موضوع برای قضیه حملیه قرار گرفته و «ثبوت شیء لشیء» تحقق پیدا کرده است. سپس می‌فرماید: همین مطلب را در باب حروف نیز پیاده کرده می‌گوییم: واضح کلمه «من» را برای «ابتدا» های خارجی - که واقعیت آنها غیر قابل انکار است - وضع کرده است. [۱۸۴] اشکالات آیت الله خویی «دام ظلّه» به کلام محقق اصفهانی رحمه الله: اشکال اول: آنچه ما در فلسفه مشاهده می‌کنیم، فلاسفه وجود را به سه قسم تقسیم کرده‌اند: واجب الوجود، وجود جوهر و وجود عرض. اگرچه بعضی از فلاسفه خواسته‌اند قسم چهارم را نیز اثبات کنند ولی وجود قسم چهارم مورد قبول ما نیست. اما دلیلی که محقق اصفهانی رحمه الله برای اثبات مدعای خود در مورد وجود قسم چهارم ارائه کرد [۱۸۵] از نظر ما مخدوش است، زیرا ما نیز وجود مغایرت بین قضیه مشکوک که «الجسم له البیاض» با دو قضیه متیقنه «الجسم موجود» و «البیاض موجود» را قبول داریم ولی چه کسی گفته است: این مغایرت حتماً باید در خارج باشد؟ ما این مطلب را قبول نداریم بلکه مغایرت ذهنی را نیز کافی می‌دانیم و برای آن نظایری سراغ داریم. مثلاً شما یقین دارید انسانی در خانه وجود دارد ولی نمی‌دانید این انسان زید است یا بکر؟ ما در اینجا دو قضیه داریم: یکی قضیه «الإنسان موجود فی الدار» که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۹

قضیه‌ای یقینی است و دیگری قضیه «زید موجود فی الدار» که برای ما مشکوک است.

بدون شک بین این دو قضیه مغایرت وجود دارد ولی مغایرت آنها ذهنی است، زیرا وجود خارجی کلی طبیعی همان وجود افرادش می‌باشد و بین انسان و زید در خارج مغایرتی وجود ندارد بلکه بین آن دو اتحاد برقرار است. و مغایرت در ذهن است و همین اندازه برای تحقق مغایرت کافی است. [۱۸۶] پاسخ اشکال اول: مرحوم اصفهانی ادعا کرد بین قضیه متیقنه و قضیه مشکوک باید مغایرت وجود داشته باشد ولی منظورشان این نبود که هر کدام از این دو قضیه باید وجود مستقلی داشته باشند. بلکه مقصود ایشان این بود که حقیقت و واقعیت این دو قضیه با یکدیگر فرق دارد. اگرچه یکی از این‌ها فانی در دیگری است و اضافه به دیگری دارد و متقوم به آن است ولی فانی بودن و اضافه و تقوّم، واقعیت را از آن وجود مضاف نفی نمی‌کند. بنابراین، در اینجا دو واقعیت و دو حقیقت وجود دارد ولی نه با وجود مستقل. اصولاً اگر گفته شود: «قضیه متیقنه باید با قضیه مشکوک تغایر داشته باشد»، باید بینیم آیا این دو قضیه مربوط به عالم ذهن می‌باشند یا مربوط به عالم خارج؟ اگر دیدیم هر دو مربوط به عالم ذهن است، مغایرت بین آن دو نیز مربوط به عالم ذهن است و اگر هر دو مربوط به عالم خارج بود مغایرت بین آن دو نیز مربوط به عالم خارج است. مثلاً قضیه «زید موجود» و «المدرسه موجوده» دو قضیه یقینی هستند که یقین در آنها به امر خارجی تعلق گرفته است و در قضیه «زید فی المدرسه» - اگر مشکوک باشد - شک به امری خارجی تعلق گرفته و آن «بودن زید در مدرسه» است. بنابراین تغایر بین قضیه متیقنه و قضیه مشکوک که نیز مربوط به عالم خارج است. هم چنین اگر دو قضیه ذهنته داشته باشیم که یکی یقینی و دیگری مشکوک بود، چون یقین و شک مربوط به عالم ذهن است، تغایر بین این دو نیز مربوط به عالم ذهن است. و مرحوم محقق اصفهانی فرمود: با

توجه به یقینی بودن قضیه «زید موجود» و «المدرسه»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۰

موجوده» و مشکوک بودن قضیه «زید فی المدرسه» و تغایر بین این دو قضیه، باید بگوییم: «واقعیت سومی وجود دارد که اگر شما دنبال آن بروید و ببینید زید در مدرسه است به آن واقعیت رسیده‌اید و شک شما برطرف خواهد شد. و در این مورد، یقین و شک و تغایر مربوط به عالم خارج می‌باشند. و این خیلی جای تعجب است که ما دو قضیه متیقنه و مشکوک که در رابطه با خارج بینیم و در عین حال بگوییم: مغایرت ذهنی کفایت می‌کند. امّا مثال «زید فی الدار» و «الإنسان فی الدار» - که آیت الله خویی «دام ظلّه» مطرح کرد - اگرچه ظاهری فریبنده دارد ولی با دقت نظر درمی‌یابیم که این مثال هم صحیح نیست. ایشان فرمود: بین قضیه «الإنسان موجود فی الدار» - که یقینی است - و قضیه «زید موجود فی الدار» - که مشکوک است - در خارج، مغایرتی وجود ندارد و تغایر آنها ذهنی است. در پاسخ می‌گوییم: اگر ما بینیم زید در خانه است و قضیه «زید فی الدار» را تشکیل دهیم، این قضیه به قضایای متعددی منحل می‌شود، مثل: «الجسم فی الدار»، «الجسم النامی فی الدار»، «الحيوان فی الدار»، «الإنسان فی الدار»، «الإنسان المتخصّص بخصوصیه الزیدیه فی الدار». این مسئله از نظر منطقی روشن است زیرا زید، فرد انسان است و انسان، نوع حیوان است و حیوان، نوع جسم نامی است و جسم نامی، نوع جسم است و جسم، جنس الأجناس است. هریک از قضایای مذکور ممکن است مورد علم، جهل و شک واقع شود، مثلاً ممکن است کسی نسبت به قضیه «الجسم فی الدار» جاهل بوده یا شک داشته باشد. و یا قضیه «الجسم فی الدار» برای کسی معلوم باشد ولی نسبت به قضیه «الجسم النامی فی الدار» جاهل بوده یا شک داشته باشد. و نیز ممکن است کسی به قضیه «الجسم النامی فی الدار» علم داشته باشد ولی نسبت به قضیه «الحيوان فی الدار» جاهل بوده یا شک داشته باشد، زیرا احتمال می‌دهد جسم نامی درخت باشد نه حیوان. و یا نسبت به قضیه «الحيوان فی الدار» یقین داشته باشد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۱

ولی نسبت به قضیه «الإنسان فی الدار» جاهل بوده یا شک داشته باشد، زیرا احتمال می‌دهد حیوان موجود در خانه بقر باشد نه انسان. و همچنین ممکن است نسبت به قضیه «الإنسان فی الدار» یقین داشته باشد ولی نسبت به مصادیق آن جاهل بوده یا شک داشته باشد. بنابراین پشت سر قضیه «زید فی الدار» پنج یا شش واقعیت دیگر در دار وجود دارد که عبارتند از واقعیت وجود زید، واقعیت وجود انسان، واقعیت وجود حیوان، واقعیت وجود جسم نامی و واقعیت وجود جسم. و این‌ها اگرچه به حسب وجود خارجی با یکدیگر اتحاد دارند یعنی همان‌طور که وجود انسان عین وجود زید است و وجود حیوان هم عین وجود زید است، و وجود جسم نامی هم عین وجود زید است و در وجود، مغایرتی بین زید و سایر موجودات مذکور نیست و مغایرت، مربوط به واقعیت‌های آنهاست. دلیل این امر این است که هریک از وجودات مذکور ممکن است مورد علم یا جهل یا شک کسی واقع شود. و این مراحل به حسب واقعیت آن‌قدر اختلاف دارند که که گاهی آثار عجیبی بر آن مترتب می‌شود، مثلاً ممکن است رفیق شما بگوید: «امروز میهمان داشتم». در اینجا شما متوجه می‌شوید میهمان در منزل رفیق شما بوده است. این یک مرحله از واقعیت است و آثاری بر آن مترتب است، مثل اینکه شما بگوئید: «رفیق ما میهمان نواز است»، ولی اگر بعد از آن متوجه شدید آن میهمان یکی از علمای بزرگ بوده است در اینجا واقعیت دیگری تحقق پیدا می‌کند.

البته واقعیت دیگر به معنای وجود دیگر نیست یعنی وجود میهمان با وجود آن عالم بزرگ، دو وجود نیست ولی به‌رحال در اینجا دو واقعیت وجود دارد: یکی واقعیت وجود میهمان و دیگری واقعیت وجود آن عالم بزرگ. این دو واقعیت با یکدیگر اختلاف دارند و چه بسا یکی از آن دو برای انسان معلوم و دیگری مجهول یا مشکوک باشد. پس اینکه می‌گویند: ممکن است «الإنسان فی الدار» متیقن باشد ولی «زید فی الدار» مشکوک باشد، می‌گوییم: این درست است ولی شما چه استفاده‌ای از این معنا می‌کنید؟ می‌گویید: وجود انسان همان وجود زید است. مگر کسی گفته: وجود انسان

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۲

غیر از وجود زید است؟ ولی اینجا دو واقعیت است که ممکن است یکی از آن دو - یعنی الإنسان فی الدار - متیقن و دیگری - یعنی زید فی الدار - مشکوک باشد و این خود دلیل بر وجود دو واقعیت است ولی دو واقعیت به معنای دو وجود نیست یعنی به معنای مغایرت بین انسان و زید نیست به گونه‌ای که هر کدام وجودی مستقل از دیگری باشند و مرحوم محقق اصفهانی هم همین معنا را ذکر می‌کند. ایشان نمی‌فرماید:

معانی حروف باید وجود استقلالی داشته باشد. بلکه می‌فرماید: حقیقت و واقعیت معانی حرفی با حقیقت و واقعیت معانی اسمی مغایرت دارند. نه اینکه دو وجود در مقابل هم باشند. حتی مثل جوهر و عرض هم نیستند. در نتیجه، کلام محقق اصفهانی رحمه الله در رابطه با واقعیت قسم چهارم از اقسام وجود، کلام صحیحی است و اشکال آیت‌الله خویی «دام ظلّه» به ایشان وارد نیست. اشکال دوم بر کلام محقق اصفهانی رحمه الله: آیت‌الله خویی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: بفرض که ما از اشکال اول صرف نظر کرده و وجود نسب و ارتباطات را به عنوان قسم چهارم از وجود بپذیریم و شما می‌فرمائید: «این قسم از وجود عبارت از واقعیت‌های خارجی است ولی در مرتبه‌ای ضعیف از وجود قرار گرفته است». ما از شما سؤال می‌کنیم: واضع چگونه حروف را در مقابل واقعیت‌های خارجی وضع کرده است؟

به نظر ما این وضع ممتنع است زیرا در باب وضع ضابطه‌ای کلی وجود دارد و آن این است که معنای موضوع له باید معنایی کلی باشد که این معنا گاهی در ذهن وجود پیدا می‌کند و گاهی در خارج. و هنگامی که واضع می‌خواهد لفظ را برای آن معنا وضع کند ابتدا این معنای کلی را تصور می‌کند و سپس لفظ را در مقابل آن قرار می‌دهد. و در این صورت، هیچ اشکالی در باب وضع مطرح نمی‌شود. ولی اگر واضع بخواهد لفظ را در مقابل موجود خارجی وضع کند، چگونه ممکن است موجود خارجی را در ذهن آورده و تصور کند؟ وجود خارجی با وجود ذهنی مغایرت دارد و همان گونه که وجود ذهنی با وصف اینکه در ذهن است نمی‌تواند در خارج محقق شود وجود خارجی نیز با وصف

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۳

اینکه در خارج است نمی‌تواند در ذهن تحقق پیدا کند. و به تعبیر دیگر: بین وجود خارجی و وجود ذهنی تباین وجود دارد. پس چگونه می‌شود حروف را برای نسب و ارتباطات خارجی وضع کرد؟ آیا شما معتقد به امری محال بوده و در وضع تصور معنا را لازم نمی‌دانید؟ یا معتقدید واضع واقعیت‌های خارجی را به ذهن خود آورده و حروف را برای آنها وضع کرده است؟ آیا شما چنین امر غیرممکنی را ممکن می‌دانید؟ در نتیجه، چنین وضعی محال است زیرا امرش دایر بین دو طرف است که هر دو طرف محالند. [۱۸۷] پاسخ اشکال دوم: این اشکال یک جواب نقضی دارد و یک جواب حلّی. جواب نقضی: در ابتدای مباحث وضع، تقسیمی برای وضع مطرح شد که بر اساس آن می‌گفتیم: وضع به حسب مقام تصور به چهار قسم تقسیم می‌شود: وضع خاص و موضوع له خاص، وضع عام و موضوع له عام، وضع عام و موضوع له خاص، وضع خاص و موضوع له خاص. شما (آیت‌الله خویی) در آنجا حد اقل سه قسم اول را پذیرفتید. یکی از این اقسام همان وضع خاص و موضوع له خاص بود، به این معنا که واضع ابتدا یک معنای جزئی را تصور کرده و سپس لفظ را برای همان معنای جزئی وضع کرده است و مثالی که برای آن می‌زدید وضع در اعلام شخصیه بود. سؤال این است که واضع، در اینجا چگونه موجود خارجی را تصور کرده است؟ شما که می‌گویید:

موجود خارجی نمی‌تواند در ذهن، وجود پیدا کند و موجود ذهنی هم نمی‌تواند در خارج، تحقق پیدا کند و حتی بین خود این‌ها هم، اتحاد ممکن نیست. یعنی دو موجود خارجی، ممکن نیست یک موجود شوند و دو موجود ذهنی هم ممکن نیست یک موجود شوند. آیا واضع در اینجا موجود خارجی جزئی را با وصف خارجیت به ذهن خود آورده و لفظ را برای آن وضع کرده است؟ یا اینکه معنای موضوع له را تصور نکرده است؟ بدون تردید نه موجود خارجی را می‌توان به ذهن برد و نه بدون تصور معنا



اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۴

می‌توان وضعی محقق ساخت. پس در اینجا وضع چگونه انجام گرفته است؟ با وجود اینکه مسأله وضع خاص و موضوع له خاص مورد تسلّم شما بود در حالی که کلام شما در اینجا- که برای وضع، مفهوم کلی را لازم می‌دانید- مستلزم انکار این قسم از وضع است. [۱۸۸] جواب کلی: این مطلب که «در باب وضع باید معنای موضوع له معنایی کلی باشد که گاهی در ذهن موجود می‌شود و گاهی در خارج» مورد قبول نیست بلکه معنای موضوع له می‌تواند جزئی خارجی باشد زیرا تصوّر کردن موجود خارجی بدان معنا نیست که آن موجود خارجی با حفظ وجود خارجی اش به ذهن آمده است. توضیح: در دو قسم از اقسام وضع- که مورد قبول آیت‌الله خویی «دام ظلّه» قرار گرفته است- موضوع له، موجود خارجی است. یکی «وضع خاص و موضوع له خاص» و دیگری «وضع عام و موضوع له خاص» است. شما که می‌گویید: موجود خارجی نمی‌تواند در ذهن وجود پیدا کند چگونه این دو قسم وضع را توجیه می‌کنید؟ و چرا در اصل امکان این دو قسم مناقشه نکردید؟ بنابراین، وقتی شما اصل این دو قسم را پذیرفتید، دیگر نمی‌توانید کلام محقق اصفهانی رحمه الله را مورد مناقشه قرار دهید، زیرا ایشان می‌فرماید: موضوع له در باب حروف، واقعیت نسب و روابط و اضافات است ولی در اینجا یک معنای کلی به عنوان ماهیت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۵

که بتواند به صورت کلی طبیعی منطبق بر این واقعیات و نسب شود نداریم. این گونه نیست که مفهوم النسبه یا مفهوم الربط یا مفهوم الإضافة یک ماهیتی باشد و مصادیق آن عبارت از نسبت‌های ظرفیت و ابتدائیت و انتهایت و ... باشد. بلکه آنچه در اینجا مطرح است مسأله عنوان و معنون است. و این غیر از کلی طبیعی و افراد است. مثلاً افرادی از مصادیق انسان در یک مجلس اجتماع کرده‌اند، این افراد به اعتبار اجتماع در آن مجلس تحت عنوان «المجتمعون فی هذا المجلس» قرار دارند و این عنوان بر آنها منطبق است ولی این عنوان، ماهیت آنها نیست، جنس و فصل آنها نیست بلکه عنوان واحدی است که حاکی از یکایک افرادی است که در آن مجلس اجتماع کرده‌اند. این عنوان در مقام ترتیب اثر و ترتب حکم، کار را آسان می‌کند، مثلاً به جای اینکه یکایک افراد مورد خطاب قرار گیرند و از آنها خواسته شود فردا در ساعت مقرر در این مجلس شرکت کنند، حکم را روی عنوانی که حاکی از همه آنهاست مترتب ساخته و می‌گوییم:

«اجتماع کنندگان در این مجلس فردا رأس ساعت مقرر، در مجلس حاضر شوند». واضح نیز در مقام وضع حروف یک چنین عنوانی را تصوّر کرده است، البته نه از این جهت که این عنوان بخواهد ماهیت بوده و واقعیت‌های خارجی مصادیق آن باشند بلکه از این جهت که این عنوان، حاکی و نشان‌دهنده آن واقعیات و نسبت‌های خارجی است. و این از یک نظر نزدیک به همان وضع عام و موضوع له خاص است ولی آن عام و خاصی که در آنجا مطرح کردیم روی کلی و فرد و طبیعی و افراد تکیه داشت. و این مسأله‌ای است که نظایرش- چون وضع عام و موضوع له خاص- را شما پذیرفته‌اید. یعنی می‌شود یک کلی را در نظر گرفت و لفظ را برای مصادیق آن وضع کرد، آیا در اینجا نمی‌شود عنوانی را در نظر گرفته و برای معنونات آن وضع کرد؟ و اگر می‌گویید:

موضوع له نمی‌تواند خارجی باشد، می‌گوییم: شما در دو قسم از اقسام ثلاثه که موضوع له خارجی بود پذیرفتید و حتی ما در مورد «وضع عام موضوع له خاص» گفتیم:

ممکن است کسی بگوید: این یک مشترک لفظی است که دارای صدها میلیون معنا می‌باشد ولی یک مشترک لفظی است که به وضع واحد برای آن معانی وضع شده

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۶

است. وقتی موضوع له خاص باشد، یعنی هذا الفرد یک موضوع له، ذاک الفرد یک موضوع له و ... زیرا موضوع له، عام نیست که برای معنای کلی وضع شده باشد. بنابراین وقتی موضوع له خاص باشد یعنی معانی متعدد است به تعدّد افراد ماهیت. در این صورت



چون افراد با هم تباین دارند (یعنی نمی‌توان بین دو فرد آنها قضیه حملیه تشکیل داد) پس معانی هم با یکدیگر تباین دارند. و در نتیجه یک مشترک لفظی دارای صدها میلیون معنای متباین می‌شود زیرا هر فردی با وصف فردیت خود متباین با فرد دیگر با وصف فردیت او می‌باشد. «زید انسان» درست است ولی «زید بکر» صحیح نیست. بنابراین وقتی شما نظیر آنچه محقق اصفهانی رحمه الله فرموده را پذیرفته‌اید و حتی بالاتر از آن را هم پذیرفته‌اید و از طرفی اشکال دوم را با فرض صرف نظر کردن از اشکال اول مطرح کرده‌اید و در واقع در اشکال دوم خودتان، وجود قسم چهارم را در مورد روابط پذیرفته‌اید، از نظر وضع نیز نمی‌توانید اشکالی مطرح کنید. مگر اینجا چه خصوصیتی دارد که وضع را ممتنع بدانید؟ در حالی که در آن دو قسم از وضع که موضوع له آنها خاص بود وضع را پذیرفتید. ما هرچه فکر می‌کنیم تفاوتی بین اینجا و آن دو قسم نمی‌بینیم. اشکال سوم بر کلام محقق اصفهانی رحمه الله [۱۸۹]: با مراجعه به استعمالات کلام عرب در می‌یابیم گاهی حرف واحدی در استعمالات متعدد به صورت استعمال حقیقی و صحیح به کار برده شده است ولی همین حرف در بعضی از این استعمالات، بر ارتباط بین موضوع و محمول دلالت دارد و در بعضی دیگر، ارتباطی وجود ندارد بلکه مسأله عینیت مطرح است و در بعضی دیگر استحاله ارتباط تحقق دارد ولی هر سه استعمال، صحیح و به صورت حقیقی است. مثلاً در سه جمله «الوجود للإنسان ممکن» و «الوجود لله تعالی ضروری» و «الوجود لشریک الباری ممتنع»، حرف لام استعمال شده و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۷

استعمال نیز صحیح و حقیقی است. ولی در جمله اول (الوجود للإنسان ممکن) بین ماهیت انسان و وجود او رابطه وجود دارد. معنای رابطه این است که بین ماهیت و وجود، مغایرت است و به وسیله لام، ماهیت اتصاف به وجود پیدا کرده و وجود اضافه به ماهیت پیدا می‌کند. ولی در مثال دوم (الوجود لله تعالی ضروری) وجود عین خداوند است و مغایرتی بین آن دو نیست، بنابراین بین وجود و خداوند، رابطه و نسبت و اضافه مطرح نیست. و در مثال سوم (الوجود لشریک الباری ممتنع) علاوه بر اینکه رابطه وجود ندارد، وجود رابطه استحاله دارد و محال است که شریک الباری اتصاف یا اضافه به وجود پیدا کند. پس شما (محقق اصفهانی) که معتقدید حرف لام برای ارتباط وضع شده، این استعمالات را چگونه توجیه می‌کنید؟ [۱۹۰] پاسخ اشکال سوم: اگرچه صورت ظاهری قضیه «الوجود للإنسان ممکن» همین چیزی است که مشاهده می‌کنیم ولی اگر بخواهیم این قضیه را تحلیل کرده و با واقعیت تطبیق دهیم می‌گوییم: موضوع این قضیه «الوجود الإمكانی» و محمول آن، «للإنسان» است. در این فرض بین «وجود امکانی» و «ماهیت انسان» ارتباط وجود دارد، و این فرض از نظر وجود ارتباط مورد قبول آیت الله خوبی «دام ظلّه» قرار گرفته و اشکالی در آن نیست. اما در مثال دوم (الوجود لله تعالی ضروری) وقتی قضیه را با واقعیت تطبیق دهیم قضیه چنین می‌شود: «الوجود الضروري لله». و اگر واقعیت قضیه به این صورت شد بدون تردید با قضیه «الوجود لله تعالی ضروری» تفاوت دارد، زیرا آنچه با «الله» عینیت داشت «الوجود» بود و بین «ضرورة الوجود» و «الله» عینیت وجود ندارد. «ضرورة الوجود» غیر «الله» است. ضرورت، واقعیت ندارد که بگوییم: «بین آن با الله عینیت وجود دارد». بنابراین همان رابطه‌ای که در مثال اول مطرح است در این مثال نیز

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۸

مطرح است. در مثال سوم (الوجود لشریک الباری ممتنع) نیز می‌گوییم: واقعیت قضیه این است: «الوجود الممتنع لشریک الباری». باید بین «شریک الباری» و «الوجود الممتنع» مقایسه کرد نه بین شریک الباری و وجود. حال اگر بین «الوجود الممتنع» و «شریک الباری» مقایسه کنیم می‌بینیم بین آن دو مغایرت وجود دارد و امتناع الوجود به عنوان وصف برای شریک الباری قرار می‌گیرد و بین این دو، ارتباط وجود دارد. دلیل ما بر این امر، ادله توحید است. ادله توحید یک واقعیت را اثبات می‌کند نه امر اعتباری را. و مقتضای ادله توحید «امتناع الوجود لشریک الباری» است یعنی بین ماهیت شریک الباری و بین وجود، ارتباط امتناعی تحقق دارد. بنابراین در هر سه مثال ذکر شده، ارتباط وجود دارد. باید ببینیم کلام می‌خواهد بر چه چیزی دلالت کند. کلام می‌خواهد امتناع

الوجود را برای شریک الباری دلالت کند و ما باید بین «امتناع الوجود» و «شریک الباری» را مقایسه کنیم نه بین «الوجود لشریک الباری» و «ممتنع» را. در نتیجه اشکال سوم نیز بر محقق اصفهانی رحمه الله وارد نیست، و کلام ایشان کلام خوبی است ولی در مورد تمام حروف جریان ندارد زیرا در بعضی از حروف عنوان «ایجادیت» یا عناوین دیگر تحقق دارد.

### نظریه ششم (نظریه آیت‌الله خویی «دام ظلّه»)

بین معانی حرفیه با معانی اسمیه تباین ذاتی وجود دارد و هیچ ربطی بین این دو وجود ندارد. توضیح: حروف بر دو قسمند: ۱- حروفی که در مرکبات ناقصه استعمال می‌شوند، مثل: من، إلی، علی و ... ۲- حروفی که بر مرکبات تامه داخل می‌شوند، مثل: حروف نداء، تشبیه، تمنی، ترجی و ...

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۹

قسم اول: برای توضیح مفاهیم اسمیه در عالم مفهوم و معنا و تقیید آنها به قیودی که خارج از حقیقت آنهاست وضع شده‌اند. هیئت‌های مشتق، اضافه، [۱۹۱] توصیف [۱۹۲] نیز در این جهت با حروف مشترکند. از اینجا معلوم می‌گردد که معنای اسمی معنایی مستقل و فی نفسه است ولی معنای حرفی معنایی غیر مستقل و قائم به غیر است. سپس می‌فرماید: مفاهیم اسمیه - با قطع نظر از تقیید آنها - از جهات مختلف دارای اطلاق و توسعه می‌باشند. خواه اطلاق با لحاظ حصص مُنَوَّعَه باشد یا به نسبت به حصص مُصَنَّفَه یا مُشَخَّصَه یا به لحاظ حالات مختلف شخص واحد - از قبیل کم و کیف و سایر أعراض و صفات متغیر او - باشد. مثلاً وقتی کلمه «حیوان» اطلاق می‌شود، خصوصیت نوعیه در آن دخالت ندارند و حیوان، نسبت به انواع تحت آن دارای توسعه و اطلاق است. و وقتی کلمه «انسان» اطلاق می‌شود، خصوصیات صنفیه در آن دخالت ندارد و انسان، نسبت به اصناف خود - یعنی ابیض، اسود، عالم، جاهل، صغیر، کبیر - دارای توسعه و اطلاق است و همه را شامل می‌شود. و وقتی صنف خاصی از انسان - مثلاً ابیض - را در نظر بگیرید، خصوصیات فردیه در آن دخالت ندارند و این صنف نسبت به تمام افراد تحت پوشش خود اطلاق و توسعه دارد. حتی اگر شما شخص واحدی - مثل زید - را در نظر بگیرید، حالات مختلف او - مانند قیام، قعود، سجود، رکوع، سلامت، مرض و ... - در آن دخالتی ندارد و زید نسبت به همه این حالات، اطلاق و توسعه دارد، به گونه‌ای که اگر لفظ «زید» به تنهایی به گوش شما بخورد هیچ‌یک از حالات مذکور به ذهن شما نمی‌آید، زیرا همه حالات فوق نسبتشان با زید مساوی است. بنابراین معنای اسمیه چه کلی باشند چه جزئی دارای اطلاق و توسعه هستند. متکلم نیز گاهی همین معنای اسمی را - با اطلاق که دارد - موضوع حکم

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۰

قرار می‌دهد، مثلاً می‌گوید: صلّ. ولی زمان یا مکان یا کیفیت آن را ذکر نمی‌کند، و گاهی می‌گوید: اکرم زیداً. و زید را با اطلاق که دارد موضوع حکم (وجوب اکرام) قرار می‌دهد، زیرا غرض متکلم این بوده که اکرام زید - در هر حالتی که باشد - وجوب دارد. ولی گاهی غرض متکلم - به جهت مصلحتی که می‌داند - این است که معنای اسمی را مقید کند، مثلاً می‌گوید: اکرم زیداً إن جاءك. که در اینجا «زید در صورت مجیء» که حالت خاصی از زید است مورد نظر می‌باشد. یا مثلاً در مفاهیم کلیه به جای «صلّ» بگوید: «صلّ فی المسجد». حال باید ببینیم در دو مثال فوق، تقیید از چه چیزی استفاده شده است و به تعبیر دیگر: چه چیزی این تقیید را به معنای اسمی - که مطلق بود - اضافه کرد؟ آنچه می‌تواند چنین تقییدی را در معنای اسمیه ایجاد کند چیزی جز حروف و هیئاتی که مشابه حروفند - مثل هیئات مشتق، اضافه و توصیف - نیست. بنابراین توضیح و تقیید، معنای قائم به غیر بوده و مستقل نیست. آیت‌الله خویی «دام ظلّه» سپس در آخر کلام خود می‌فرماید: البته این توضیح، مربوط به مقام دلالت و در عالم مفهوم است و ربطی به اضافه و ارتباط خارجی ندارد. شاهد این مطلب این است که نحوه استعمال حروف، در مواردی که روابط خارجی وجود

دارد و در واجب‌الوجود و ممتنع‌الوجود به یک نحوه است.

در نتیجه، تضييق مربوط به معانی و مفاهیم و مقام دلالت و اثبات است و ربطی به خارج ندارد. بنابراین، تعریف حرف به «ما دلّ علی معنی قائم بالغیر» از بهترین تعریفات است. یعنی مقام حرفی قیام به غیر دارد نه آن گونه که مرحوم نائینی از روایت امیر المؤمنین علیه السلام استفاده کرده و می‌گفت: معانی حرفی در غیر است. آیت‌الله خویی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: آنچه سبب شد ما این نظریه را اختیار کنیم چهار امر است:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۱

۱- به نظر ما سایر اقوال باطل بود. ۲- معنایی که برای حرف ذکر کردیم در بین جمیع موارد استعمال حروف- مثل واجب، ممکن و ممتنع- مشترک و بر نحوه واحدی است. ۳- ما در باب وضع گفتیم: «حقیقت وضع عبارت از تعهّد و تبانی متکلم است که در مقام استعمال وقتی می‌خواهد فلان معنا را تفهیم کند فلان لفظ را استعمال کند» و آنچه در اینجا اختیار کردیم درحقیقت به عنوان نتیجه چیزی است که در باب وضع اختیار شده است، زیرا تضيیقات و تقییدات، نامتناهی است و حتّی فرد واحد از نظر حالات مختلف است چه رسد به معنایی که دارای انواع است و هر نوع آن اصنافی و هر صنفی افرادی و هر فردی حالات مختلفی دارد. و چون در مقام وضع نمی‌توان برای یکایک این حالات و افراد وضع خاصی انجام داد، لذا گویا هر متکلمی متعهّد شده است که برای تفهیم مسأله تضييق، از حروف استفاده کند. ۴- آنچه اینجا اختیار کردیم با وجدان موافق است و با آنچه در اذهان مرتکز است مطابقت دارد. و مورد قبول عرف و عقلاء می‌باشد. [۱۹۳] بررسی نظریه آیت‌الله خویی «دام ظلّه»: در اینجا ابتدا عللی را که ایشان برای اختیار نظریه خود مطرح فرمود بررسی می‌کنیم: علت اول یعنی بطلان سایر اقوال- به نظر ما تمام نیست زیرا همان گونه که گفتیم، قول مرحوم اصفهانی تا حدّی صحیح بود. علت دوم یعنی مطرد بودن معنای مختار ایشان در جمیع موارد استعمال حروف- را در پاسخ از اشکال سوّمی که ایشان بر محقق اصفهانی رحمه الله وارد کرده بود پاسخ دادیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۲

علت سوّم یعنی مسأله تعریف وضع- را نیز در مباحث وضع مورد بررسی قرار داده و ردّ کردیم. آنچه باقی می‌ماند علت چهارم یعنی ارتکاز عرفی- است که لازم است در اینجا مورد بررسی قرار گیرد به همین جهت می‌گوییم: اولاً: اینکه ایشان فرمود: «معانی حرفی برای تضييق معانی اسمی به حسب مقام دلالت و افهام وضع شده است»، باید مورد بررسی قرار گیرد. در جملات خبریه وقتی متکلم می‌گوید: «زید فی المدرسه»، در مقام اخبار و حکایت، همان واقعیتی که در خارج وجود دارد را حکایت کرده و چیزی از خودش اضافه نکرده است و این خبر نقش یک آینه را دارد و مثل این است که دیوارها و موانع موجود کنار رفته و شما زید را در مدرسه ببینید. در اینجا متکلم چه تضيیقی ایجاد کرده است؟ تضييق و تقیید به این معناست که انسان چیزی را از خودش اضافه کند در حالی که متکلم در جملات خبریه واقعیت را به وسیله الفاظ حکایت کرده است و اگر تضيیقی وجود دارد مربوط به خود واقع است. واقعیت- یعنی بودن زید در مدرسه- از ابتدای امر و قبل از اخبار متکلم، تضيیق داشته است و متکلم چیزی از جانب خود به آن اضافه نکرده است. بنابراین، در جملات خبریه هیچ تضيیق و تقییدی وجود ندارد. اما در جملات انشائیّه قبول داریم که وقتی مولا می‌گوید: «صلّ فی المسجد»، ماهیت صلاة را به سبب کلمه «فی» مقیّد به «کونها فی المسجد» می‌کند برای اینکه می‌بیند این حصّه خاص از صلاة دارای مصلحت است. بدون تردید، شما خصوصیت حصّه را امری واقعی و حقیقی می‌دانید نه امری تخیلی و وهمی، حال این سؤال مطرح است که چه چیز سبب می‌شود که ماهیت مطلقه صلاة را منطبق بر این حصّه خاص- که خصوصیتش یک واقعیت است- بکند؟

به عبارت روشن‌تر: وقتی صلاة را با مسجد ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم نه مسجد حصّه‌ای از صلاة است و نه صلاة حصّه‌ای از مسجد است و هر یک از مسجد و صلاة دارای معنای وسیعی می‌باشند و بر یکدیگر صادق نیستند. و آن حصّه خاص که شما

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۳

برایش واقعیت قائلید همان «وقوع الصلاة فی المسجد» است. و مولا همان گونه که در مقام امر به صلاة، ماهیت صلاة را مأمور به قرار می‌دهد ولی در مقام امتثال، همین ماهیت باید لباس وجود بیوشد، از نظر خصوصیت حصّه هم همین طور است که مأمور به «الصلاة فی المسجد» است و این مأمور به وقتی تحقق پیدا می‌کند که «الصلاة فی المسجد» ایجاد شود. پس اگر ما مسأله تضييق را در جملات انشائیة ملاحظه کنیم می‌بینیم هریک از خصوصیت‌های ایجادشده- مثل خصوصیت نوع، صنف، شخص- دارای واقعیت است و حروف، عهده‌دار بیان این واقعیات می‌باشند ولی متکلم در مقام انشاء حکم آزاد است، ما نمی‌گوییم: «موضوع را مقید نکند»، ولی معنای تقیّد این نیست که فقط ربطی به مقام اثبات و دلالت داشته باشد، وقتی مولا می‌گوید: «صلّ فی المسجد»، این جمله مانند یک جمله خبریه حکایت می‌کند که «الصلاة فی المسجد تکون مطلوبه لی». و همان گونه که جمله خبریه، حاکی از یک واقعیت بود این جمله نیز حاکی از یک واقعیت- یعنی رابطه و اضافه واقعی- می‌باشد. شما که می‌گویید: احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلق است و شما که برای تمام خصوصیات متعلق، نقش قائل هستید چگونه معتقدید حرف «فی» در جمله «صلّ فی المسجد» فقط برای تضييق در مقام دلالت است؟ بلکه جمله «صلّ فی المسجد» حاکی از این است که آنچه غرض مولا را تأمین می‌کند حصّه خاصی از صلاة است که خصوصیت واقعیت دارد و مولا- وقتی می‌خواهد این حصّه خاص را در کلام خود بیاورد کلمه «فی» را به عنوان حاکی از آن قرار می‌دهد و اگر «صَلَّ» و «المسجد» را بدون «فی» و جدای از یکدیگر مطرح می‌کرد ما نمی‌توانستیم پی ببریم که این خصوصیت در رابطه با امر مولا و مصلحت و مفسده نقش دارد. ثانیاً: شما که می‌فرمائید: «حروف برای ایجاد تضييق وضع شده‌اند»، چه نوع تضييقي را اراده کرده‌اید؟ واضح است که تضييقات ایجادشده به واسطه حروف، با یکدیگر اختلاف دارند، تضييق ابتدائی غیر از تضييق انتهائی است، تضييق ظرفی غیر از تضييق استعلائتی است. اگر همه حروف برای تضييق وضع شده‌اند، چرا نمی‌توان

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۴

حرفی را به جای حرف دیگر استعمال کرد؟ بنابراین نمی‌توان پذیرفت که همه حروف برای یک معنا- یعنی تضييق- وضع شده‌اند. بلکه تضييق در هر حرفی مخصوص به همان حرف است. ثالثاً: تضييق عمل متکلم است و اگر حروف برای تضييق وضع شده باشند، یعنی برای فعل متکلم وضع شده‌اند و این برگشت می‌کند به کلام مرحوم نائینی که فرمود: «معانی حروف، معانی ایجادیه است». با این تفاوت که آیت‌الله خوئی «دام ظلّه» کلمه «ایجاد» را برداشته و به جای آن «تضييق» گذاشته است در حالی که هم باب افعال و هم باب تفعیل در رابطه با فاعل است. اکرام یعنی اکرام صادر از فاعل، تضييق یعنی عمل صادر از فاعل و متکلم. و اگر حروف برای تضييق وضع شده باشند، باید همانند «بعثت» و «انکحت» انشائی بوده و از واقعیت خبری نباشد. درحالی که خود آیت‌الله خوئی «دام ظلّه» کلام مرحوم نائینی را در رابطه با معانی ایجادیه نپذیرفت.

### نظریه هفتم (نظریه مختار ما)

#### اشاره

مثال معروفی که در رابطه با حروف مطرح می‌شود جمله «سرت من البصره إلی الکوفه» است این مثال دارای دو خصوصیت است: یکی این که جمله خبریه است و معمولاً در مثال برای معنای حرفی، جمله خبریه مطرح می‌شود. و دیگر این که حروف به کاررفته در این مثال از حروف متداول و معروف است و کثرت استعمال دارد. با بررسی این جمله، یک معنای کلی در رابطه با حروفی که

در جمله خبریه به کار برده می‌شوند معلوم می‌گردد بلکه تکلیف اکثر حروف برای ما مشخص می‌شود زیرا اکثر حروف با دو حرف «مِنْ» و «إِلَى» هم سنخ می‌باشند.

### تحقیق در مورد معانی حرفیه:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۵  
 با قطع نظر از آنچه گفته شده است، می‌خواهیم مسأله حروف را با مراجعه به وجدان مورد بحث قرار دهیم: در جمله «سرتُّ من البصره إلى الكوفه» چند مرحله را باید بررسی کنیم: ۱- بررسی واقعیت، یعنی چیزی که جمله خبریه از آن حکایت می‌کند. ۲- بررسی تصورات و صورت‌هایی که با شنیدن این جمله، در ذهن سامع نقش می‌بندد و از طریق آن صورت‌ها با واقعیت ارتباط پیدا می‌کند. ۳- بررسی خود الفاظ، که متکلم، آنها را به عنوان ابزاری مورد استفاده قرار داده تا واقعیت را در اختیار سامع قرار دهد.

### بررسی مراحل سه‌گانه:

#### مرحله اول (مرحله واقعیت):

در جمله «سرتُّ من البصره إلى الكوفه» با قطع نظر از استعمال، واقعیت‌هایی وجود دارد که جای تردید در آنها نیست. این واقعیات عبارتند از: واقعیت سیر، بصره، کوفه، سیرکننده. آنچه در اینجا مورد بحث است این است که آیا غیر از چهار واقعیت فوق واقعیت‌های دیگری به عنوان اینکه شروع حرکت از بصره و انتهای آن کوفه است، وجود دارد؟ بدون شک باید به وجود این دو واقعیت نیز اعتراف کنیم. در غیر این صورت نباید بین کسی که سیر خود را از بصره شروع کرده و به کوفه ختم نموده است و کسی که عکس این کار را انجام داده تفاوتی وجود داشته باشد. اگر کسی صبح از قم به تهران رفته و بعد از ظهر از تهران به قم برگشته است آیا واقعیت رفتن با واقعیت برگشتن یک چیز است؟ بدون شک بین این دو واقعیت مغایرت وجود دارد. البته مغایرت در اینجا به معنای تنافی نیست بلکه مراد این است که حقیقت هر کدام غیر از حقیقت دیگری است. این مسئله نیاز به اقامه دلیل و برهان ندارد و وجدان به آن حکم می‌کند. و کسی که آن را انکار کند، امری ضروری و بدیهی را انکار کرده است. ولی گاهی بعضی از امور مانع می‌شود که وجدان انسان به امر ضروری حکم کند،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۶

مثلاً: ممکن است گفته شود: «اگر ابتدائیت و انتهائیت در «سرتُّ من البصره إلى الكوفه» واقعیت دارد، این واقعیت داخل در کدام یک از اقسام جوهر و عرض است؟» زیرا واقعیات غیر از واجب‌الوجود یا در لباس جوهر است یا در لباس عرض. در جواب می‌گوییم: [۱۹۴] واقعیت مورد بحث ما هیچ‌یک از آن دو نیست. و این مسئله که «واقعیات غیر از واجب‌الوجود باید یا در لباس جوهر باشد یا در لباس عرض»، دلیلی ندارد. نه عقل بر آن دلالت می‌کند و نه نقل. ما در اینجا یک امر وجدانی را احساس می‌کنیم که واقعیت چهارمی غیر از واجب‌الوجود و جوهر و عرض وجود دارد ولی این واقعیت، در مرحله وجودش، حتی از عرض هم ضعیف‌تر است زیرا عرض در وجود خارجی‌اش نیاز به یک شیء داشت ولی این واقعیت برای وجود خارجی‌اش نیاز به طرفین دارد. باید «سیر» و «بصره» باشد تا مسأله ارتباط- که ما از آن تعبیر به ابتداء می‌کنیم- تحقق پیدا کند. این واقعیت نه تنها نیاز به طرفین دارد بلکه نیاز آن به قدری شدید است که از نیاز معلول به علت هم شدیدتر است. معلول اگرچه نیاز به علت دارد، ولی خودش وجود مستقلی در مقابل علت است.

اما واقعیت مورد بحث ما فانی در طرفین است به گونه‌ای که وقتی انسان چشم باز کند سیر را می‌بیند اما نفس آن واقعیت (ابتدائیت سیر از بصره) را در خارج نمی‌توان دید ولی در عین حال، واقعیتی است که شک و تردیدی در وجود آن نیست. نظیر این مسئله را مرحوم صدر المتألهین در مورد موجودات ممکن بیان می‌کند.

ایشان می‌فرماید: ارتباط بین «وجود ممکن» و «واجب الوجود» این گونه نیست که «ممکن» را وجودی در مقابل «واجب الوجود» فرض کنیم و بگوییم: «ممکن» ارتباط با «واجب الوجود» دارد. بلکه وجود ممکن، عین ارتباط به واجب است نه این که «شیء له الرِّبْطُ» باشد که شیء بودن آن را به طور مستقل در نظر بگیریم و بعد بگوییم هذا الشیء یرتبط بالواجب. خیر این گونه نیست بلکه در مورد ممکن باید گفت: «هذا»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۷

عین الرِّبْطُ بالواجب» و «حقیقتُهُ الرِّبْطُ بالواجب» [۱۹۵] بنابراین امکان دارد چیزی واقعیت داشته باشد ولی در واقعیت خودش عین ارتباط باشد. در نتیجه «واقعیت» منافاتی با «عین ربط بودن» ندارد. به همین جهت مرحوم محقق اصفهانی از این واقعیت به «وجود رابط» تعبیر کرد در مقابل «وجود رابطی» که مربوط به اعراض است.

### مرحله دوم (مرحله تصورات مستمع):

شما از قم به تهران می‌روید و رفیق شما در این سفر همراه شماست. او بدون اینکه شما خبر دهید واقعیات را درک می‌کند. او درک می‌کند که حرکت از قم آغاز شده و به تهران ختم گردیده است. حال اگر شما بخواهید به وسیله الفاظ، واقعیت سفر خود را به کسی که همراه شما نبوده و از سفر شما اطلاع نداشته، خبر دهید می‌گویید: «سرتُّ من قم إلی تهران». و با این جمله خبریه، واقعیت سفر خود را در اختیار او قرار می‌دهید. همان واقعیتی که اگر او خود همراه شما بود از نزدیک درک می‌کرد. روشن است که این جمله خبریه در صورتی صادق است که عین واقعیت تحقق یافته را حکایت کند تا مستمع در مقام تصور، واقعیت را همان گونه که بوده است تصور کند. وقتی شما جمله خبریه فوق را بر زبان جاری کردید، نسبت به واقعیت قم، تهران، سیر، سیرکننده تردیدی نیست که مستمع شما انتقال پیدا می‌کند.

ولی آیا آن دو واقعیت دیگر (شروع سیر از قم و ختم آن به تهران) از چه طریقی در ذهن مخاطب نقش می‌بندد؟ آیا غیر از «من» و «إلی» چیز دیگری در کلام وجود دارد که بتواند حاکی از آن دو واقعیت باشد؟ حال بینیم نحوه حکایت «من» و «إلی» از واقعیت چگونه است؟ واقعیتی که «من» می‌خواهد صورت آن را در ذهن مخاطب ترسیم کند یک واقعیت اضافی و ارتباطی بود. بنابراین با شنیدن کلمه «من» معنای کلی «الابتداء» به ذهن مخاطب نمی‌آید، زیرا اگر چنین باشد واقعیت به ذهن او نیامده است. «سرتُّ»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۸

الابتداء البصره» کلمات بدون ربط است و متکلم می‌خواهد همان واقعیتی را که در خارج تحقق یافته حکایت کرده و در ذهن مخاطب ترسیم نماید. و ما وقتی واقعیت «شروع حرکت شما از قم» را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم این واقعیت یک واقعیت ربطی و اندک‌اکی و غیر مستقل است بنابراین مخاطب هم که می‌خواهد آن واقعیت را تصور کند باید به صورت ربطی و اندک‌اکی و غیر مستقل تصور کند و نمی‌تواند آن را به صورت مستقل تصور کند. در غیر این صورت، آن واقعیت تحقق یافته را تصور نکرده بلکه چیز دیگری را تصور کرده است. در نتیجه قضیه، حاکی از واقع نبوده و صادق نیست.

### مرحله سوم (مرحله استعمال):



ادباء در جمله «سرت من البصره» می گویند «من البصره» جارّ و مجرور و متعلق به «سرت» است. معنای این حرف چیست؟ چرا در باب فاعل و مفعول مسأله متعلق را مطرح نمی کنند؟ در حالی که ارتباط و تعلق فاعل و مفعول با فعل بیش از ارتباط جارّ و مجرور با فعل است. این مسئله بدان جهت است که واقعیت جارّ و مجرور یک واقعیت ارتباطی است و حقیقت آن یک حقیقت اضافی است بنابراین در مقام انتقال و تصور مستمع هم باید به صورت ارتباطی و اضافی باشد. گویا نحویین به این معنا توجه داشته اند که چیزی که حقیقتش یک حقیقت ارتباطی و وابسته است باید در عالم لفظ هم ارتباط و وابستگی داشته باشد. به خلاف فاعل و مفعول که چون معنای آنها استقلالی است مسأله تعلق آنها به فعل مطرح نگردیده است. نتیجه اینکه در تمام مراحل سه گانه حروف، مسأله اضافه و تعلق و ارتباط وجود دارد. و چیزی که در تمام مراحل نیاز به طرفین دارد اگر به تنهایی استعمال شود معنا ندارد، ولی اسمها این گونه نیستند بلکه اگر تنها نیز استعمال شوند بر معنای مفردی دلالت می کنند ولی «من» به تنهایی حتی معنای مفرد هم ندارد البته این به معنای انکار واقعیت نیست بلکه واقعیت آن یک واقعیت خاص است. و ما در این مطلب با مرحوم نائینی موافقیم ولی نتیجه ای که ایشان گرفتند مورد قبول ما نیست. [۱۹۶]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۹

آنچه گفتیم در مورد حروف حاکیه یعنی حروفی بود که از واقعیت حکایت می کنند، مثل «من» و «الی» و ... [۱۹۷] ولی یک قسم دیگر از حروف داریم که این جهت در آنها مطرح نیست و واقعیتی را حکایت نمی کنند یعنی واقعیتی نیست که بخواهند از آن حکایت کنند، بلکه واقعیت با نفس همان حروف ایجاد می شود که به آنها حروف ایجادیه می گویند، همان گونه که در عقود و ایقاعات، معنایی که قبلاً وجود نداشته با نفس عقد یا ایقاع محقق می شود. و یا در انشائیات- مثل أمر و نهی- می بینیم به دنبال هیئت افعال و لا- تفاعل، وجوب و حرمت تحقق پیدا می کند بعد از آنکه وجود نداشته است. بعضی از حروف- مثل حروف تأکید- نیز این گونه اند. مثلاً بین جملات «زید قائم» و «زید ل قائم» و «ان زیداً ل قائم» از نظر واقعیت هیچ تفاوتی وجود ندارد. واقعیت این است که زید متّصف به قیام است و این واقعیت در هر سه مثال یکسان است و حروف مذکور، از چیزی حکایت نمی کنند بلکه نقش آنها این است که با نفس حرف، تأکید ایجاد می شود. حروف قسم نیز از این قبیلند. یعنی با نفس حرف- به اعتبار اینکه واضح، آن را برای قسم وضع کرده است- ایجاد قسم می کنیم. در جملات «جاء زید من السفر» و «و الله جاء زید من السفر» واقعیت یک چیز است و آن آمدن زید از سفر است و این واقعیت قابل تغییر نیست، خواه همراه با قسم باشد یا بدون آن. ولی به لحاظ اینکه مخاطب منکر است و حرف شما را قبول نمی کند، کلام خود را همراه با قسم ذکر می کنید. البته انگیزه های دیگری نیز برای قسم وجود دارد. حروف ندا نیز از این قبیلند یعنی این حروف نیز از واقعیتی حکایت نمی کنند بلکه وضع شده اند تا با نفس حرف، معنای ندا را ایجاد کنند. شما وقتی می گوید: «یا زید»، با لفظ «یا» از واقعیتی خبر نمی دهید بلکه با این لفظ، ندا را ایجاد کرده و زید را متّصف به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۰

«منادا بودن» می کنید. بنابراین در باب حروف دو دسته حرف داریم: حروف حاکیه و حروف ایجادیه.

### تکمیل بحث

در اینجا چند مطلب را باید بررسی کنیم: مطلب اول: ممکن است کسی بگوید: شما کیفیت وضع را در حروف حاکیه- مثل: من، فی، الی و ...- چگونه می دانید؟ آیا همانند مشهور معتقدید در این حروف، وضع عام و موضوع له خاص است؟ یا مانند مرحوم



آخوند عقیده دارید وضع عام و موضوع له عام است؟ و اگر حرف مشهور را پذیرفته‌اید، با اشکالاتی که مرحوم آخوند بر کلام مشهور وارد کرد چه خواهید کرد؟ پاسخ: در تصویر مسأله «وضع عام و موضوع له خاص» گفته‌اند: واضع در مقام وضع یک ماهیت کلی - که دارای مصادیق و افراد است - را تصور کرده و لفظ را برای مصادیق و افراد این ماهیت وضع کرده است. و ما در مباحث مربوط به تصویر اقسام وضع، استحاله «وضع عام و موضوع له خاص» را ترجیح دادیم. ولی این تصویر در مسأله مورد بحث ما (معانی حرفیه) مطرح نیست زیرا - همان گونه که مرحوم محقق اصفهانی فرمود - ما که می‌گوییم: «معانی حرفیه وجودات واقعیه دارند» نمی‌گوییم: «این‌ها مثل زید و عمرو و بکر دارای ماهیت هستند که این ماهیت گاهی در ذهن موجود می‌شود و گاهی در خارج. بلکه در معانی حرفیه، مسأله عنوان و معنون مطرح است، یعنی واضع وقتی می‌خواسته کلمه «مِنْ» را برای واقعیات «نسبت ابتدائیت» وضع کند. یک «نسبت ابتدائیت» را در نظر گرفته است. ولی این «نسبت ابتدائیت» مثل «انسان» نیست زیرا اگر بخواهید به حمل شایع، حقیقت نسبت را از «نسبت ابتدائیت» سلب کنید مانعی ندارد. یعنی شما می‌توانید بگویید:

«النسبة الابتدائية ليست بنسبة واقعية». زیرا مفهوم نسبت، فقط عنوان برای نسبت‌های خارجی است. شاهد این مطلب این است که نسبت‌های خارجی، متقوم به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۱

طرفین است و در تمام مراحل، به طرفین نیاز دارد ولی خود مفهوم نسبت ابتدائیت نیازی به طرفین ندارد و هنگام تصور نسبت، چیزی به عنوان طرفین در ذهن انسان تصور نمی‌شود. پس مفهوم نسبت ابتدائیت، حقیقتاً نسبت نیست زیرا خصوصیات نسبت - مثل تقوم به طرفین - در آن وجود ندارد. بنابراین ما ناچاریم مسئله را از عام و خاص بیرون بیاوریم و به صورت عنوان و معنون مطرح کنیم. مثل همان عنوان «المجتمعون فی هذا المجلس» که مرآت و آینه‌ای برای نشان دادن افرادی است که در این مجلس اجتماع کرده‌اند البته فقط به صورت عنوان نه به صورت اینکه بیانگر ماهیت افراد اجتماع‌کننده در مجلس باشد. واضع نیز در مقام وضع چاره‌ای جز این نداشته که یک چیزی را تصور کند و در اینجا عنوان «النسبة الابتدائية» را تصور کرده ولی لفظ «مِنْ» را برای معنونات این عنوان وضع کرده است، یعنی برای آن ابتداهای واقعی که در خارج تحقق پیدا می‌کند، نه برای خود «النسبة الابتدائية». در نتیجه، این مسئله هرچند با مسأله «وضع عام و موضوع له خاص» هم سنخ است، ولی با آن تفاوت دارد و به صورت «عنوان و معنون» است. به این بیان که بگوییم: «در اینجا عنوان، واحد است ولی معنونات، متعدد است». اشکال مرحوم آخوند: اولاً: اسم این را «افراد» نباید گذاشت، بلکه باید «معنونات خاصه» نامید. در این صورت آیا خصوصیات که در این معنونات و موضوع له نقش دارند، خصوصیات ذهنیه‌اند یا خارجیه؟ ما ناچاریم به مرحوم آخوند بگوییم: «بحث در خصوصیات واقعیه و خارجیه است و کاری به خصوصیت ذهنیه نداریم». در اینجا مرحوم آخوند به ما اشکال خواهد کرد که در «سِرُّ مِنَ الْبَصْرَةِ...» که به صورت کلی و امر مطرح است موضوع له و مستعمل فیه «مِنْ» چیست؟ و اگر بخواهیم اشکال دیگری به آن ضمیمه کنیم می‌گوییم: شما که می‌گویید حروف یا حاکیه است یا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۲

ایجادیه، این «مِنْ» در «سِرُّ مِنَ الْبَصْرَةِ...» از کدام قسم است؟ اگر بگویید: «ایجاد است»، وجدان آن را تکذیب می‌کند و نمی‌پذیرد که «مِنْ» در «سِرُّ مِنَ الْبَصْرَةِ...» چیزی را ایجاد کرده باشد و اگر بگویید: «حاکیه است»، سؤال خواهد شد چه چیزی را حکایت می‌کند؟ هنوز که سیری انجام نشده است و این با «سِرُّ مِنَ الْبَصْرَةِ...» تفاوت دارد. «مِنْ» در «سِرُّ مِنَ الْبَصْرَةِ...» حکایت از یک واقعیت خارجی می‌کرد زیرا سیر محقق شده بود. ثانیاً: در «سِرُّ مِنَ الْبَصْرَةِ...» چون «سیر از بصره» به عنوان مأمور به است، باید به عنوان امری کلی باشد زیرا جزئی خارجی تا وقتی وجود پیدا نکند، جزئی خارجی نیست و بعد از وجود هم معقول نیست که امر به آن تعلق بگیرد چون تعلق امر به جزئی خارجی، تحصیل حاصل است. پس چگونه شما می‌گویید: «موضوع له در

«مِنْ»، معنونات خاصه و واقعیات خارجی است؟ بدیهی است شما نمی‌توانید بگویید در «سِرُّ مِنَ الْبَصْرَةِ...» مجاز در استعمال مطرح است؟ در این صورت چگونه می‌توانید با معنای جزئی «مِنْ»، کلیت در مقام را درست کنید؟ [۱۹۸] پاسخ اشکال مرحوم آخوند: برای حلّ این مسئله سه راه وجود دارد: راه اول: ما گفتیم: «مِنْ» یک واقعیتی است که تابع طرفین است و اندکاک در طرفین دارد. یعنی «مِنْ» از خودش چیزی ندارد و فانی در سیر و بصره است. حال شما بررسی کنید و ببینید دو طرف «مِنْ» چیست؟ اگر دو طرف آن جزئی خارجی و واقعی باشد، لازمه تبعیت معنای «مِنْ» این است که آن هم جزئی خارجی و واقعی باشد، مثل اینکه بگوییم: «زیدٌ فی الدار»، که در اینجا «زید» و «دار» جزئی هستند. در نتیجه ظرفیت هم یک ظرفیت جزئی خارجی مضاف به زید و دار است. اما اگر قضیه را به صورت کلی مطرح کردیم دیگر لازم نیست یک فرد و مصداق در کار باشد. مثلاً اگر بگوییم: «کلّ علماء البلد فی المدرسة» با توجه به اینکه یک طرف قضیه، عام است و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۳

دارای افراد زیادی است، باید گفت: «ظرفیت در اینجا به حسب کثرت علماء بلد، متعدد است»، اگرچه کلمه «فی» یک کلمه است و این طور نیست که کلمه «فی» به حسب تعداد علماء بلد تکثر داشته باشد. و از جهت استعمال کلمه «فی» نیز فرقی بین «زیدٌ فی الدار» و «کلّ علماء البلد فی المدرسة» وجود ندارد. بنابراین در حروف حاکیه ما نمی‌گوییم: «باید خصوصیت خارجی در کار باشد»، بلکه معنای حرف را تابع طرفین می‌دانیم. اگر طرفین، کلی بود، معنای «مِنْ» هم کلی است و اگر جزئی بود، معنای «مِنْ» هم جزئی است. در مثل «سِرُّ مِنَ الْبَصْرَةِ...» نیز می‌گوییم: با توجه به اینکه متعلق امر - یعنی سیر - کلی است، «مِنْ» هم به تبعیت آن کلی می‌شود. این راه، اشکال مرحوم آخوند را حلّ می‌کند ولی آن اشکالی که ما در مورد حکایت و ایجاد اضافه کردیم به قوت خود باقی است. که این «مِنْ» حکایت از چه چیزی می‌کند؟ راه دوم: امام خمینی «دام ظلّه» می‌فرماید: لازمه وضع عام و موضوع له خاص تعدّد معانی است، هر فردی را که تصور کنیم به عنوان یک معنای لفظ و یک موضوع له مطرح است و این از قبیل مشترک لفظی است ولی فرقی که با سایر مشترکات لفظی دارد در دو جهت است: یکی این که در سایر مشترکات لفظی تعدّد وضع مطرح است و دیگر اینکه معانی در مشترکات لفظی، محصور و محدود است در حالی که در وضع عام و موضوع له خاص، تعدّد وضع وجود ندارد و واضح با یک وضع، لفظ را برای معانی متعدد وضع کرده است. و معانی به تعداد افراد عام، تعدّد دارد، زیرا معنای خاص بودن موضوع له، این است که لفظ برای خصوصیات وضع شده است و خصوصیات هم با یکدیگر تباین دارند. به همین جهت لازمه وضع عام و موضوع له خاص این است که به یک مشترک لفظی ملتمز شویم که در آن، وضع واحد بوده و موضوع له به تعداد افراد عام، تعدّد داشته باشد. با توجه به مبنای فوق چه مانعی دارد که در مثل «سِرُّ مِنَ الْبَصْرَةِ...»، به لحاظ

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۴

اینکه یک معنای کلی است، بگوییم: «مِنْ» در اینجا در معانی متعدّد استعمال شده است. البته در اینجا تعدّد معنا به تعدّد افراد عام نیست بلکه در اینجا چون در یک طرف «مِنْ»، سیر و در طرف دیگر آن، بصره قرار دارد می‌گوییم: لفظ «مِنْ» در معنای متعدد استعمال شده ولی تعدّد به مقداری است که در اینجا تصویر می‌شود، مثلاً می‌گوییم: لفظ «مِنْ» در پنجاه معنا استعمال شده است. و اگر گفته شود: «این از باب استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد است و استحاله دارد». جواب می‌دهیم: به نظر ما استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد استحاله ندارد و برفرض که استحاله را بپذیریم، در جایی می‌پذیریم که مشترک دارای معنای استقلالی باشد مثلاً با توجه به اینکه «عین» اسم است، هریک از معانی آن استقلال دارد. ولی در اینجا که در مورد معنای «مِنْ» تبعیت مطرح است مانعی ندارد که بیش از یک معنا اراده شده باشد و هیچ استحاله‌ای در کار نیست. خلاصه اینکه مانعی ندارد در مثل «سِرُّ مِنَ الْبَصْرَةِ...» ما یک کلیت در محدوده سیر و بصره قائل شویم و بگوییم لفظ «مِنْ» در محدوده آن کلی در افرادش استعمال شده است و فرقی که بین «سِرُّ مِنَ الْبَصْرَةِ» و «سِرُّتٌ مِنَ الْبَصْرَةِ...» وجود دارد این است که در «سِرُّتٌ مِنَ الْبَصْرَةِ...»، «مِنْ»

تنها در یک معنا استعمال شده و در «سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ...» در معانی متعدد استعمال شده است و کسی که قائل به جواز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد می‌شود برایش بین این دو استعمال تفاوتی وجود ندارد. [۱۹۹] این بود خلاصه جواب امام خمینی «دام ظلّه» در رابطه با اشکال مرحوم آخوند، هر چند مقرّر، مسئله را خوب بیان نکرده است. [۲۰۰] راه سوم: در اینجا نکته‌ای مطرح است که هم برای مرحوم آخوند- که اصل

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۵

اشکال را مطرح کرده است- و هم برای کسانی که در صدد جواب از اشکال برآمده‌اند مورد غفلت واقع شده است و اگر کسی به این نکته توجه کند مسئله کاملاً قابل حلّ است و نیازی به جواب‌های دیگر نیست. توضیح: ما باید ببینیم مرحوم آخوند که می‌فرماید: «سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ...» جزئی و «سِرُّ مِنَ الْبَصْرَةِ...» کلی است آیا این کلیت و جزئیت چگونه است؟ کلیتی را که در کلام ایشان فرض شده باید این گونه توجیه کرد که وقتی انسان از جایی حرکت می‌کند و به جایی دیگر می‌رود، این سیر خارجی خصوصیتی دارد: اوّلًا:

در زمان معینی واقع شده، ثانیاً: از محلّ معینی شروع شده و ثالثاً: با وسیله معینی سیر را انجام داده است و رابعاً: از راه معینی رفته است و ... حال وقتی انسان در مقام اخبار برمی‌آید، قبل از آنکه خبر بدهد، یک حرکت خارجی مشخص از جهت، زمان، مکان، وسیله، مسیر و ... در خارج تحقق پیدا کرده است، زیرا یک حرکت نمی‌تواند تعدد داشته باشد از نظر زمان و مکان و جهات دیگر. ولی هنگامی که مولا می‌گوید: «سِرُّ مِنَ الْبَصْرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ» در اینجا مسأله کلی است، زیرا مولا خصوصیات آن را مشخص نکرده است، چگونه برود؟ با چه وسیله‌ای برود؟ از کدام راه برود و ... و امثال این امر مولا به هر مصداقی حاصل است. کلیت و جزئیت در کلام مرحوم آخوند، چیزی جز آنچه گفتیم نمی‌تواند باشد. یعنی در مقام اخبار، حکایت از یک امر محقق خارجی است و همه چیزش مشخص است ولی در مقام انشاء، مسأله کلی است و زمان و مکان و خصوصیات، در آن ملاحظه نمی‌شود. حال که چنین است باید ببینیم آیا واقعیتی که کلمه «مِنْ» از آن حکایت می‌کند چیست؟ کجای «سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ» زمان و مسیر و وسیله حرکت را مشخص کرده است؟ واقعیتی که در خارج از شما صادر شده با تمام خصوصیاتش معین و مشخص است ولی جمله «سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ» فقط مبدأ سیر و مقصد آن را مشخص می‌کند و سایر خصوصیات از آن استفاده نمی‌شود. آیا می‌توان گفت:

خصوصیات مذکور در معنای «مِنْ» وجود دارد ولی «مِنْ» در جمله «سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۶

إِلَى الْكُوفَةِ» در تمام معنای خود استعمال نشده است و حکایتش در اینجا حکایت ناقص است؟ قطعاً این معنا باطل است و وجدان، چنین چیزی را مردود و غیر قابل قبول می‌داند. بنابراین، به مرحوم آخوند می‌گوییم: اول شما مسأله «سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ» را روشن کنید تا ما هم برای شما «سِرُّ مِنَ الْبَصْرَةِ» را روشن کنیم. برای برطرف کردن ابهام می‌گوییم: واقعیتی که کلمه «مِنْ» از آن حکایت می‌کند، مربوط به متعلقات «مِنْ» است، یعنی «مِنْ» واقعیت نسبت بین سیر و بصره را مشخص می‌کند چون واقعیت‌های به این سبک نامحدود است. ما وقتی از خانه به مدرسه می‌آیم یک واقعیت نسبت ابتدائیه داریم که یک طرفش منزل و یک طرفش حرکت شماس است و همچنین وقتی مطالعه کتابی را شروع می‌کنیم، در اینجا واقعیت دیگری از نسبت ابتدائیه وجود دارد که یک طرف آن کتاب و طرف دیگرش مطالعه است. به عبارت دیگر در مسأله سیر و بصره، شروع حرکت از بصره، یک واقعیت است نه بیشتر، و اگر زمان اوّل صبح باشد، یک واقعیت دیگر نیز تحقق پیدا کرده است و استفاده از وسیله حرکت، واقعیت دیگری را محقق می‌کند. و این واقعیت‌ها ربطی به واقعیت شروع سیر از بصره ندارند و در معنای «مِنْ» دخالتی ندارند. بنابراین «مِنْ» در جمله «سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ» بر واقعیت واحدی دلالت دارد و آن شروع حرکت از بصره است و جمله «سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ» تمام

معنای «مِنْ» را حکایت می‌کند. و این معنا در مورد «سِرٌّ مِنَ الْبَصْرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ» نیز جریان دارد بدون اینکه تفاوتی بین آن دو باشد. این مسئله مثل مسأله اسامی در انشاء و اخبار است، آیا اگر اسمی در مقام انشاء به کار برده شود با مقام اخبار تفاوت دارد؟ آیا معنای صلاة در جمله «صَلَّيْتُ صَلَاةَ الظَّهْرِ» با صلاة در جمله «صَلَّ صَلَاةَ الظَّهْرِ» تفاوت دارد؟ بدون شك تفاوتی بین این دو وجود ندارد و اگر تفاوتی هست، همان تفاوت بین خبر و انشاء است که در خبر، اول محقق می‌شود و در انشاء، بعداً محقق می‌شود. ولی اسم در هر دو حالت یک معنا دارد. در مورد «مِنْ» نیز باید گفت: «مِنْ» در هر دو مثال یک معنا دارد و بر حقیقت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۷

واحدی دلالت دارد که آن ارتباط بین سیر و بصره است و در غیر این صورت باید گفت:

«مِنْ، نتوانسته است بر تمام معنای خود دلالت کند». و این امری است که التزام به آن صحیح نیست. با بیان فوق جایی برای اشکال مرحوم آخوند باقی نمی‌ماند. نتیجه بحث در معانی حروف ۱- حروف به دو قسم تقسیم شدند: حروف حاکیه- که اکثریت حروف را تشکیل می‌دهند- و حروف ایجادیه. در حروف حاکیه، واقعیتی تحقق دارد خواه این واقعیت به صورت جمله خبریه و خواه به صورت امر باشد و در مقام حکایت چه به صورت فعل ماضی باشد یا فعل مضارع که از واقعیتی در زمان آینده خبر می‌دهد اگرچه هنوز آن واقعیت، تحقق پیدا نکرده است. ولی در حروف ایجادیه، واقعیتی نیست که این حروف از آن حکایت کنند بلکه واقعیت با نفس همین حروف ایجاد می‌شود، مثل تأکید، قسم و ندا. ۲- در حروف حاکیه، مسأله کلی و مصادیق مطرح نیست، یعنی این گونه نیست که ما یک ماهیت کلی داشته باشیم و لفظ را برای افراد و مصادیق آن کلی وضع کنیم.

بلکه آنچه در اینجا می‌توان گفت این است که واضع یک عنوان- مثل عنوان «النسبة الابتدائية»- را در نظر می‌گیرد و لفظ را برای معنونات این عنوان وضع می‌کند ولی خود این عنوان، جزء حقیقت این معنونات نیست. و واضع چون در مقام وضع نمی‌توانسته یکایک افراد «نسبت ابتدائية» را در موارد مختلف ملاحظه کند از روی ناچاری عنوان «النسبة الابتدائية» را ملاحظه کرده و لفظ «مِنْ» را برای معنونات این عنوان وضع کرده است. و راهی غیر از این، برای وضع نبوده است. و این مسئله، چیزی شبیه «وضع عام و موضوع له خاص» است بدون اینکه «وضع عام و موضوع له خاص» بر آن تطبیق داشته باشد. در حروف ایجادیه نیز تقریباً همین طور است، یعنی واضع وقتی می‌خواسته «یا»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۸

را برای ندا و واو را برای قسم وضع کند، معنای ندا یا قسم را در نظر گرفته ولی لفظ را برای ایجاد ندا یا ایجاد قسم وضع کرده است. وقتی مسأله ایجاد مطرح می‌شود مسأله جزئیت نیز مطرح می‌گردد، زیرا «الوجود مساوق للجزئیة»، یعنی این گونه نیست که واو برای مفهوم «ایجاد القسم» وضع شده باشد، زیرا این مفهوم، مفهومی اسمی است نه حرفی، و معنای حرفی- حتی در حروف ایجادیه- با معنای اسمی تفاوت دارد. و این طور نیست که حروف ایجادیه، همانند «بعث و اشتریت» در یک معنای ایجاد و انشائی اسمی شرکت داشته باشند. به عبارت روشن تر: اگر حرف به صورت مجزّد و تنها استعمال شود نمی‌تواند معنایی که برای آن گفتیم داشته باشد. خواه آن حرف از حروف ایجادیه باشد یا از حروف حاکیه. واو قسم اگر به تنهایی استعمال شود معنا ندارد در حالی که «بعث» انشائیه اگر به تنهایی استعمال شود معنا دارد. و در حقیقت، خود معنای قسم، تأکید و ندا دارای نوعی تعلق می‌باشند، ولی این حروف از چیزی حکایت نمی‌کنند و چیز دیگری وجود ندارد که قسم و تأکید و ندا بر آن منطبق شوند و از آن حکایت کنند بلکه به نفس لفظ این حروف، قسم و تأکید و ندا ایجاد می‌شود. بنابراین مسأله تعلق در تمام حروف وجود دارد ولی در یک دسته به عنوان حکایت و در دسته دیگر به عنوان ایجاد است. به همین جهت در مثل واو قسم نمی‌توان گفت: «واو برای مفهوم ایجاد قسم وضع شده است، زیرا ایجاد قسم یک مفهوم اسمی است که قابل تصوّر می‌باشد»، بلکه واو برای مصادیق ایجاد قسم وضع شده است. گویا واضع ابتدا ایجاد القسم را تصوّر کرده و سپس واو را برای مصادیق آن قرار داده است و خود ایجاد القسم، قسم نیست

بلکه عنوانی است برای «ایجاد القسم» های واقعی که در خارج تحقق پیدا می کنند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۰

## مسأله هفتم خبر و انشاء

### اشاره

مرحوم آخوند به دنبال بحث حروف، فرق بین جمله انشائیه با جمله خبریه را بیان کرده است. البته نه به صورت کلی بلکه مسئله را در مورد جمله‌هایی مثل:

«بعثت داری» - که هم در مقام اخبار به کار می‌روند و هم در مقام انشاء - فرض کرده است. قبل از بحث و بررسی مسأله خبر و انشاء لازم است مسأله قضایا را مورد بحث قرار دهیم: اقسام قضیه حملیه: قضیه حملیه بر دو قسم است: قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی و قضیه حملیه به حمل شایع صناعی. ۱- قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی: قضایایی هستند که بین موضوع و محمول آنها اتحاد ماهوی تحقق داشته باشد. و از نظر جنس و فصل یکی باشند و این خود بر دو قسم است:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۱

الف: قضیه حملیه‌ای که علاوه بر وجود اتحاد ماهوی بین موضوع و محمول، اتحاد مفهومی نیز بین آن دو وجود داشته باشد، یعنی آنچه از موضوع فهمیده می‌شود عین همان چیزی باشد که از محمول فهمیده می‌شود، مثل: «الإنسان إنسان» و «الإنسان بشر»، اگر بگوییم مفهوم انسان با مفهوم بشر یک چیز است. ب: قضیه حملیه‌ای که اتحاد بین موضوع و محمول آن فقط اتحاد ماهوی باشد ولی از نظر مفهوم، اتحادی بین آن دو وجود نداشته باشد، مثل: «الإنسان حیوان ناطق» که از نظر ماهیت، یک چیز هستند ولی از نظر مفهوم، بین آنها مغایرت وجود دارد، اگرچه مغایرت بین آنها به اجمال و تفصیل باشد. «انسان» مفهوم اجمالی است برای ماهیت یک چنین موجودی و «حیوان ناطق» مفهوم تفصیلی برای ماهیت همان موجود است. ولی این گونه نیست که ما وقتی کلمه «انسان» را می‌شنویم «حیوان ناطق» به ذهن ما بیاید. کسی که منطق نخوانده این معنا به ذهنش نمی‌آید و حتی کسی که منطق خوانده است، در غیر مباحث علمی با شنیدن کلمه «انسان» معنای «حیوان ناطق» به ذهنش نمی‌آید. بنابراین بین «انسان» و «حیوان ناطق» مغایرت مفهومی وجود دارد. و همین‌طور وقتی ما مسأله جنس و فصل را مطرح می‌کنیم و با کلمه «حیوان ناطق» سروکار داریم، این گونه نیست که هر جا کلمه «حیوان ناطق» به گوش ما خورد بلافاصله مفهوم «انسان» به ذهن ما بیاید. ۲- قضیه حملیه به حمل شایع صناعی: ملاک در چنین قضیه‌ای، اتحاد در مقام وجود است، مثلاً در قضیه «زید إنسان» ملاحظه می‌کنیم که بین «زید» و «انسان»، مغایرت مفهومی وجود دارد زیرا مفهوم «زید» با مفهوم «انسان» تفاوت دارد. از نظر ماهیت نیز بین آنها مغایرت وجود دارد زیرا ماهیت انسان عبارت از «حیوان ناطق» است ولی ماهیت «زید» عبارت از «حیوان ناطق» است که دارای خصوصیات فردیه است به همین جهت بین ماهیت زید و ماهیت عمرو تباین وجود دارد و این تباین به قدری است که زید و عمرو نه اتحاد مفهومی دارند و نه اتحاد ماهوی و نه اتحاد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۲

وجودی، و به همین جهت نمی‌توان بین آن دو قضیه حملیه تشکیل داد. در حالی که زید و عمرو، در ماهیت «حیوان ناطق» با یکدیگر مشترکند. بنابراین ماهیت زید با ماهیت انسان تفاوت دارد و تنها رابطه‌ای که بین زید و انسان مطرح است، ارتباط در مقام وجود است یعنی ماهیت «حیوان ناطق» در ضمن زید، وجود پیدا کرده است. قضیه حملیه به حمل شایع صناعی نیز بر دو قسم است: الف:

قضیه حملیه‌ای که موضوع آن مصداق واقعی برای محمول باشد، مثل: «زیدٌ إنسان». یعنی برای مصداقیت «زید» برای «انسان» واسطه‌ای در بین نیست بلکه خودش مصداق واقعی «انسان» است. ب: قضیه حملیه‌ای که موضوع آن مصداق واقعی برای محمول نیست و برای مصداقیت آن به واسطه نیاز داریم، مثل: «الجسم أبيض». در این قضیه، «جسم» مصداق واقعی «أبيض» نیست بلکه مصداقیت «جسم» نسبت به «أبيض» با واسطه «بیاض» است. ابتدا قضیه «البياض أبيض» مطرح است، که «أبيض» مصداق حقیقی «بیاض» است، مانند «زیدٌ إنسان». و «جسم» با توجه به اینکه معروض بیاض واقع شده، به عنوان یک مصداق تبعی «بیاض» محسوب می‌شود نه مصداق واقعی و حقیقی آن. به همین جهت فلاسفه در این گونه موارد کلمه مصداق را به کار نمی‌برند بلکه از عناوینی چون «مصدوق له» و امثال آن استفاده می‌کنند.

### کلام مشهور در ارتباط با اجزاء قضیه حملیه

#### اشاره

مشهور معتقدند: قضیه حملیه - با قطع نظر از نوع آن - دارای سه جزء است: موضوع، محمول و نسبت ولی آیا این ترکیب در رابطه با کدام مرحله از مراحل قضیه حملیه است؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است مقدمه‌ای ذکر کنیم: هر قضیه‌ای دارای سه مرحله است: ۱- مرحله لفظ که از آن به «قضیه ملفوظه» تعبیر می‌شود. ۲- مرحله معنا - یعنی معنای «قضیه ملفوظه» که از راه لفظ در ذهن شنونده وارد اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۳

می‌شود - که از آن به «قضیه معقوله» تعبیر می‌شود. [۲۰۱] ۳- مرحله واقعیت و حقیقتی که می‌خواهیم به وسیله قضیه لفظیه و قضیه معقوله در اختیار مخاطب بگذاریم. از این مرحله به «قضیه واقعیه» یا «قضیه محکیه» تعبیر می‌شود. حال از مشهور سؤال می‌کنیم: ترکیبی که در مورد قضیه حملیه مطرح کردید در رابطه با کدام یک از مراحل سه گانه فوق است؟ مشهور جواب می‌دهند ترکیب مذکور در رابطه با تمام مراحل سه گانه است. در مرحله واقع، یک «زید» داریم و یک «قائم» و یک نسبت. در قضیه ملفوظه نیز علاوه بر «زید» و «قائم» یک هیئت جمله اسمیه داریم که جمله «زیدٌ قائمٌ» را از «زید» و «قائم» تنها، جدا می‌کند. و در قضیه معقوله نیز آنچه مخاطب از «زیدٌ قائمٌ» تعقل می‌کند غیر از چیزی است که از «زید» و «قائم» تعقل می‌کند.

#### بررسی کلام مشهور

#### اشاره

برای بررسی کلام مشهور، ابتدا دو مقدمه ذکر می‌کنیم: مقدمه اول: در بحث معانی حرفیه گفتیم: «نسبت دارای واقعیت می‌باشد و امر تخیلی نیست. در قضیه «زیدٌ فی الدار» علاوه بر واقعیت زید و واقعیت دار، واقعیت سومی نیز وجود دارد، آن واقعیت «نسبت ظرفیت» است که زید به عنوان «مظروف» در یک طرف آن و دار به عنوان «ظرف» در طرف دیگر آن قرار دارد. و به تعبیر دیگر: نسبت، واقعیتی است که متقوم به طرفین است و این امر در تمام معانی حرفیه که از این قبیل است ملاحظه می‌شود. طرفین نسبت نیز باید متغایر باشند و نسبت نمی‌تواند در یک واقعیت تحقق پیدا کند. «ابتداء» هم «بصره» دارد و هم «سیر» و امکان ندارد در ضمن یکی از آن دو تحقق پیدا کند.



اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۴

مقدمه دوم: در باب قضایا، اگرچه مراحل سه گانه «واقعیت، لفظ، تعقل» را ذکر کردیم ولی در عین حال، آنچه اساس در باب قضایاست همان مرحله اول (مرحله واقعیت) است. زیرا هدف از آوردن این لفظ این است که می‌خواهیم به وسیله لفظ، واقعیت - یعنی همان قضیه محکیه - را در اختیار مخاطب قرار دهیم. حال با توجه به دو مقدمه فوق، قضایا را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا ببینیم در کدام یک از آنها نسبت وجود دارد؟ گفتیم: قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی بر دو قسم است: قسم اول قضیه حملیه‌ای است که موضوع و محمول آن، هم در مرحله وجود و هم در مرحله ماهیت و هم در مرحله مفهوم با یکدیگر اتحاد دارند و هیچ مغایرتی - حتی به اجمال و تفصیل - بین موضوع و محمول نیست، مثل: «الإنسان إنسان». بدون شک این قضیه از صادق‌ترین قضایاست و کسی نمی‌تواند آن را انکار کند. ولی در واقعیت این قضیه نمی‌توانیم ملترم به وجود نسبت شویم. نسبت بین چه چیزی وجود داشته باشد؟ این طور نیست که انسانی کنار انسان دیگر وجود داشته و ما بین آن دو، ارتباط برقرار کرده باشیم. قسم دوم: قضیه حملیه‌ای است که موضوع و محمول آن، از نظر مفهوم، مغایرت دارند ولی از نظر ماهیت و وجود، مغایرتی بین آنها نیست، مثل: «الإنسان حیوان ناطق». قضیه «الإنسان حیوان ناطق» قضیه‌ای است که هیچ تردیدی در قضیه بودنش نیست و بلکه سرتاسر منطق را تشکیل می‌دهد. ولی آیا در واقعیت این قضیه چه چیزی مشاهده می‌شود؟ آیا یک «الإنسان» و یک «حیوان ناطق» و یک واقعیت سوم به عنوان «نسبت» مطرح است یا اینکه واقعیت «انسان» همان واقعیت «حیوان ناطق» است؟ پاسخ سؤال، روشن است زیرا واقعیت «انسان» چیزی جز «حیوان ناطق» نیست و مغایرتی که بین آن دو وجود دارد از جهت مفهوم است ولی ماهیت وجود آنها یکی است و ما هر چه فکر می‌کنیم نسبتی در این قضیه نمی‌یابیم زیرا دو چیز مطرح نیست که بخواهد بین آنها نسبت برقرار شود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۵

قضیه حملیه به حمل شایع نیز بر دو قسم است: قسم اول: قضیه حملیه‌ای است که موضوع در آن قضیه، مصداق واقعی محمول است، مثل: «زید إنسان». آیا این قضیه می‌خواهد بگوید: «زید، کلی است»؟ این که معنا ندارد. آیا می‌خواهد بگوید: «ماهیت زید همان ماهیت انسان است»؟ این نیز صحیح نیست، زیرا ماهیت زید با ماهیت انسان تفاوت دارد. پس معنای قضیه «زید إنسان» چیست؟ قضیه «زید إنسان» می‌خواهد بگوید: «زید مصداق طبیعت انسان است». و معنای اتحاد وجودی و اختلاف در ماهیت و مفهوم همین است. زیرا در حمل شایع صناعی، موضوع و محمول فقط در مقام وجود اتحاد دارند و در مقام مفهوم و ماهیت با هم مغایرت دارند حال ببینیم آیا در خارج یک «زید» و یک «مصداق الإنسان» و یک شیء سوم به نام «نسبت» وجود دارد؟ خیر، این گونه نیست بلکه «واقعیت زید» همان «واقعیت مصداق الإنسان» است و در اینجا دو شیء مغایر نداریم که نسبت بیاید بین آن دو، ارتباط برقرار کند، بلکه در اینجا فقط یک واقعیت وجود دارد و آن «واقعیت زید» است. قسم دوم: قضیه حملیه‌ای است که موضوع در آن قضیه، مصداق واقعی محمول نیست بلکه فردیت موضوع برای محمول، تبعی است و آنچه در حقیقت مصداق محمول است چیز دیگری است که عارض بر موضوع شده و واسطه در کار است، مثل:

«الجسم أبيض». ما اگر دیدیم جسمی در خارج، معروض بیاض قرار گرفته سه واقعیت داریم: جسم، بیاض و اتصاف جسم به بیاض. واقعیت اتصاف جسم به بیاض را دو گونه می‌توان حکایت کرد: الجسم له البیاض، الجسم أبيض. بین این دو نحوه حکایت، تفاوت وجود دارد شما وقتی می‌گویید: «الجسم أبيض»، وجود نسبت و ارتباط واقعی بین جسم و بیاض، مصحح این قضیه نمی‌شود، زیرا در این قضیه کلمه «أبيض» محمول واقع شده است نه «له البیاض» و «أبيض» یعنی «سفید» آیا بین «سفید» و «جسم» مغایرت وجود دارد یا آنچه در خارج سفید است همان جسم است؟ به حسب واقعیت این گونه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۶

نیست که ما یک «جسم» و یک «أبيض» و یک «نسبت» بین این دو داشته باشیم بلکه آنچه به حسب واقعیت موجود است، «بیاض



نسبت به جسم» است. امّا بین «جسم» و «أبيض» مغایرتی وجود ندارد و جسم همان أبيض و أبيض همان جسم است. بنابراین اگر واقعیت فوق را به صورت «الجسم أبيض» بیان کردیم در این قضیه، نسبت وجود ندارد. ممکن است کسی بگوید: قضیه «الجسم أبيض» را به قضیه «الجسم ذات ثبت له البياض» معنا می‌کنیم. می‌گوییم: در این صورت نیز بین «الجسم» و «ذات ثبت له البياض» اتحاد وجود دارد و هیچ‌گونه مغایرتی بین آن دو مطرح نیست. ولی اگر واقعیت را به صورت «الجسم له البياض» مطرح کنیم که عنوان «بياض» در محمول نقش داشته باشد، به حسب ظاهر در آن نسبت وجود دارد. آنچه گفته شد در مورد قضایایی چون «زید قائم» و «زید له القيام» و «زید فی الدار» نیز مطرح است.

### بررسی قضایایی که در آنها به حسب ظاهر، نسبت وجود دارد:

در قضایایی چون «زید له القيام» و «الجسم له البياض» و «زید فی الدار» و به‌طور کلی قضایایی که در تشکیل آنها به حرف نیاز داریم و اگر حرف نیازیم حمل صحیح نمی‌شود مگر مجازاً، به حسب ظاهر، نسبت وجود دارد ولی آیا به حسب واقع هم در این‌ها نسبت وجود دارد؟ نحوین این‌گونه قضایا را «قضایای مؤوّله» می‌نامند و می‌گویند: این قضایا اگرچه ظاهرشان چنین است ولی باطن آنها چیز دیگری است، زیرا محمول در این قضایا، در حقیقت همان متعلّق جارّ و مجرور است که در کلام ذکر نشده و محذوف است.

بنابراین، در قضایای «زید فی الدار» و «الجسم له البياض» تقدیر چنین است: «زید کائن فی الدار» و «الجسم ثابت له البياض».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۷

در این صورت مسئله روشن است، زیرا اگرچه بین «زید» و «دار» نسبت وجود دارد ولی بین «زید» و «کائن فی الدار» هیچ‌گونه مغایرتی وجود ندارد و «کائن فی الدار» همان «زید» و «زید» همان «کائن فی الدار» است. و زمانی که بین این دو، اتحاد وجود داشت، دیگر نسبت نمی‌تواند مطرح باشد. نسبت نیاز به دو طرف متغایر دارد و در اتحاد، دو چیز مطرح نیست، همان‌گونه که در «زید قائم» گفتیم بین زید و قائم نسبت وجود ندارد چون این دو یک چیزند. ولی اگر گفته شود در قضیه «الجسم له البياض» متعلّقی وجود ندارد و جارّ و مجرور بدون اینکه متعلّق به چیزی باشد خبر واقع شده است می‌گوییم: اولاً: مشهور که قضیه حملیه را مرکب از سه جزء می‌دانند می‌گویند: «در قضیه «الجسم له البياض»، نسبت در رابطه با خود قضیه مطرح است، ولی ما می‌گوییم: «در قضیه «الجسم له البياض» آنچه بر نسبت دلالت دارد، لام است، شاهد این مطلب این است که نسبت موجود در قضیه «الجسم له البياض» در مرکب ناقصی که «له» در آن باشد نیز وجود دارد، مثلاً اگر قضیه «الجسم له البياض» را به صورت مرکب ناقص در آورده و موضوع برای قضیه دیگری قرار دهید و مثلاً بگویید: «الجسم الذی له البياض...» همان نسبت موجود در «الجسم له البياض» در اینجا نیز وجود دارد. و از نظر رساندن معنای نسبت، فرقی بین این دو نیست بلی در اولی مسأله تصوّر و در دومی مسأله تصدیق مطرح است ولی این مسئله ربطی به اصل افاده نسبت ندارد.

در حالی که اگر نسبت، مربوط به قضیه حملیه بود نباید در مرکب ناقص، همان نسبت وجود داشته باشد. بنابراین مسأله نسبت در «الجسم له البياض» ارتباطی به قضیه ندارد. ثانیاً: آیا خبر در قضیه «الجسم له البياض» چیست؟ اگر از «کائن» - که نحوین می‌گویند - صرف نظر کنیم، بدون تردید باید بگوییم: خبر، «له البياض» است نه «بياض» تنها، زیرا نمی‌توان گفت: «له، همانند جمله‌ای معترضه بین موضوع و محمول قرار گرفته و دخالتی در موضوع و محمول ندارد». حال از مشهور سؤال

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۸

می‌کنیم: شما که معتقدید در قضیه حملیه باید نسبت وجود داشته باشد آیا در قضیه «الجسم له البياض» بین موضوع (الجسم) و

محمول (له البیاض) نسبتی وجود دارد؟

بدون شک، پاسخ مشهور منفی است و نسبتی که آنها مطرح می‌کنند بین «الجسم» و «البیاض» مطرح است نه بین «الجسم» و «له البیاض» که به عنوان محمول در قضیه مطرح است. در جمله «زید فی الدار» نیز نسبت بین «زید» و «الدار» مطرح است در حالی که محمول «فی الدار» است نه «الدار». بنابراین وقتی ما این گونه قضایا را نیز بررسی کنیم، می‌بینیم اگر در آنها بر طبق مبنای نحویین، «کائن» و «ثابت» و امثال این‌ها را در نظر بگیریم، نسبتی در آنها وجود ندارد و اگر بر غیر مبنای نحویین عمل کنیم، نسبت موجود در قضیه نمی‌تواند به خود قضیه حملیه مربوط باشد بلکه مربوط به چیزی است که خارج از دایره عنوان قضیه حملیه است. نتیجه اینکه در هیچ‌یک از اقسام قضایای حملیه ما نتوانستیم وجود نسبتی را ثابت کنیم که به خود قضیه مربوط بوده و بین موضوع و محمول مطرح باشد. علاوه بر این، آنچه گفته می‌شود در مورد قضایای موجهه است در حالی که کلام مشهور در رابطه با وجود نسبت در قضایای حملیه، اطلاق داشته و قضایای سالبه را نیز در بر می‌گیرد. با این فرق که در قضایای موجهه، یک امر ایجابی نسبت داده می‌شود ولی در قضایای سلبیه، امری سلبی.

### بررسی کلام مشهور در مورد قضایای سالبه: [۲۰۲]

اصول فقه شیعه؛ ج ۱؛ ص ۳۵۸

ایای سالبه بر دو نوع است: قضیه سالبه مانند: «زید لیس بقائم» و قضیه سالبه مانند: «لیس زید فی الدار». در قضیه سالبه «لیس زید فی الدار» در خارج دو چیز وجود دارد، یکی «زید» و دیگری «دار»، و از باب مسامحه می‌توان یک نسبت سلبی فرض کرد. ولی در قضیه سالبه «زید لیس بقائم» هیچ ارتباطی بین «زید» و «قائم» وجود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۹

ندارد و اصلاً «قیام» وجود خارجی ندارد پس چگونه «سلب قیام» را به «زید» نسبت می‌دهید؟ آنچه در خارج وجود دارد فقط زید است و قیامی برای او محقق نیست تا بتوان نسبتی بین «زید» و «قیام» در نظر گرفت. به عبارت دیگر: سلب، امری عدمی است و امر عدمی نمی‌تواند به عنوان یکی از طرفین نسبت قرار گیرد و بر فرض که بتوان این معنا را - بر خلاف واقع - پذیرفت، در قضیه «زید لیس بقائم» نه تنها مسأله «نسبت سلب» مطرح است بلکه برای نسبت یک طرف وجود دارد و آن «زید» است در حالی که ما برای تحقق نسبت دو چیز نیاز داریم. مگر اینکه کلام مشهور را - بر خلاف ظاهر کلامشان - توجیه کرده و بگوییم: اگرچه ظاهر کلام مشهور این است که در قضایای موجهه، «نسبت ایجاب» و در قضایای سالبه، «نسبت سلب» مطرح است ولی مراد مشهور از «نسبت سلب» در قضایای سالبه، «سلب نسبت» است، یعنی در قضیه «الجسم له البیاض» بین جسم و بیاض، اثبات نسبت می‌کند ولی در قضایای سالبه می‌خواهد بگوید: «نسبت تحقق ندارد». و عدم تحقق نسبت یا به جهت این است که یکی از طرفین وجود ندارد و یا به جهت این است که بین طرفین، ارتباطی وجود ندارد.

و مشهور نمی‌خواهند بگویند: «در قضایای سالبه، نسبت سلب تحقق دارد». با این توجیه می‌توان از اشکال در مورد قضایای سالبه رهایی یافت ولی همان گونه که ملاحظه کردید در قضایای موجهه نیز نسبت تحقق ندارد و در این جهت، فرقی بین قضایای سالبه و قضایای موجهه نیست.

### اشکال بر کلام علمای بیان و منطق:

علمای بیان و منطق بر اساس مبنای مشهور، قائل به وجود نسبت در قضایا شده‌اند که این را نیز باید توجیه کرد. مثلاً در منطق می‌گویند: «العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق وإلا فتصوّر» [۲۰۳]. در حالی که ما گفتیم: در مثل «زید إنسان» نسبتی اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۰

وجود ندارد، زیرا نسبت، دو طرف متغایر می‌خواهد و بین «زید» و «انسان» مغایرتی نیست. در معانی بیان نیز می‌گویند: «القضية إن كانت لنسبتها واقع تطابقه فهي صادقة» [۲۰۴]. معنایش این است که باید در واقع هم نسبت وجود داشته باشد، در حالی که هیچ نسبتی وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد، ارتباطی به قضیه ندارد. بلکه مربوط به استعمال حرف است خواه در مرکب تام باشد یا در مرکب ناقص.

### ملاک حمل در قضایای حملیه چیست؟

در مباحث قبلی گفتیم: «اساس در باب قضایا همان واقعیت و قضیه محکیه است، و آنچه در رابطه با قضیه محکیه مطرح باشد در قضیه لفظیه و قضیه معقوله هم مطرح است». بنابراین آنچه بعضی تصور کرده‌اند که «وجود نسبت در قضیه لفظیه را می‌پذیریم ولی در قضیه محکیه نسبتی وجود ندارد»، مورد قبول نیست، زیرا قضیه لفظیه نشانگر واقع است بدون اینکه اختلافی بین واقع و قضیه لفظیه در کار باشد و اصولاً وجود اختلاف بین این دو، منجر به کذب قضیه خواهد شد. الفاظ، فقط جنبه حکایت و مرآتیت دارند خواه به صورت لفظ تصویری باشند، یا به صورت جمله تصدیقی. این‌ها واقعیت خود را باید نشان دهند. لفظ انسان باید حکایت از تمام واقعیت انسان داشته باشد. زید هم از تمام معنای زید و جمله «زید إنسان» هم همان واقعیت محکیه را باید نشان بدهد و نمی‌توان بین مرحله واقع و مرحله لفظ تفکیک قائل شد و در یکی، وجود نسبت را پذیرفته و در دیگری انکار کرده و احیاناً کلام مشهور را نیز این گونه توجیه کرد که مشهور نظرشان به قضیه لفظیه بوده و در رابطه با واقع سخنی نگفته‌اند. قضیه لفظیه، دنبال قضیه واقعیه و مطابق با آن است. لفظ، از واقع حکایت می‌کند و واقعیت - به همان نحوی که در واقع است - توسط لفظ در ذهن سامع نقش می‌بندد و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۱

قضیه معقوله تشکیل می‌شود. به همین جهت، هیچ‌گونه اختلافی بین این قضایا - در مقام حکایت - وجود ندارد و ما قبل از شروع بحث گفتیم: «اساس در این قضایا در مراحل سه گانه، همان واقعیت مسئله است. آنچه به عنوان واقعیت است، آنها هم دنبال واقعیتند». پس اگر در واقعیت، نسبت را ملاحظه نکردیم، معنا ندارد در قضیه لفظیه یا معقوله نسبت را ملاحظه کنیم. وقتی مسأله نسبت کنار رفت، این سؤال مطرح است که ملاک حمل در قضایای حملیه چیست؟ ملاک حمل در قضایای حملیه همان چیزی است که مرحوم آخوند در باب مشتق مطرح کرده است. ظاهر کلام مرحوم آخوند در بحث «استعمال لفظ و اراده نوع» این است که ایشان کلام مشهور در رابطه با ترکب قضایا از سه جزء را پذیرفته است [۲۰۵] ولی در باب مشتق از این حرف عدول کرده و صراحتاً ملاک حمل را عبارت از اتحاد و هوهویت می‌داند. «هو» اول اشاره به موضوع و «هو» دوم اشاره به محمول است یعنی موضوع، این محمول است و بین موضوع و محمول اتحاد تحقق دارد. ولی آیا این هوهویت و اتحاد چگونه است؟ در پاسخ این سؤال باید گفت: هوهویت دارای مراتبی است: بالاترین مرتبه آن این است که هم در وجود خارجی و هم در مفهوم و هم در ماهیت، اتحاد وجود داشته باشد، مثل «الإنسان إنسان». مرتبه بعدی این است که در وجود خارجی و ماهیت، اتحاد وجود داشته باشد ولی در عالم مفهوم، اتحادی وجود نداشته باشد، مثل: «الإنسان حیوان ناطق». مرتبه سوم - و نازل ترین مرتبه - این است که فقط در وجود خارجی، اتحاد وجود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۲

داشته باشد و در عالم مفهوم و ماهیت، اتحادی وجود نداشته باشد، مانند قضیه «زیدٌ إنسانٌ» به حمل شایع صناعی. بنابراین وقتی قضیه «زیدٌ إنسانٌ» را تشکیل می‌دهیم، اگر اتحاد و هوهویت خارجی وجود داشته باشد این قضیه حمله صادقی است. ولی اگر همین قضیه بخوهد به ملاک اتحاد در ماهیت تشکیل شود قضیه کاذبی خواهد بود، زیرا بین زید و انسان، اتحاد ماهوی وجود ندارد. در مثال «الجسم أبيض» - که نوع دوم از قضیه حمله به حمل شایع است - نیز مسئله روشن است و بین «الجسم» و «أبيض» اتحاد و هوهویت خارجی مطرح است.

نسبت بین «الجسم» و «أبيض» عموم و خصوص مطلق است و در جسم خارجی، دو عنوان «الجسم» و «أبيض» جمع شده‌اند. و اگر در جائی نسبت عموم و خصوص من وجه هم باشد، در ماده اجتماعشان اتحاد وجودی مطرح است، مثل اتحادی که بین صلاة و غضب - در مسأله اجتماع امر و نهی - مطرح می‌شود. اشکال در مثل «زیدٌ فی الدار» است. ما اگرچه در بحث‌های گذشته، نسبت را بنا بر هر دو فرض - نظر نحوین و نظر غیر آنان - انکار کردیم ولی در اینجا باید بررسی کنیم که چرا نحوین این سنخ قضایا را به عنوان «قضایای مؤوله» مطرح کرده‌اند؟ نظر نحوین این بوده است که ما نمی‌توانیم «فی الدار» را با قطع نظر از تعلق به «کائن» و امثال آن، به عنوان محمول برای «زید» قرار دهیم، زیرا «فی» مفید ظرفیت است و ظرفیت یک واقعیت سوم و غیر از «زید» و «دار» است. ظرفیت، نه می‌تواند با «زید» اتحاد داشته باشد و نه با «دار». به همین جهت نحوین ناچار شدند بگویند:

«فی الدار» نمی‌تواند حمل بر زید شود، بله «ما فی الدار» یا «من فی الدار» می‌تواند حمل شود. همان گونه که در مثل «الجسم بیاض» اگر جنبه مسامحه را کنار بگذاریم نمی‌توانیم «بیاض» را بر «الجسم» حمل کنیم زیرا «الجسم» وجود جوهری و «بیاض» وجود عرضی است و بین جوهر و عرض می‌توان نسبت برقرار کرد ولی حمل نمی‌توان تشکیل داد، مگر اینکه «بیاض» را به معنای «أبيض» بگیریم یا اینکه از باب تسامح -

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۳

مانند زیدٌ عدلٌ - حمل را تشکیل دهیم. «فی الدار» نیز - به همین ملاکی که در «بیاض» مطرح شد - نمی‌تواند محمول برای «زید» واقع شود و برای چنین امری باید آن را متعلق به «کائن» و امثال آن فرض کنیم. در این صورت، بین «زید» و «کائن فی الدار» اتحاد وجودی مطرح است یعنی «زید» همان «کائن فی الدار» است. بنابراین معنای «مؤوله» بودن در این قضایا این است که این قضایا به حسب صورت نمی‌توانند قضیه حمله باشند بلکه باید در آنها حذف یا تأویلی باشد که با توجه به آن حذف یا تأویل، بتوان قضیه حمله را تشکیل داد. نتیجه اینکه اگر ملاک صحت حمل را «هوهویت» قرار دهیم این ملاک در تمام قضایا وجود دارد اگرچه مراتب آن فرق می‌کند. و در این صورت بین مراحل سه گانه قضیه - یعنی مرحله لفظ، مرحله معنا و مرحله واقعیت - هیچ اختلافی وجود ندارد. این مسئله در قضایای سالبه نیز جریان دارد، یعنی ملاک حمل در قضایای سالبه نفی اتحاد و هوهویت است. ممکن است کسی بگوید: در قضایای حمله موجه چون مسئله اثبات هوهویت مطرح است، هم با هوهویت در وجود می‌سازد و هم با هوهویت در وجود و ماهیت و هم با هوهویت در وجود و ماهیت و مفهوم. ولی در قضایای سالبه وقتی گفته می‌شود:

«هوهویت وجود ندارد»، معنایش این است که هیچ هوهویتی وجود ندارد. آیا واقعاً در قضایای سالبه باید هیچ هوهویتی وجود نداشته باشد؟ و این به عنوان یک فرق بین قضایای موجه و سالبه است؟ در جواب می‌گوییم: مسئله این گونه نیست بلکه در هر قضیه سالبه، آن هوهویتی سلب می‌شود که بر فرض تشکیل قضیه موجه - با همان ارکان - مورد اثبات قرار می‌گرفت، مثلاً در قضیه «زیدٌ قائمٌ» می‌گفتیم: هوهویت خارجی و اتحاد وجودی، وجود دارد. در قضیه «زیدٌ لیس بقائم» نیز همان هوهویت خارجی و اتحاد وجودی سلب می‌شود و کاری به هوهویت مفهومی و ماهوی ندارد. و در قضیه «الإنسان حیوان ناطق» ملاک حمل، اتحاد ماهوی است و به مفهوم و وجود کاری نداریم، اگرچه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۴

لازمه اتحاد در ماهیت، اتحاد در وجود هم هست ولی در این حمل کاری به اتحاد در وجود نداریم. حال اگر بگوییم: «الإنسان لیس بحیوان ناهق» معنای این قضیه سلبیه، سلب اتحاد وجودی نیست بلکه آنچه در این قضیه، سلب می‌شود از سنخ همان چیزی است که در قضیه «الإنسان حیوان ناطق» اثبات می‌شد. یعنی در هر دو، اتحاد ماهوی مطرح است، در اولی اتحاد ماهوی ثابت می‌شود و در دومی نفی می‌شود. بنابراین، ملاک در قضایا فرق دارد. و حتی در مثل «الإنسان إنسان» که اتحاد در مفهوم مطرح است، می‌توان بر اساس اتحاد مفهومی، قضیه‌ای سالبه تشکیل داد و چنین گفت: «الإنسان لیس بحیوان ناطق» یعنی «انسان» و «حیوان ناطق» اتحاد مفهومی ندارند و اگر «الإنسان حیوان ناطق» را روی ملاک اتحاد مفهومی تشکیل دادید، غلط است، زیرا اتحاد «انسان» و «حیوان ناطق» اتحاد ماهوی است نه مفهومی.

پس ملاک در قضایای سالبه، سلب اتحاد و هوویت است. ولی آن اتحاد و هوویتی سلب می‌شود که اگر این قضیه سالبه را به موجب تبدیل می‌کردیم آن قضیه موجب و احد آن هوویت بود. قضیه «زید لیس بقائم» در مقابل «زید قائم» است و همان گونه که در قضیه «زید قائم» اتحاد وجودی مطرح است در قضیه «زید لیس بقائم» هم نفی اتحاد وجودی مطرح است.

### مباحث خبر و انشاء

پس از بیان مقدمه فوق در رابطه با قضایای حملیه، به بحث در مورد خبر و انشاء می‌پردازیم. مرحوم آخوند پس از آنکه مبنای خودشان را در رابطه با حروف ذکر کرده و فرمود: «حروف در تمام مراحل سه گانه «وضع، موضوع له و مستعمل فیه» متحد می‌باشند و اختلاف بین اسم و حرف، فقط از ناحیه مقام استعمال است»، در دنباله بحث می‌فرماید: «بعید نیست اختلاف بین خبر و انشاء نیز مانند اختلاف بین حروف و اسماء باشد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۵

یعنی خبر و انشاء هم در مراحل سه گانه «وضع، موضوع له، مستعمل فیه» متحد بوده و فقط از ناحیه مقام استعمال با یکدیگر تفاوت داشته باشند». [۲۰۶] اگرچه در بیان این مطلب، عبارتی ذکر کرده است که از ظاهر آن برمی‌آید «مستعمل فیه» در خبر و انشاء تفاوت دارند ولی ظاهر عبارت، مقصود ایشان نیست بلکه مراد همان چیزی است که بیان کردیم.

### مراد از خبر و انشاء چیست؟

جملاتی را که متکلم در مقام افاده مقصودش به کار می‌برد بر سه قسم است: ۱- جملاتی که فقط در مقام اخبار به کار می‌روند و استعمال آنها در مقام انشاء باطل است، مثل جمله «زید قائم». ۲- جملاتی که فقط در مقام انشاء به کار می‌روند، مثل صیغه افعال. متکلم به هر غرضی که این صیغه را استعمال کند، این صیغه برای انشاء است. خواه وجوب را اراده کند یا استحباب یا جواز و غیر آن را، در همه این موارد صیغه افعال برای انشاء استعمال شده است، حال گاهی برای انشاء وجوب و گاهی برای انشاء استحباب و گاهی در مقام توهم حظر استفاده می‌شود که در این صورت انشاء جواز و مشروعیت فعل است. البته بحث ما در مورد معانی حقیقی صیغه افعال است و الا معانی دیگری نیز برای صیغه افعال وجود دارد که معانی مجازی می‌باشند. ۳- جملاتی که گاهی در مقام اخبار و گاهی در مقام انشاء استعمال می‌شوند، مثل جمله «بعث داری». فعل مضارع نیز گاهی به صورت خبریه و در مقام انشاء به کار می‌رود مثل اینکه شخصی از امام علیه السلام در مورد نماز کسی سؤال می‌کند و حضرت در جواب می‌فرماید: «بعید صلاته».

این جمله، اخبار است ولی از آن وجوب استفاده می‌شود و گاهی هم «بِعِدْ صَلَاتَهُ» در مقام اخبار از آینده است یعنی در آینده نمازش

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۶

را اعاده می‌کند. موضوع بحث مرحوم آخوند در اینجا «قسم سوّم» است یعنی آیا جمله «بِعْتُ دَارِي» در مقام اخبار با همین جمله در مقام انشاء تفاوت دارد؟ آیا این جمله دارای دو معنای متضاد است؟ مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: این گونه جملات دارای یک معنا هستند، «بِعْتُ» یعنی فروختم، و این معنا هم در مورد انشاء وجود دارد و هم در مورد اخبار، یعنی موضوع له و مستعمل فیه در خبر و انشاء یک چیز است و آن همان معنای «فروختم» می‌باشد. ولی فرق در این جهت است که اگر «فروختم» در مقام انشاء بیع به کار رود، «فروختم انشائی» و اگر در مقام اخبار به کار رود، «فروختم اخباری» است. و خلاصه اینکه مقام وضع و موضوع له و مستعمل فیه در خبر و انشاء یک چیز است و فقط در مقام استعمال، بین خبر و انشاء تفاوت وجود دارد. البته در کلام مرحوم آخوند مسامحه‌ای وجود دارد، زیرا ایشان به دنبال استعمال، کلمه «فی» را ذکر کرده و چنین فرموده است: «فیکون الخبر موضوعاً لیستعمل فی حکایه ثبوت معناه فی موطنه». ظاهر این عبارت این است که «مستعمل فیه» در خبر و انشاء تفاوت دارند، در حالی که مراد مرحوم آخوند این است: «لیستعمل فی معناه فی مقام قصد حکایه المعنی». زیرا اگر بخواهیم ظاهر کلام ایشان را مورد توجه قرار دهیم تشبیه خبر و انشاء به باب اسماء و حروف، از بین می‌رود. در حالی که ایشان می‌خواهد با کلمه «لا یبعد» همان جهتی را که در اسماء و حروف مطرح است در مورد خبر و انشاء نیز پیاده کند، یعنی می‌خواهد بفرماید: وضع و موضوع له و مستعمل فیه در خبر و انشاء تفاوتی ندارند ولی مقام استعمال فرق دارد. «بِعْتُ خَبْرِي» در جایی استعمال می‌شود که بخواهد از گذشته خبر دهد و «بِعْتُ انشائی» در جایی استعمال می‌شود که قصد انشاء بیع داشته باشد ولی در هر دو صورت، «بِعْتُ» در معنای «فروختم» به کار می‌رود و از نظر معنا فرقی ندارند. اشکال بر مرحوم آخوند:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۷

اولاً: مطلب فوق با مبنای مرحوم آخوند در بحث حروف سازگار نیست. ایشان کلام مشهور در مورد اسماء و حروف - که می‌گفتند در اسماء وضع عام و موضوع له عام و در حروف وضع عام و موضوع له خاص است - را رد کرده و فرمود: «لحاظ خصوصیت - چه خصوصیت ذهنیه باشد و چه خصوصیت خارجیه - در موضوع له و مستعمل فیه محال است، زیرا لحاظ هر کدام دارای تالی فاسد است». و بعد از اثبات استحاله، مبنای خود را مطرح کرد که حروف و اسماء در تمام مراحل یکسانند ولی ظرف استعمال آنها با یکدیگر تفاوت دارد. ما می‌گوییم: اگر در بحث حروف این گونه با قاطعیت مسأله لحاظ را محال دانستید، چرا وقتی به باب خبر و انشاء می‌رسید به کلمه «لا- یبعد» تعبیر می‌کنید؟ آنچه از «لا- یبعد» استفاده می‌شود این است که احتمال دارد مسأله خبر و انشاء به گونه دیگری باشد و بین «بِعْتُ اخباری» و «بِعْتُ انشائی» در معنا فرق باشد. آیا چه خصوصیتی در مورد خبر و انشاء وجود دارد که این گونه تعبیری آورده‌اید ولی در مورد اسماء و حروف با قاطعیت، حرف مشهور را رد کرده و نتیجه گرفتید بین حروف و اسماء مغایرتی نیست؟ ثانیاً: واقعیت مسئله این است که تفاوت بین اسماء و حروف، تفاوت واقعی و حقیقی است. و آن واقعیتی که اسماء از آن حکایت می‌کنند، غیر از واقعیتی است که حروف از آن حکایت می‌کنند و به تعبیری که ما گفتیم: کلمه «ابتداء» اسم است و از مفهوم و عنوان ابتداء حکایت می‌کند. ولی «مِنْ» از معنوها و نسبت‌های خارجیه که بین دو طرف حاصل می‌شود حکایت می‌کند. واقعیاتی که «مِنْ» از آنها حکایت می‌کرد واقعیت قسم چهارم است که در مباحث گذشته پیرامون آن سخن گفتیم. بنابراین بین «مِنْ» و «ابتداء» تفاوت کامل وجود دارد و نمی‌توان موضوع له و مستعمل فیه آن دو را یک چیز دانست. مسأله خبر و انشاء را نیز روی همین مبنا حل کرده می‌گوییم: اگرچه در بحث ابتداء دو لفظ داریم، لفظ «ابتداء» به عنوان اسم و لفظ «مِنْ» به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۸



عنوان حرف و در باب «بعث» یک لفظ، ولی چه مانعی دارد که همین جمله دارای دو معنای متضاد و دو حقیقت باشد؟ «بعث خبری» به معنای حکایت از واقعیتی است که در زمان گذشته در خارج اتفاق افتاده است. ولی «بعث انشائی» فاقد معنای حکایت است و می‌خواهد به نفس همین لفظ، ایجاد بیع کند. بنابراین تفاوت بین «بعث خبری» و «بعث انشائی» از جهت مقام استعمال نیست بلکه مغایرت بین آن دو، مربوط به موضوع له و مستعمل فیه است. این معنا مورد قبول عرف نیز می‌باشد. و مؤید این معنا این است که کلمه «فروختم» در فارسی دارای دو معناست: یکی «فروختم در زمان گذشته» و دیگری «با این جمله انشاء بیع کردم» و اگر ما «بعث» خبری و انشائی را به معنای «فروختم» ترجمه می‌کنیم این به معنای اشتراک در معنا نیست بلکه «فروختم» دارای دو جهت است و عین همین بحث که در «بعث» است، در کلمه «فروختم» نیز مطرح است که آیا «فروختم خبری» با «فروختم انشائی» در چه جهت تفاوت دارند؟ به نظر ما در «فروختم» فارسی نیز همان دو معنای متضاد که در «بعث» است، وجود دارد. نتیجه این که، هر چند ما خودمان در توضیح کلام مرحوم آخوند این حرف را مطرح کردیم ولی این شبیه به یک مغالطه بود و الا خود «فروختم» هم دو معنا دارد.

بنابراین، به نظر ما اختلاف بین خبر و انشاء مربوط به معنا و مستعمل فیه است و ما نمی‌توانیم ملتزم شویم که معنا و مستعمل فیه آن دو یک چیز است ولی جای استعمال آنها فرق می‌کند. اشکال: با توجه به اینکه در مقام اخبار و انشاء، خود جمله مطرح است نه لفظ مفرد، پس در «بعث» یک ماده وجود دارد و یک هیئت. ماده آن «بیع» و هیئت آن «هیئت متکلم وحده» است. حال جای این سؤال است که وقتی ما می‌گوییم: «بین «بعث خبری» و «بعث انشائی» تفاوت وجود دارد»، آیا واضح علاوه بر وضع هریک از ماده و هیئت به‌طور جداگانه، وضع دیگری برای جمله نیز دارد؟ و به عبارت دیگر: با توجه به اینکه مسأله خبر و انشاء در رابطه با جمله مطرح است آیا واضح، جدای از وضع ماده و هیئت، وضع سوّمی - در رابطه با خبر و انشاء - برای جمله نیز دارد؟ اگر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۹

پاسخ این سؤال منفی است پس چگونه می‌توان خبر و انشاء را از جمله «بعث» استفاده کرد؟ بلی، اگر می‌توانستیم بگوییم: «واضح این هیئت را یک‌بار برای خبر و یک‌بار برای انشاء وضع کرده است»، مشکل حلّ می‌شد ولی ما می‌دانیم که وضع در مورد «بعث» تفاوتی با وضع در مورد «ضربت» ندارد و همان گونه که در مورد «ضربت» نمی‌توان ملتزم به دو وضع - یکی برای خبر و یکی برای انشاء - شد در مورد «بعث» نیز نمی‌توان به چنین چیزی ملتزم شد. بلکه آنچه در مورد «ضربت» و «بعث» مطرح است وضع «ماده ضرب و بیع» و وضع «هیئت متکلم وحده» برای معانی خود می‌باشد. و روشن است که نمی‌توان این خصوصیت - استعمال در خبر و انشاء - را از مختصات ماده «بیع» و یا از مختصات «هیئت متکلم وحده» دانست. پس شما که می‌گویید: «موضوع له و مستعمل فیه در خبر غیر از موضوع له و مستعمل فیه در انشاء است»، این تفاوت از کجای صیغه «بعث» استفاده می‌شود؟ بررسی اشکال: اشکال فوق سبب می‌شود که ما از آنچه در مورد خبر و انشاء گفتیم - یعنی تفاوت معنای «بعث خبری» با معنای «بعث انشائی» - و در دوره قبل نیز آن را تقویت کردیم، صرف نظر کرده و مسیر کلام را در مورد خبر و انشاء تغییر داده و بگوییم: «ضرب» یک واقعیت است و ما وقتی می‌گوییم «ضربت»، از وقوع ضرب در زمان گذشته خبر می‌دهیم. ولی وقتی در مقام اخبار می‌گوییم: «بعث»، این جمله در عین حال که در مقام اخبار استعمال شده ولی از انشاء بیع در زمان گذشته خبر می‌دهد، زیرا بیع بدون انشاء نمی‌شود. و به عبارت دیگر: مخبر به در «بعث اخباری» عبارت از انشائی است که در زمان گذشته تحقق پیدا کرده است. و در حقیقت، ارتباط با انشاء در رابطه با «بعث خبری» نیز محفوظ است. حال که چنین است می‌گوییم: خصوصیت انشائیت در رابطه با «ماده بیع» - با قطع نظر از هیئت - است. «بیع» را در لغت به «مبادله مال بمال» معنا کرده‌اند. این مبادله به معنای مبادله مکانی و جابه‌جا شدن ثمن و مضمن نیست بلکه مراد مبادله انشائی یعنی مبادله در تملیک و ملکیت است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۰



فقهائ نیز همین معنا را مورد بحث قرار می دهند و این گونه نیست که بیع در لغت معنای اخباری داشته باشد و در کلمات فقهاء معنای انشائی پیدا کند. و اگر اختلافی بین لغت و تعریف فقهاء وجود دارد مربوط به خصوصیات است و اختلاف در خصوصیات معنایش این نیست که «بیع» در اصطلاح فقهاء غیر از «بیع» در لغت است. بیع در لغت به معنای «مبادله مال بمال» آمده است و در اصطلاح «انشاء تملیک عین بمال». این اختلاف به معنای این نیست که «بیع» در اصطلاح دارای معنای انشاء است ولی در لغت معنای اخباری دارد. بلکه بیع - همان گونه که گفتیم - هم در لغت و هم در اصطلاح فقهاء دارای معنای انشاء است. بنابراین اگرچه ما از جمله «باع زید داره» به جمله خبریه تعبیر می کنیم، ولی این جمله خبریه حکایت از انشاء گذشته دارد و به معنای «صار انشاء البیع متحققاً فیما مضی است. حال می گوئیم: واضح، «هیئت فعلت» را وضع کرده تا گاهی دلالت بر گذشته و گاهی دلالت بر حال کند، همان گونه که در هیئت «یفعِلُ» می گوئید: گاهی دلالت بر حال و گاهی دلالت بر استقبال می کند بدون اینکه حالیت و استقبالیّت، دو معنای متضاد در مضارع به وجود آورد. مضارع حالی با مضارع استقبالی از نظر ماهیت فرقی ندارند و تنها تفاوتی که بین آن دو وجود دارد تفاوت از نظر زمان است. در «بعثت» نیز می گوئیم: با توجه به اینکه در ماده بیع، یک معنای انشائی غیر قابل انفکاک از لفظ بیع وجود دارد بنابراین، «بعثت خبری» و «بعثت انشائی» از جهت معنا فرقی ندارند و تنها تفاوتی که بین آن دو وجود دارد، تفاوت از نظر زمان است. «بعثت خبری» دلالت بر انشاء بیع در زمان گذشته و «بعثت انشائی» دلالت بر انشاء بیع در زمان حال می کند. در نتیجه فرقی که بین «بعثت خبری» با «بعثت انشائی» وجود دارد، اولاً: فرق ماهوی نیست بلکه عنوان انشاء در هر دو محفوظ است و فرق فقط از جهت زمان است. ثانیاً: هیئت متکلم وحده در ماضی برای این وضع شده است که گاهی دلالت بر زمان گذشته و گاهی دلالت بر زمان حال کند. این معنا در «هیئت باع و بیع» وجود ندارد و مخصوص هیئت متکلم وحده و متکلم مع الغیر [۲۰۷] در ماضی است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۱

این بهترین راه برای فرار از آن اشکال است. اشکال: ممکن است کسی بگوید: آنچه گفته شد، در مورد بیع و نکاح و امثال اینها مورد قبول است ولی در مورد جمله خبریه ای که در مقام انشاء استعمال شده قابل قبول نیست، مثلاً در جمله «یُعید الصلاة» یا «یغتسل» - اگر در مقام انشاء استعمال شوند - معنای انشائیت نه در ماده «اعاده» و «اغتسال» وجود دارد و نه در جمله خبریه، پس این قسم از انشائیات را چگونه حل می کنید؟ جواب: استعمال «بعثت» در مقام انشاء و اخبار استعمال حقیقی است ولی استعمال جمله خبریه «یُعید» و «یغتسل» در مقام انشاء، استعمالی مجازی است، و در استعمال مجازی، تعدد وضع و وضع خاص لازم نیست، بلکه فقط نیاز به مجوز و مصحح دارد.

## ماهیت خبر و انشاء

### اشاره

ماهیت خبر روشن است. به وسیله جمله خبریه می خواهیم از واقعیتی خبر دهیم که در زمان گذشته تحقق یافته یا در حال حاضر مشغول تحقق یافتن است و یا در آینده تحقق می یابد. خود معنای خبر نیز چنین است، یعنی مستمع در جریان واقعیت نیست و شما می خواهید با جمله خبریه او را از واقعیت مطلع کنید. ولی ماهیت انشاء قدری ابهام دارد و برای روشن شدن معنای انشاء لازم است در دو مرحله بحث کنیم:

### مرحله اول آیا لفظ در حقیقت انشاء نقش دارد؟

## اشاره

وقتی با لفظ «بعث» انشاء بیع می‌کنیم آیا این لفظ هم، در حقیقت انشاء نقش دارد یا اینکه انشاء در مرحله‌ای قبل از لفظ تحقق پیدا می‌کند و لفظ برای ابراز انشاء

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۲

استعمال می‌شود و در ماهیت انشاء دخالتی ندارد؟ البته نمی‌خواهیم بگوییم: «همه جا انشاء با لفظ است»، بلکه بحث در جایی است که بخواهیم با لفظ، انشاء کنیم. اگر در این مرحله به این نتیجه رسیدیم که لفظ در تحقق انشاء مؤثر است، نوبت به مرحله دوم می‌رسد که با این لفظ در عالم انشاء چه فعل و انفعالی تحقق پیدا می‌کند؟

## نظریه آیت‌الله خویی «دام ظلّه»

انشاء عبارت از اعتباری نفسانی است ولی با توجه به اینکه «ما فی الضمیر» انسان معلوم نیست، لفظ «بعث» می‌آید و از آن پرده برمی‌دارد و می‌گوید در نفس بایع، ملکیت مشتری نسبت به بیع اعتبار شده است. لفظ «اشتریت» در کلام مشتری نیز همین نقش را دارد، یعنی آن اعتبار نفسانی که مشتری در مورد ملکیت بایع نسبت به ثمن در نظر گرفته است به وسیله «اشتریت» ابراز می‌شود. پس حقیقت انشاء همان اعتبار نفسانی است که در قلب طرفین انشاء محقق می‌شود. در مورد صلاه هم، وجوب صلاه با «أقیموا» انشاء نمی‌شود بلکه در نفس مولا- انشاء وجوب صلاه می‌شود، و «أقیموا» آن انشاء قلبی را ابراز می‌کند. اشکال: گاهی از اوقات ممکن است بایع در مورد ملکیت مشتری نسبت به مثن و مشتری در مورد ملکیت بایع نسبت به ثمن، اعتباری نفسانی داشته باشند، ولی شارع و عقلاء ملکیت را اعتبار نکنند، مثلاً اگر کسی مال غصبی را با علم به غصب به دیگری بفروشد و مشتری نیز عالم به غصب باشد، در اینجا اعتبار نفسانی بایع و مشتری مورد امضای عقلاء و شارع نیست. آیت‌الله خویی «دام ظلّه» در پاسخ اشکال فوق می‌فرماید: بحث ما در مورد انشاء است و می‌خواهیم بگوییم: «این بایع غاصب هم انشاء بیع می‌کند یعنی در نفس خود، ملکیت مشتری نسبت به مبیع و ملکیت خودش نسبت به ثمن را اعتبار می‌کند و با لفظ «بعث» از این اعتبار نفسانی خود پرده برمی‌دارد. و امضاء نکردن شارع و عقلاء به معنای عدم تحقق انشاء از ناحیه بایع و مشتری نیست».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۳

آیت‌الله خویی «دام ظلّه» سپس برای اثبات مدّعی خود- که انشاء امری نفسانی است و لفظ در تحقق آن نقشی ندارد- می‌فرماید: ما از کسانی که در باب انشاء روی لفظ تکیه دارند و می‌گویند: «ایجاد معنا به وسیله لفظ است»، سؤال می‌کنیم: آیا ایجاد معنا توسط لفظ، مربوط به عالم تکوین است یا مربوط به عالم اعتبار؟ روشن است که نمی‌توان ایجاد معنا توسط لفظ را مربوط به عالم تکوین دانست، زیرا لفظ «بعث» نه در مشتری تغییر تکوینی ایجاد می‌کند و نه در مبیع. و گفتن «اشتریت» نه در بایع تغییر تکوینی ایجاد می‌کند و نه در ثمن. و نیز نمی‌توان ایجاد معنا توسط لفظ را مربوط به عالم اعتبار دانست، لفظ چه دخالتی می‌تواند در عالم اعتبار داشته باشد؟ همان اعتبار نفسانی بایع و مشتری کافی است که ملکیت در عالم اعتبار تحقق پیدا کند. بلی، تنها نقشی که لفظ دارد این است که می‌آید و اعتبار نفسانی را- که امری پنهان است- آشکار و ظاهر می‌کند. [۲۰۸] بررسی کلام آیت‌الله خویی «دام ظلّه»:

اولاً: آنچه ایشان فرمود، خلاف وجدان است. ما وقتی به عرف و عقلاء و متشرعه مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم معاملات آنان به مجرد اعتبار نفسانی تحقق پیدا نمی‌کند.

مثلاً در باب نکاح - که معاطات در آن متصور نیست و حتماً باید لفظ در کار باشد - آیا می‌توان ملتزم شد که مجرد موافقت قلبی در تحقق زوجیت کافی است و صیغه هیچ‌گونه نقشی در این زمینه ندارد بلکه فقط برای پرده برداشتن از انشاء نفسانی به کار رفته است؟ اگر ما به وجدان خود مراجعه کنیم می‌بینیم صیغه‌های انشائی جنبه‌های انشائی دارند نه جنبه حکایت از چیزی که حادث شده است. در مورد بیع هم مسئله این‌گونه است. ثانیاً: ما معتقدیم ایجاد معنا توسط لفظ، مربوط به عالم اعتبار است، و با وجود اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۴

این، لفظ را در تحقق معنا و ایجاد آن لازم می‌دانیم. توضیح: آنچه ایشان فرمود که «برای ایجاد معنا در عالم اعتبار، همان اعتبار نفسانی کافی است» این حرف جواب کسی می‌تواند باشد که تحقق معنا را به وسیله اعتبار نفسانی محال بدانند. و ما چنین چیزی را محال نمی‌دانیم، ولی آیا هر چیزی که ممکن بود واقعیت هم دارد؟ ما دنبال این هستیم که ببینیم آیا واقعیت چیست؟ آیا می‌توان گفت: در انشاءات لفظیه، لفظ دخالتی ندارد؟ ما وقتی واقعیت مسئله را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم عقلاء و شارع برای لفظ «بعث» - بما آنه لفظ - در تحقق انشاء، نقش قائلند، یعنی لفظ در انشاء لفظی دخالت دارد نه اینکه انشاء مربوط به اعتبار قلبی باشد و تنها نقشی که لفظ دارد ابراز مافی‌الضمیر باشد. وقتی پدر به فرزند خود امر می‌کند، لفظ برای تحقق امر، موضوعیت دارد و این‌گونه نیست که امر در نفس پدر ایجاد شده و لفظ، فقط برای ابراز آن باشد.

بنابراین، اگرچه کلام ایشان که اعتبار نفسانی را کافی می‌داند، محال نیست ولی مسئله را ثابت نمی‌کند. از راه عدم استحاله، نمی‌توان در همه جا واقعیت را ثابت کرد. خیلی چیزها ممکن است ولی واقعیت ندارد. ثالثاً: لازمه بیان ایشان این است که «بعث انشائی» هم به عنوان جمله خبریه مطرح باشد، زیرا روی مبنای خود اینان که فرق بین انشاء و خبر را بیان کرده‌اند، اگر کسی قبلاً خانه‌اش را فروخته و الآن بگوید: «بعث داری»، این جمله خبریه است. در «بعث انشائی» هم این خبر وجود دارد، زیرا ایشان می‌گویند: «بعث انشائی» حکایت از «اعتبار نفسانی» و «ما فی‌الضمیر» می‌کند و «ما فی‌الضمیر» اگر یک لحظه قبل هم تحقق پیدا کرده باشد، «بعث انشائی» همانند «بعث خبری» از امری که در زمان قبل اتفاق افتاده حکایت می‌کند. و در باب حکایت فرقی بین حکایت از بیعی که یک ماه قبل اتفاق افتاده با بیعی که یک لحظه قبل انجام شده، وجود ندارد. در حالی که اگر ما بگوییم «بعث» هیچ نقشی در تحقق انشاء ندارد و انشاء، در مرحله قبل از گفتن «بعث» در نفس محقق شده است، لازم می‌آید که «بعث» در تمام موارد، جمله خبریه باشد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۵

که مخبر به آن - در کم و زیاد بودن زمان گذشته - فرق دارد. پیداست که ایشان نمی‌توانند ملتزم به چنین امری شوند.

## مرحله دوم ماهیت انشاء چیست؟

### اشاره

وقتی نتیجه مرحله اول این شد که لفظ، در حقیقت انشاء دخالت دارد نوبت به مرحله دوم می‌رسد که ماهیت انشاء چیست؟ در مورد ماهیت انشاء نظراتی وجود دارد که لازم است پیرامون آنها بحث کنیم:

## ۱- نظریه مشهور

مشهور می‌گویند: انشاء عبارت از استعمال لفظ در معنا به انگیزه تحقق معنا در ظرف مناسب خود می‌باشد. برای روشن شدن کلام مشهور باید قبل از بررسی انشاء البیع، ملکیت را با قطع نظر از علل و اسباب آن بررسی کنیم و بینیم ملکیت در چه ظرفی تحقق پیدا می‌کند. زیرا ملکیت، اسباب مختلفی دارد: گاهی ملکیت به واسطه عامل اختیاری و یک طرفه است مثلاً اگر کسی مباحثات را حیازت کند مالک آنها می‌شود. و گاهی ملکیت به واسطه عامل غیر اختیاری است، مثلاً وقتی کسی از دنیا برود، تمام یا بعض ترک او- به اختلاف موارد- به صورت غیر اختیاری به ملکیت ورثه درمی‌آید. و گاهی هم ملکیت به انشاء تحقق پیدا می‌کند، انشاء بیع، صلح، اجاره و ... ملکیت- با قطع نظر از علل و اسباب آن- امری است که عقلاء و شارع آن را اعتبار می‌کنند، البته گاهی هم شارع، اعتبار عقلایی را قبول نمی‌کند. بنابراین، ظرف ملکیت عبارت از عالم اعتبار است به گونه‌ای که اگر اعتبار عقلایی یا اعتبار شارع نباشد، اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۶

مسأله‌ای به عنوان ملکیت تحقق پیدا نمی‌کند. ملکیت، مثل سواد و بیاض نیست که واقعیت خارجی داشته باشد و حتی مثل معانی حرفیه- که عبارت از نسب و اضافات واقعیه بود- نمی‌باشد. معانی حرفی، معانی واقعی است اگرچه وجود آن در مقابل جوهر و عرض وجود ضعیفی است ولی در مورد ملکیت وقتی می‌گوییم: «ملکیت حاصل شده است»، باید دنبال آن تفسیر کنیم و بگوییم: حصول ملکیت، مربوط به عالم اعتبار است. و شائبه‌ای از حقیقت و واقعیت در آن وجود ندارد. حال بنا بر نظر مشهور اگر حیازت سبب ملکیت باشد، حیازت، امری واقعی و ملکیت، امری اعتباری است. و اگر موت مورث سبب ملکیت باشد، موت، امری واقعی است و ملکیت وارث، امری اعتباری است. و در جایی که ملکیت با انشاء بیع حاصل شود، حقیقت انشاء جز این نیست که ما لفظ «بعثت» را در معنای خودش (فروختن) استعمال کنیم ولی انگیزه ما از این استعمال این است که سبب دیگری- غیر از حیازت و موت و ...- برای اعتبار شارع و عقلاء محقق کنیم. به عبارت دیگر: بایع می‌خواهد با انشاء بیع، سببی برای تحقق ملکیت در ظرف مناسب خودش- یعنی عالم اعتبار- ایجاد کند. در مورد نکاح نیز وقتی زوجه می‌گوید: «أُنكحْتُكَ نفسی» می‌خواهد با استعمال این جمله در معنای خودش سببی برای تحقق زوجیت در ظرف مناسب خودش- یعنی عالم اعتبار- ایجاد کند نه اینکه مقصودش حکایت از گذشته باشد. اشکال بر کلام مشهور: اولاً: اگر در موردی طرفین معامله می‌دانند ایجاب و قبول اثری ندارد، مثلاً بایع و مشتری با علم به غصبیت میباید اقدام به معامله کرده‌اند و یا زن شوهردار و مرد با علم به اینکه زن شوهردار است اقدام به نکاح کرده‌اند، بدون شک در این موارد انشاء صورت گرفته است ولی شارع و عقلاء بر آن ترتیب اثر نداده‌اند و اگر بخواهیم بگوییم:

«انشائی صورت نگرفته»، این خلاف وجدان است. زیرا ما می‌بینیم همان گونه که بایع مالک با گفتن «بعثت» انشاء بیع می‌کند بایع غاصب نیز با گفتن «بعثت» انشاء بیع

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۷

می‌کند و از نظر انشاء بیع فرقی بین این دو وجود ندارد. تنها فرقی که بین این دو وجود دارد این است که بیع غاصب باطل و بیع مالک صحیح است. بطلان بیع غاصب، به این معنا نیست که او انشاء بیع نکرده بلکه به این معناست که شارع و عقلاء بر انشاء بیع او ترتیب اثر نمی‌دهند. حال می‌گوییم: اگر از بایع غاصب، انشاء بیع تحقق پیدا کرده است، تعریف مشهور برای انشاء صحیح نخواهد بود، زیرا مشهور می‌گفتند:

«انشاء، استعمال لفظ در معنا به انگیزه تحقق معنا در عالم اعتبار است». وقتی این شخص می‌داند که معنا در عالم اعتبار تحقق پیدا نمی‌کند و عقلاء و شارع آثار ملکیت و زوجیت را بار نمی‌کنند، آیا با علم به این مطلب باز هم می‌تواند بگوید: «من «بعثت» را در

معنای خودش به کار برده‌ام به این انگیزه که شارع و عقلاء معنای آن را اعتبار کنند؟ و خلاصه اینکه اگر بخواهیم بگوییم: «در این موارد انشاء تحقق ندارد»، این خلاف وجدان است و اگر بگوییم: «تحقق دارد»، تعریف مشهور منطبق بر آن نمی‌باشد. و این اشکال مسلمی بر مشهور است. ثانیاً: بر اساس حرف مشهور باید دایره انشا محدود به امور اعتباریه باشد درحالی که در باب طلب گفته می‌شود: «طلب دارای دو واقعیت است: ۱- واقعیت خارجی یعنی اراده قائم به نفس انسان. ۲- واقعیت ذهنی یعنی تصور مفهوم طلب». تصور مفهوم طلب مثل تصور مفهوم انسان است یعنی همان گونه که با تصور مفهوم انسان، واقعیتی ذهنی برای مفهوم ذهنی انسان تحقق پیدا می‌کند، با تصور مفهوم طلب نیز یک واقعیت ذهنی برای ماهیت طلب محقق می‌شود. حال جای این سؤال است که آیا انشاء- بنا بر آنچه مشهور فرموده‌اند- در رابطه با طلب معنا دارد؟ مشهور می‌گویند: «انشاء عبارت از بکار بردن لفظ در معنا، به انگیزه تحقق معنا در عالم اعتبار است» درحالی که طلب دارای وجود واقعی و وجود ذهنی است و نمی‌توان برای آن، وجود اعتباری فرض کرد که با گفتن «افعل» بخواهیم آن وجود را در عالم

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۸

اعتبار محقق سازیم. ولی ممکن است مشهور بگویند: «در باب طلب، نمی‌توان ملتزم به انشاء شد و همان گونه که انشاء در رابطه با ماهیت انسان معنا ندارد و کسی نمی‌تواند ماهیت انسان را انشاء کند، در رابطه با طلب نیز کسی نمی‌تواند ماهیت طلب را انشاء کند. طلب- همانند انسان- دارای وجود خارجی و وجود ذهنی است و چنین چیزی قابل انشاء نیست. بنابراین، اشکال دوم در صورتی بر مشهور وارد است که مشهور، مفهوم طلب را قابل انشاء بدانند، در غیر این صورت اشکال وارد نخواهد بود.

## ۲- نظریه محقق خراسانی رحمه الله

محقق خراسانی رحمه الله می‌فرماید: غیر از وجود ذهنی و وجود خارجی و وجود لفظی و وجود کتبی، وجود دیگری به عنوان «وجود انشائی» نیز داریم. وجود انشائی عبارت از این است که لفظی در معنای خود استعمال شود ولی هدف استعمال کننده این باشد که آن معنا به نفس همین استعمال تحقق پیدا کند.

مثل اینکه شما لفظ «بعثت» را در معنای خودش استعمال کنید و هدفتان این باشد که آن معنا- یعنی تملیک- به نفس همین استعمال ایجاد شود، البته نه در واقع، بلکه ایجاد شود به وجود انشائی. مرحوم آخوند گویا می‌خواهد بفرماید: وجود انشائی، مانند ملکیت و زوجیت است.

یعنی همان گونه که ملکیت، امری اعتباری و قائم به غیر است، وجود انشائی نیز امری اعتباری است، مثلاً وقتی «بعثت» می‌گوید، یک چیزی وجود انشائی پیدا می‌کند که عبارت از ملکیت مبیع نسبت به مشتری است ولی این گونه نیست که همیشه به دنبال وجود انشائی، اثر مترتب شود، در مورد بیع غاصب، وجود انشائی معنای بیع تحقق پیدا کرده است ولی اعتبار ملکیت تحقق ندارد چون عقلاء و شارع چنین اعتباری نمی‌کنند.

ولی همین عقلاء و شارع، وجود انشائی را اعتبار می‌کنند و می‌گویند: وجود انشائی به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۹

عنوان «نفس الأمر» واقعیت دارد نه به عنوان اینکه مابازای خارجی داشته باشد، عنوان «نفس الأمر» اعم از واقعیت است. واقعیت عبارت از وجود خارجی و وجود ذهنی است ولی «نفس الأمر»- مانند امور اعتباریه- دارای معنای وسیعی است، مثلاً ملکیت به هر سببی تحقق پیدا کند بالاخره در نفس الأمر ثابت است یعنی عقلاء، حیازت کننده، وارث و مشتری را مالک می‌بینند. بنابراین در

همان ظرفی که ملکیت و امثال آن تحقق دارد یک وجود دیگری نیز تحقق دارد که از آن به «وجود انشائی» تعبیر می‌کنند، که انسان لفظ را استعمال کند و معنا به همین لفظ ایجاد شود. این وجود انشائی علاوه بر اینکه در بیع غاصب تحقق دارد در بعضی از مفاهیم که دارای واقعیت خارجی و ذهنی هستند نیز وجود دارد، مثلاً طلب، دارای واقعیت خارجی - یعنی اراده قائم به نفس - و واقعیتی ذهنی - یعنی تصوّر مفهوم طلب - می‌باشد، ولی برای طلب، یک وجود انشائی نیز تحقق دارد. و صیغه افعال، به معنای وجود انشائی طلب است. وجود انشائی طلب، همیشه مسبوق به اراده قائم به نفس نیست بلکه گاهی تخلف پیدا می‌کند. گاهی متکلم، صیغه افعال را به کار می‌برد ولی در نفسش اراده تحقق مأمور به در خارج را ندارد، مثلاً وقتی امر مولا امر امتحانی باشد، وجود انشائی طلب تحقق دارد ولی هیچ‌گونه وجود واقعی برای آن در نفس مولا تحقق ندارد. ممکن است کسی بگوید: در فلسفه ثابت شده است که «الشیء ما لم یتشخّص لم یوجد» یعنی وجود، مساوق با تشخص و جزئیت است، تشخّص زید، به خصوصیات فردی است. تشخّص وجود ذهنی، به همان تصوّر و تصوّرکننده است. ولی آیا تشخّص وجود انشائی به چیست؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: تشخّص وجود انشائی با شخص انشاءکننده و لفظ اوست به گونه‌ای که اگر شخص دیگری انشاء کند، وجود دیگری تحقق پیدا می‌کند. و اگر همین شخص با لفظ دیگری انشاء کند نیز وجود دیگری خواهد شد، مثل تصوّر و وجود ذهنی که اگر کسی دو مرتبه مفهوم انسان را تصوّر کند دو وجود ذهنی برای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۰

«انسان» تحقق پیدا می‌کند. خلاصه کلام مرحوم آخوند در مورد وجود انشائی این است که وجود انشائی نیز یک وجود است ولی ظرف آن «نفس الأمر» است. همان جایی که اعتبار در رابطه با سایر مسائل تحقق دارد. به تعبیر دیگر: وجود انشائی به عنوان مظروف برای ظرف اعتبار می‌باشد. [۲۰۹] با این بیان، آن دو اشکالی که بر مشهور وارد بود، بر مرحوم آخوند وارد نمی‌شود، زیرا طبق بیان مرحوم آخوند انشاء دایره‌ای وسیع پیدا می‌کند و هم در معاملات - که در آنها واقعیتی وجود ندارد و از امور اعتباریه‌اند - و هم در طلب و امثال آن - که دارای واقعیت ذهنی و واقعیت خارجی می‌باشند - مطرح است. البته توجه به این نکته لازم است که مرحوم آخوند، انشاء را در مورد بعضی از مفاهیم که دارای واقعیت مطرح کرده بنابراین نباید تصوّر شود که لازمه کلام ایشان این است که در مورد مفاهیمی چون مفهوم انسان نیز به لحاظ واقعیت داشتن آن بتوانیم انشاء را مطرح کنیم. بررسی کلام مرحوم آخوند: در رابطه با کلام مرحوم آخوند از دو جهت باید بحث شود: جهت اول: آیا در مفاهیمی که واقعیت دارند - یعنی وجود خارجی و وجود ذهنی دارند - وجود انشائی می‌تواند تحقق یابد؟ مثلاً مفهوم طلب هم دارای وجود خارجی - یعنی اراده قائم به نفس - و هم دارای وجود ذهنی - یعنی تصوّر مفهوم طلب - است، آیا غیر از این دو وجود، وجود سومی به عنوان وجود انشائی نیز دارد؟ نظر به اینکه این جهت از بحث در مباحث مربوط به «اوامر» به طور مفصل بررسی خواهد شد، فعلاً از آن صرف نظر کرده و بررسی آن را به محلّ خود موکول

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۱

می‌کنیم. جهت دوم: ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: آیا اگر کسی «بعث» را به قصد انشاء استعمال کرد، عقلاء دو اعتبار دارند یا یک اعتبار؟ وقتی بایع می‌گوید: «بعث» و مشتری می‌گوید: «اشتریت»، آیا غیر از این است که عقلاء، ملکیت مشتری را نسبت به مبیع و ملکیت بایع را نسبت به ثمن اعتبار می‌کنند؟ آیا قبل از این اعتبار، اعتبار دیگری به عنوان «وجود انشائی» مطرح است؟ شما که می‌گویید: «وجود انشائی، وجود نفس‌الامری است و وجودی در عالم اعتبار است»، در پاسخ به سؤال فوق چه جوابی می‌دهید؟ گفته نشود: «اعتبار وجود انشائی همان اعتبار ملکیت است». زیرا جواب می‌دهیم:

این حرف با مبنای مرحوم آخوند، سازگار نیست. بر اساس مبنای ایشان در مورد بیع غاصب - با علم به غصبیت - وجود انشائی بیع تحقق پیدا کرده ولی اعتبار ملکیت تحقق ندارد. بنابراین در مورد بیع صحیح هم نمی‌توان گفت اعتبار ملکیت همان اعتبار وجود



انشائی است. بلکه بین آن دو، انفکاک وجود دارد. حال به محقق خراسانی رحمه الله می‌گوییم: بنا بر فرمایش شما، وقتی بایع «بعثت» را و مشتری «اشتریت» را می‌گویند، باید دو اعتبار عقلایی داشته باشیم که یکی در طول دیگری است نه اینکه در ردیف هم باشند. اعتبار اول، اعتبار وجود انشائی ملکیت و اعتبار دوم اعتبار نفس ملکیت است. در حالی که ما وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم می‌بینیم دنبال صیغه بیع، دو اعتبار وجود ندارد و همین امر موجب بُعد کلام مرحوم آخوند می‌شود.

### ۳- نظریه محقق اصفهانی رحمه الله

مرحوم محقق اصفهانی در بحث طلب و اراده مطلبی را به عنوان تفسیر کلام مرحوم آخوند مطرح می‌کند سپس می‌فرماید: ما ناچاریم کلام مرحوم آخوند را بر این معنا حمل کنیم، زیرا در غیر این صورت کلام ایشان قابل تصور نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۲

محقق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: آنچه ما در مورد اقسام وجود شنیده‌ایم این است که وجود بر چهار قسم است: ۱- وجود عینی (خارجی)، ۲- وجود ذهنی که مربوط به نفس است، ۳- وجود لفظی، ۴- وجود کتبی، و ما وجود پنجمی به عنوان «وجود انشائی» را تاکنون نشنیده‌ایم و آن را نمی‌پذیریم. و مراد مرحوم آخوند از «وجود انشائی» همان «وجود لفظی» است. یعنی همان گونه که ماهیت به واسطه «وجود خارجی» و «وجود ذهنی» تحقق پیدا می‌کند به واسطه «وجود لفظی» نیز تحقق پیدا می‌کند، زیرا بین لفظ و معنا، علقه و ارتباطی وجود دارد که سبب می‌شود با وجود لفظ، معنا نیز وجود پیدا کند. تنها تفاوتی که بین «وجود لفظی» با «وجود خارجی» و «وجود ذهنی» مطرح است، این است که در مورد «وجود خارجی» و «وجود ذهنی»، ماهیت حقیقتاً وجود پیدا می‌کند ولی در مورد «وجود لفظی»، ماهیت، بالعرض تحقق پیدا می‌کند. یعنی در این مورد وجود حقیقی مربوط به خود لفظ است و آنچه حقیقتاً و بالذات وجود پیدا کرده، لفظی است که متکلم به آن تلفظ کرده است و وجود ماهیت، وجودی تبعی و بالعرض است. اشکال: مرحوم آخوند در کلام خود قید «فی نفس الأمر» را مطرح کرد و اگر معنای «وجود انشائی» همان «وجود لفظی» باشد نیازی به این قید نیست. شما که می‌گویید لفظ وجود پیدا کرده، آیا در چه ظرفی وجود پیدا کرده است؟ بدون تردید وجود لفظ «وجود خارجی» است و با توجه به اینکه معنا به تبعیت از لفظ وجود پیدا می‌کند، پس وجود معنا هم «وجود خارجی» است و به تعبیر ایشان: «وجود اللفظ فی الخارج وجود للمعنی فیهِ أيضاً بالعرض». [۲۱۱]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۳

پاسخ محقق اصفهانی رحمه الله شدت ارتباط لفظ با معنا به سبب علاقه وضعیه‌ای که تحقق پیدا کرده، موجب شده که معنا نه تنها در وجود خارجی خود تابع لفظ باشد بلکه در تمام مراحل - حتی مرحله ماهیت - نیز تابع لفظ است و گویا در مرحله ماهیت نیز این اتحاد بین لفظ و معنا وجود دارد. به همین جهت که پای ماهیت به میان آمد مرحوم آخوند به جای استفاده از کلمه «واقع» کلمه «فی نفس الأمر» را به کار برده است.

و اما اگر مرحله وجود را در نظر بگیریم، وجود لفظ «وجود خارجی حقیقی» و وجود معنا «وجود خارجی بالعرض» است. اشکال: معنایی که شما برای «وجود لفظی» بیان کردید و «وجود انشائی» را تطبیق بر «وجود لفظی» کردید، اختصاص به انشائیات ندارد بلکه در جمل خبریه نیز لفظ در معنا استعمال شده و بین لفظ و معنا علقه و ارتباط وجود دارد و معنا به تبعیت لفظ تحقق پیدا می‌کند. پس چه فرقی است بین جمله‌های خبریه و جمله‌های انشائیه که جمل انشائیه را به معنای وجود انشائی می‌دانید و وجود انشائی را وجود لفظی می‌دانید؟ پاسخ محقق اصفهانی رحمه الله قبول داریم که در جمل خبریه نیز چنین چیزی جریان دارد ولی آنچه که



جمل خبریه را از جمل انشائیه جدا می‌کند این است که هدف متکلم در جمل خبریه حکایت از واقعیت است. سؤال: آیا وجود لفظی در رابطه با مفردات مطرح نیست؟ پاسخ محقق اصفهانی رحمه الله بلی، وجود لفظی در رابطه با مفردات نیز مطرح است و انشاء به همین معنایی که گفتیم در مورد مفردات نیز جریان دارد یعنی با گفتن لفظ «انسان»، ماهیت آن وجود عرضی و تبعی پیدا می‌کند. و تفاوتی که بین مفردات و جمل انشائیه وجود دارد همان تفاوت بین مفرد و جمله است یعنی سکوت متکلم بر مفرد صحیح نیست ولی بر جمله صحیح است. محقق اصفهانی رحمه الله در پایان می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۴

کلام مرحوم آخوند حتماً باید بر این معنا حمل شود و الاً قابل تصوّر نخواهد بود. [۲۱۲] اشکال بر کلام مرحوم محقق اصفهانی کلام محقق اصفهانی رحمه الله از دو جهت مورد مناقشه است: اشکال اول: انصاف این است که کلام مرحوم آخوند ظهور در این معنایی که محقق اصفهانی ذکر کرد ندارد، به همین جهت ما نمی‌توانیم چنین استظهاری نسبت به کلام ایشان داشته باشیم مگر اینکه مرحوم آخوند از غیر طریق الفاظ مسأله دیگری را مطرح کرده باشد. اگر محقق اصفهانی رحمه الله ظاهر کلام مرحوم آخوند را غیر قابل تصوّر می‌دانسته به همین جهت کلام ایشان را حمل بر معنای مذکور کرده است، ما از ایشان سؤال می‌کنیم:

علت غیر قابل تصوّر بودن کلام مرحوم آخوند چیست؟ محقق اصفهانی رحمه الله در پاسخ این سؤال خواهد گفت: بزرگان، وجود را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند: وجود خارجی، وجود ذهنی، وجود لفظی، وجود کتبی. و آنچه مرحوم آخوند به عنوان «وجود انشائی» مطرح کرده، در کلمات بزرگان مطرح نشده است. [۲۱۳] ظاهر کلام مرحوم اصفهانی این است که ایشان در رابطه با علت غیر معقول بودن کلام مرحوم آخوند نظر به مطلب فوق داشته است. در این صورت، ما از ایشان سؤال می‌کنیم: آیا وجود حقایق منحصر در این چهار وجود است یا اینکه کلی وجود، منحصر در این چهار وجود است اگرچه از حقایق هم نباشد؟ به عبارت دیگر: آیا شما برای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۵

ملکیتی که به سبب حیات یا ارث حاصل شده، وجودی را قائلید یا آن را فرضی می‌دانید؟ بدون تردید، نمی‌توان وجود ملکیت را انکار کرد، در حالی که وجود چنین ملکیتی داخل در اقسام چهارگانه وجود نیست. به همین جهت، مرحوم محقق اصفهانی ناچار است در مقام جمع بین این دو مسئله - انحصار وجود در چهار قسم و وجود ملکیت در مورد حیات و ارث - بگوید:

تقسیم وجود به اقسام چهارگانه، مربوط به حقایق و ماهیات است ولی امور اعتباری، در مقسم آن اقسام چهارگانه وارد نیست. و اگر ایشان چنین توجیهی را نپذیرد، راهی جز این ندارد که چنین ملکیتی را به عنوان وجود پنجم بپذیرد. حال همین مطلب را در مورد «وجود انشائی» - که مرحوم آخوند فرمود - مطرح کرده می‌گوییم: «مرحوم آخوند» نمی‌خواهد «وجود انشائی» را داخل در اقسام «وجود حقیقی» بداند بلکه ایشان «وجود انشائی» را به عنوان امری اعتباری مطرح می‌کند. پس به مرحوم اصفهانی می‌گوییم: شما اگر قائلید که در مورد حیات و ارث، چیزی به عنوان «وجود ملکیت» مطرح است به هر صورتی که در اینجا «وجود ملکیت» را حلّ می‌کنید، «وجود انشائی» در کلام مرحوم آخوند نیز به همان صورت حلّ می‌شود. بنابراین مراد مرحوم آخوند از «وجود انشائی» همان «انشاء ملکیت» است. حال اگر «وجود انشائی» را در رابطه با «مفهوم طلب» توسعه دهیم، وجود انشائی در عرض «وجود خارجی» و «وجود ذهنی» طلب نخواهد بود بلکه وجود انشائی مربوط به عالم اعتبار و آن دو وجود مربوط به واقعیت است. اما توجیهی که محقق اصفهانی رحمه الله در رابطه با کلمه «نفس الأمر» بیان کرد توجیه صحیحی نیست. زیرا مقصود مرحوم آخوند از کلمه «نفس الأمر» معنای اعمی است که هم شامل واقعیات می‌شود و هم عالم اعتبار را در بر می‌گیرد، و این که مرحوم آخوند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۶

به جای استفاده از کلمه «واقع» عنوان «نفس الأمر» را به کار برده و می‌فرماید:

«جمله‌های انشائیه، معانی خود را در «نفس الأمر» ایجاد می‌کنند»، بدان جهت است که «نفس الأمر» ظرف ایجاد و وجود است یعنی معانی این صیغ، در واقع تحقق پیدا نمی‌کند. این گونه نیست که در واقع یک تحول تکوینی خارجی یا ذهنی به وجود آید. و همان گونه که اشاره کردیم، نفس الأمر دارای معنای وسیعی است که هم عالم واقع را شامل می‌شود و هم عالم اعتبار را. بنابراین، توجیهی که محقق اصفهانی رحمه الله در رابطه با «نفس الأمر» فرمود، توجیه صحیحی نخواهد بود. محقق اصفهانی رحمه الله فرمود: علقه وضعیه سبب به وجود آمدن ارتباط بین لفظ و معنا شده است و این ارتباط به حدی شدید است که گویا در مرحله ماهیت لفظ نیز چنین ارتباطی بین لفظ و معنا وجود دارد. یعنی در تمام مراحل بین لفظ و معنا اتحاد وجود دارد. در حالی که خود محقق اصفهانی رحمه الله اعتراف دارد که وقتی گفته می‌شود: «وجود لفظ وجود معناست»، آنچه بالذات وجود دارد لفظ است و وجود برای معنا تبعی و بالعرض است زیرا وجود استقلالی معنا یا باید در عالم خارج باشد یا در عالم ذهن. و وجود معنا به واسطه لفظ، وجود تبعی و عرضی و در مقابل وجود خارجی و ذهنی است. و این وجود، ربطی به عالم ماهیت ندارد و بر فرض که به عالم ماهیت ارتباط پیدا کند نمی‌توان آن را تفسیر برای «نفس الأمر» قرار داد. «نفس الأمر» برای این است که ظرف وجود را تعمیم دهد که هم شامل واقع شود و هم شامل اعتبار.

و اگر چنین هدفی در کار نبود انگیزه دیگری برای ذکر «نفس الأمر» وجود نداشت بلکه مرحوم آخوند می‌فرمود: «جمل انشائیه، معانی خود را در واقع ایجاد می‌کنند» و شما هم می‌توانستید وجود لفظی معنا را به عنوان وجودی تبعی و عرضی برای معنا در ظرف واقع مطرح کنید. در نتیجه کلام مرحوم آخوند قابل تصور است و با تحقیقات فلاسفه منافاتی ندارد. اشکال دوم: گذشته از آنچه محقق اصفهانی رحمه الله در مورد کلام مرحوم آخوند فرمود، اصل کلام محقق اصفهانی رحمه الله نیز قابل قبول نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۷

حاصل کلام محقق اصفهانی رحمه الله این است که «وجود انشائی» همان «وجود لفظی» و همان تحقق معنا به سبب تحقق لفظ است، ولی تحقق لفظ، بالأصالة و تحقق معنا، بالعرض است. و وجود انشائی در مفردات نیز تحقق دارد و فرق میان انشاء در مفردات و جمل انشائیه این است که جمل انشائیه، یصح السکوت علیها هستند ولی مفردات این گونه نیستند. این مطلب خلاف وجدان است. اگر ما لفظ «انسان» را به صورت مفرد استعمال کنیم کجا در آن شائبه انشائیت وجود دارد؟ کلمه «انسان» به حدی از مرحله انشاء فاصله دارد که نه در لفظ آن شائبه انشائیت وجود دارد و نه در مفهوم آن. چگونه می‌توان تصور کرد که کسی بگوید: «من مفهوم انسان را انشاء کردم»؟ ولی بر اساس بیان محقق اصفهانی رحمه الله نفس کلمه «انسان» امری انشائی است زیرا به نظر ایشان امر انشائی همان «وجود لفظی» است. «وجود لفظی» یعنی معنا با گفتن لفظ تحقق پیدا می‌کند، هر چند لفظ مفرد باشد. آیا می‌توان وجود لفظی معنا را، انشاء معنا دانست؟ ما تاکنون چنین چیزی نشنیده‌ایم که در لفظ مفرد معنای انشائی تحقق داشته باشد و حتی به نوع دیگر هم نمی‌توان انسان را انشاء کرد چه رسد که ما نفس لفظ انسان را امر انشائی بگیریم به عنوان وجود لفظی. اشکال سوم: محقق اصفهانی رحمه الله در ارتباط با فرق میان «جمل خبریه» با «جمل انشائیه» فرمود: «جمل خبریه» با «جمل انشائیه» در اصل معنای انشائی مشترکند و تنها فرقی که بین «جمله خبریه» و «جمله انشائیه» وجود دارد این است که در «جمله خبریه» علاوه بر معنای انشاء، امر دیگری به عنوان «حکایت از واقعیت» نیز وجود دارد. در حالی که آنچه از کلمات بزرگان استفاده می‌شود این است که خبر و انشاء از دو مقوله‌اند و به عنوان دو امر وجودی و ثبوتی متضاد با یکدیگر و غیر قابل اجتماع مطرحند، نه اینکه تقابل میان آنها تقابل سلب و ایجاب باشد تا گفته شود: در «جمله خبریه» زیاده‌ای وجود دارد که در «جمله انشائیه» وجود ندارد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۸

ایشان مبنایی اختیار کردند که در مقابل چنین سؤالاتی ناچار به توجیه شدند و این خود کاشف از بطلان مبنای ایشان می‌باشد. بنابراین ما هر معنایی را در مورد انشاء بپذیریم، ارتباطی بین «انشاء» و «وجود لفظی» وجود ندارد. نتیجه بحث در ارتباط با انشاء از

مباحث گذشته معلوم گردید که کلام محقق اصفهانی رحمه الله در ارتباط با انشاء، دارای اشکالاتی است. بنابراین امر دائر می‌شود بین کلام مشهور و کلام مرحوم آخوند. اشکالی که به مشهور وارد بود این بود که بر مبنای مشهور باید در «بیع الغاصب لنفسه»، انشاء تحقق نداشته باشد، در حالی که بدون تردید، انشاء تحقق دارد هر چند اعتبار ملکیت تحقق ندارد. اشکالی که به مرحوم آخوند وارد بود این بود که بنا بر مبنای ایشان باید در مورد انشائات قائل به تعدد اعتبار شویم، یعنی عقلاء باید دو چیز را اعتبار کنند: یکی وجود انشائی، که ظرف تحقق آن عالم اعتبار است و دیگری ملکیت و زوجیت، که از امور اعتباریه می‌باشند. و به نظر می‌رسید تعدد اعتبار، امر بعیدی باشد. با دقت در کلام مشهور در می‌یابیم که اشکال فوق بر مشهور نیز وارد است، زیرا مشهور قائلند، «انشاء عبارت از استعمال لفظ در معنا، به داعی تحقق معنا در ظرف مناسب خود می‌باشد». یعنی هدف بایع از گفتن «بعث» این است که «ملکیت» در ظرف خودش - که عالم اعتبار است - تحقق پیدا کند. در حالی که گفتن «بعث» نه سببیت تکوینی برای «اعتبار ملکیت» دارد و نه سببیت خارجی، بلکه خود سببیتی که در اینجا مطرح است، امری اعتباری است، یعنی «بعث» سببیت اعتباری برای اعتبار ملکیت دارد. و بر اساس کلام مشهور نیز در انشائات دو اعتبار وجود دارد: یکی اعتبار سبب و دیگری اعتبار مسبب در نتیجه کلام مرحوم آخوند بر کلام مشهور ترجیح دارد زیرا به کلام مرحوم آخوند، یک اشکال، ولی به کلام مشهور، دو اشکال وارد است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۹

البته ما بحث دیگری نیز با مرحوم آخوند داریم که آیا وجود انشائی در رابطه با مفاهیمی - مثل طلب - که دارای واقعیت می‌باشند نیز تحقق دارد یا فقط در مورد مفاهیم اعتباریه است؟ این جهت بحث را در مباحث مربوط به «صیغه افعال» مطرح خواهیم کرد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۰

### مسئله هشتم اسماء اشاره و ضمائر

#### [کلام مرحوم آخوند،

#### اشاره

پس از بحث در مورد خبر و انشاء به ذکر مطالبی پیرامون اسماء اشاره و ضمائر پرداخته و می‌فرماید: مطلبی که در ارتباط با وضع در حروف گفتیم، [۲۱۴] در مورد اسماء اشاره و ضمائر نیز شبیه همان مطالب را می‌گوییم، سپس می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۱

در اسماء اشاره و ضمائر نیز، معنا کلی است و هیچ جزئیتی در معنای این‌ها - به عنوان موضوع له یا مستعمل فیه - دخالت ندارد. لفظ «هذا» برای کلی «مفرد مذکر» و لفظ «هو» نیز برای کلی «مفرد مذکر» و لفظ «أنت» و «إیّاک» نیز برای معنای کلی «مفرد مذکر» وضع شده‌اند. واضح، معنای کلی «المفرد المذکر» را در نظر گرفته و لفظ را برای آن، وضع کرده است و در مقام استعمال نیز، در همان معنا استعمال می‌شود. ولی جای استعمال هریک از این‌ها با یکدیگر فرق دارد. کلی «مفرد مذکر» به چند صورت استعمال می‌شود: اگر می‌خواهید به صورت اشاره حضوری به آن اشاره کنید، در اینجا از لفظ «هذا» استفاده می‌کنید. ولی اشاره، در معنای هذا نیست، اشاره حضوری به عنوان مکان استعمال مطرح است. و اگر می‌خواهید به صورت اشاره غیر حضوری (اشاره به غائب) به آن اشاره کنید، در اینجا از کلمه «هو» استفاده می‌کنید. و اگر به جای اشاره، خطاب مطرح باشد «إیّاک» را به کار می‌برید. مرحوم آخوند می‌فرماید: اشاره و مخاطب، ملازم با تشخیص و کلی را نمی‌توان مورد اشاره خارجی قرار داد، نه به صورت اشاره حضوری و نه به صورت اشاره غیر حضوری. و نیز کلی را نمی‌توان مخاطب قرار داد مگر به صورت مجاز. ولی باید توجه داشت که این

تشخص، نه در معنای موضوع له دخالت دارد و نه در مستعمل فیه، زیرا خود اشاره و مخاطب، هیچ دخالتی در معنا ندارند بلکه به عنوان محلّ و مکان استعمال مطرحند. در نتیجه، موضوع له در «هذا»، «هو»، «إیّاك»، «أنت» و ... مفهوم کلی «المفرد المذکر» است ولی محلّ استعمال هریک از این‌ها با دیگری فرق دارد. همان‌طور که در باب اسماء و حروف گفتیم: لحاظ استقلالیت و آلیت، هیچ دخالتی در معنا ندارد بلکه فقط به عنوان چیزی که محلّ استعمال را مشخص می‌کند مطرح است. [۲۱۵]

### بررسی کلام مرحوم آخوند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۲

اگرچه ما اصل مبنای مرحوم آخوند در مورد حروف را نپذیرفتیم و گفتیم:

موضوع له در حروف غیر از موضوع له در اسماء است ولی در عین حال باید کلام مرحوم آخوند را مورد بررسی قرار دهیم. این مطلب را همه - حتی مرحوم آخوند - قبول دارند که کلمه «هذا» در جایی به کار می‌رود که اشاره حضوری مطرح باشد، البته نمی‌خواهیم بگوییم اشاره در موضوع له آن دخالت دارد. اشاره، یکی از معانی حرفیه است، زیرا معانی حرفیه عبارت از نسبت‌ها و اضافاتی است که قائم به دو طرف است، مثلاً ظرفیت، یک اضافه به ظرف دارد و یک اضافه به مظروف. در «زید فی الدار» می‌گفتیم: معنای «فی» عبارت از نسبت واقعیه‌ای است که بین «زید» و «الدار» تحقق دارد و چنین واقعیتی - هرچند به عنوان واقعیت چهارم که مرحوم اصفهانی فرمود - غیر قابل انکار است. اشاره نیز یک واقعیت و حقیقتی است که متقوم به طرفین است: یک طرف آن، «مُشیر» و طرف دیگر آن «مشارالیه» است. بنابراین اشاره، معنایی حرفی و دارای واقعیت است و قدر مسلم این است که کلمه «هذا» در جایی استعمال می‌شود که این اشاره حضوری دارای واقعیت نسبی، تحقق داشته باشد. هرچند به قول مرحوم آخوند این اشاره حضوری به عنوان محلّ استعمال است نه به عنوان مستعمل فیه. حال وقتی ما اشاره را مورد بررسی قرار دهیم می‌بینیم اشاره واقعی و حقیقی بر دو نوع است: ۱- اشاره عملی: و آن اشاره‌ای است که با عمل تحقق پیدا می‌کند بدون اینکه لفظ در آن دخالت داشته باشد، مثل اینکه کسی از در وارد شود و شما با چشم یا دست به رفیقان اشاره می‌کنید که فلان شخص وارد شد. ۲- اشاره لفظی: و آن اشاره‌ای است که با لفظ، تحقق پیدا می‌کند، این اشاره در مورد اسماء اشاره و بعضی از ضمائر - مثل ضمیر غایب - تحقق دارد. حال جای این سؤال است که آیا همان‌طور که اشاره عملی، دارای استقلال است و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۳

نیازی به لفظ ندارد، اشاره لفظی نیز دارای استقلال است و نیازی به اشاره عملی ندارد؛ یا اینکه باید همیشه همراه اشاره لفظی یک اشاره عملی هم وجود داشته باشد، یعنی هم «هذا» را بگویید و هم با چشم و ... اشاره‌ای به طرف مشارالیه داشته باشد؟

### کلام آیت‌الله خویی «دام ظلّه»

#### اشاره

از کلام ایشان برمی‌آید که اشاره لفظی، بدون اشاره عملی ممکن نیست ولی اشاره عملی، بدون اشاره لفظی ممکن است. [۲۱۶]

### بررسی کلام آیت‌الله خویی «دام ظلّه»

آیا ایشان روی چه حسابی این مطلب را فرموده است؟ اگر بفرمایید: وجدان، چنین چیزی را می‌گوید، در پاسخ می‌گوییم: اوّلماً:

وجدان، چنین حکمی ندارد. بلی، در اکثر موارد، اشاره لفظی همراه با اشاره عملی است ولی این اشاره عملی، جنبه تأکید دارد. اگر زید با بکر نزاعی داشت و سراغ حاکم شرع رفتند سپس زید شروع به صحبت کردن نمود و گفت: بکر این بلا را به سر من آورده است، در حالی که در اینجا هیچ اشاره عملی در کار نیست. آیا کلمه «این» که ترجمه فارسی «هذا» است و اشاره عملی هم همراه آن نیست، از نظر اشاره دارای نقص و کمبودی است؟ آیا چنین استعمالی غیر صحیح، یا لااقل غیر حقیقی است؟ خیر، لازم نیست همراه با اشاره لفظی، یک اشاره عملی نیز وجود داشته باشد. ثانیاً: مگر «هذا» و سایر اسما اشاره، فقط برای صحبت کردن وضع شده‌اند؟ آیا وقتی «هذا» را در کتابت به کار می‌برید، اشاره عملی آن کجاست؟ آیا در دو آیه (ذَلِكِ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ) [۲۱۷] و (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ) [۲۱۸] غیر از «ذَلِكِ» - به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۴

عنوان اشاره به دور - و «هذا» - به عنوان اشاره به نزدیک - چیز دیگری مطرح است؟ ثالثاً: با توجه به اینکه اشاره عملی، در تحقق اشاره دارای استقلال است، آیا وجود اشاره لفظی چه نقشی در تحقق اشاره دارد؟ آیا می‌توان گفت: کلمه «هذا» برای تأکید اشاره عملی وضع شده است؟ کاری به موضوع له و مستعمل فیه آن نداریم. بدون تردید، «هذا» برای احداث اشاره وضع شده است نه برای تأکید. در حالی که طبق بیان آیت‌الله خویی «دام ظلّه» باید «هذا» برای تأکید اشاره باشد، زیرا به نظر ایشان اشاره عملی، نیاز به اشاره لفظی ندارد ولی اشاره لفظی نیاز به اشاره عملی دارد و همراه «هذا» باید اشاره عملی نیز وجود داشته باشد. پس این مسئله، مثل «جاءنی زیدٌ نفسُه» است که «زید» نیازی به لفظ «نفسه» ندارد ولی «نفسه» بی‌نیاز از «زید» نیست زیرا «نفسه» دارای عنوان تأکید است. باید «زید» ی باشد تا کلمه «نفسه» همراه آن بیاید. همان گونه که باید «زید قائم» باشد تا کلمه «إِنَّ» را بیاوریم و بگوییم: «إِنَّ زیداً قائمٌ». یعنی «زید قائم» بی‌نیاز از «إِنَّ» است ولی «إِنَّ» بی‌نیاز از «زید قائم» نیست، زیرا می‌خواهد آن را تأکید کند. در نتیجه، کلام آیت‌الله خویی «دام ظلّه» ناتمام است.

### تحقیق پیرامون معنای اشاره

واقعیت این است که برای اشاره، دو راه مستقل داریم یکی اشاره لفظی و دیگری اشاره عملی و هر کدام، بی‌نیاز از دیگری است، هر چند گاهی آن دو با یکدیگر جمع می‌شوند، ولی در عین حال، استقلال آن دو محفوظ است. مثل اینکه ظرف آبی را در مقابل حرارت خورشید روی چراغ روشن قرار دهیم که در اینجا دو عامل مستقل برای ایجاد حرارت با یکدیگر اجتماع کرده‌اند. البته باید توجه داشت که این دو نوع اشاره، دارای دو حقیقت نیستند بلکه در حقیقت اشاره، فرقی بین این دو نیست و آنچه موجب

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۵

تمایز آنها می‌شود این است که اشاره لفظی با لفظ و اشاره عملی با عمل تحقق پیدا می‌کند هر چند غالباً این دو همراه یکدیگرند. حال برای تعیین موضوع له «هذا» باید ابتدا تحلیلی در رابطه با اشاره عملی داشته باشیم تا ببینیم آیا مفاد و مدلول حرکت دست یا سر در اشاره عملی چیست؟

البته حرکت دست یا سر را واضح وضع نکرده است بلکه وضع آن به صورت طبیعی است یعنی خود طبع انسان و طبیعی انسان، این را به عنوان عامل در راه رسیدن به هدف اشاره قرار داده است. آیا مفاد حرکت دست چیست؟ آیا حرکت دست به معنای «مفرد مذکر» است یا به معنای «اشاره» است؟ همان گونه که گفتیم: اشاره، یک معنای نسبی و یک معنای حرفی است، یعنی واقعی است که مضاف به دو طرف است، یکی «مشیر» و دیگری «مشارالیه». و هر کدام از این دو تحقق نداشته باشد، اشاره محقق نمی‌شود. ولی بعد از آنکه این دو تحقق پیدا کرد و حرکت دست واقع شد، این حرکت دست، ارتباط بین مشیر و مشارالیه را درست می‌کند یعنی

واقعیت و حقیقت اشاره به این «حرکت دست به طرف مشارالیه» تحقق پیدا می‌کند. به گونه‌ای که قبل از «حرکت دست» این اشاره تحقق پیدا نکرده است. مثل آنچه در معانی حرفی گفتیم که تا وقتی «زید» وارد مدرسه نشده و مدرسه به عنوان ظرف برای زید قرار نگرفته، واقعیت معنای حرفی «فی» تحقق پیدا نمی‌کند. «حرکت دست» در اشاره عملی، همانند «فی» در مورد ظرفیت است. به عبارت دیگر: در آنجا «زید» و «دار» و «ظرفیت» - که کلمه فی بر آن دلالت می‌کرد - در کار بود و در اینجا «مُشیر» و «مُشارِلیه» و «حرکت دست به طرف مشارالیه» در کار است و این «حرکت دست به طرف مشارالیه» عملی است که بر «اشاره» دلالت می‌کند. آیا در اشاره عملی، می‌توانیم تصویری غیر از این داشته باشیم؟

واقعیت اشاره عملی، همین چیزی است که گفتیم. در اشاره لفظی نیز وقتی کلمه «هذا» را به جای «حرکت دست» مورد استفاده قرار می‌دهیم، مطلب، دگرگون نمی‌شود بلکه مفاد کلمه «هذا» همان چیزی است که مفاد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۶

«حرکت دست» بود. و فرق آن دو، فقط در مسأله قول و فعل است. بنابراین، «هذا» نیز - مانند «حرکت دست» - به معنای «اشاره» است و اشاره، یک معنای حرفی است که دارای واقعیت می‌باشد. ولی در «مشارالیه هذا»، دو خصوصیت معتبر است: یکی اینکه مشارالیه آن باید مفرد مذکر باشد و دیگر اینکه باید حاضر باشد نه غایب. اما این دو خصوصیت، هیچ ربطی به حقیقت معنای «هذا» ندارد. حقیقت معنای «هذا» نفس «اشاره» است که ابن مالک با مصراع «بذا لمفرد مذکر أَشْرَ» می‌خواهد همان معنا را بگوید. «لمفرد» متعلق به «أَشْرَ» است یعنی «ذا» به معنای اشاره است ولی مشارالیه آن مفرد مذکر است. و علاوه بر این، باید قید حضور هم در «مفرد مذکر» اخذ شود و عبارت ابن مالک بر این مطلب دلالت دارد. اما آنچه مرحوم آخوند فرمود که: «هذا» برای کلی «المفرد المذکر» وضع شده است، با آنچه انسان از «هذا» می‌فهمد و با آنچه نحویین در مورد «هذا» گفته‌اند و با آنچه که از مرادفات «هذا» در لغات دیگر - مثل «این» در فارسی - فهمیده می‌شود، منافات دارد. آیا می‌توان گفت کلمه «هذا» و «المفرد المذکر» مانند «انسان» و «بشر» ند که حتی در عالم مفهوم هم با یکدیگر اتحاد دارند؟ یا لااقل مثل «انسان» و «حیوان ناطق» می‌باشند که در عالم ماهیت با یکدیگر متحدند؟ وجداناً وقتی ما کلمه «هذا» را می‌شنویم، معنای «المفرد المذکر» به ذهن ما نمی‌آید و نیز وقتی کلمه «المفرد المذکر» را می‌شنویم «هذا» به ذهن ما نمی‌آید. و این‌ها دلیل بر این است که نمی‌توان گفت: «هذا» به معنای کلی «المفرد المذکر» است ولی واضح گفته است وقتی می‌خواهید هذا را در معنای خودش استعمال کنید باید همراه با اشاره باشد و این اشاره در معنای «هذا» نیست». بنابراین، کلام مرحوم آخوند برخلاف آن چیزی است که انسان درک می‌کند. و واقع مسئله همان چیزی است که ما گفتیم که: «هذا» - در اشاره لفظی - بر همان چیزی دلالت می‌کند که اشاره عملی بر آن دلالت می‌کند و همان‌طور که مفاد اشاره در

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۷

اشاره عملی، عبارت از واقعیت و حقیقت اشاره است نه اشاره به معنای مفهوم اشاره، اشاره لفظی نیز همین مفاد را داراست. اشکال: ممکن است کسی به ما بگوید: طبق بیان شما - که «هذا» را دارای معنای حرفی می‌دانید - باید «هذا» نتواند مبتدا واقع شود، در حالی که هیچ تردیدی در مبتدا واقع شدن «هذا» وجود ندارد. به عبارت دیگر: اگر ما حرف مرحوم آخوند را بپذیریم می‌توانیم به جای «هذا» عنوان «المفرد المذکر» را گذاشته و بگوییم: «المفرد المذکر قائم»، ولی اگر «هذا» را به معنای «اشاره» بدانیم، نمی‌توانیم «اشاره» را موضوع برای «قائم» قرار دهیم، زیرا اگرچه، اشاره نیاز به مشیر و مشارالیه دارد ولی هیچ‌یک از این دو، معنای «هذا» نیستند. معنای «هذا» عبارت از اشاره یعنی نسبت بین مشیر و مشارالیه است و وقتی این معنا نتوانست موضوع برای «قائم» قرار گیرد و متحد با قائم شود، در نتیجه باید قضیه حملیه «هذا قائم» درست نباشد، در حالی که هیچ اشکالی در صحت قضیه فوق نیست. [۲۱۹] جواب: برای حل اشکال باید از اشاره عملی استفاده کنیم. شما گاهی به جای کلمه «هذا»، اشاره عملی خودتان را موضوع قرار می‌دهید، مثلاً وقتی زید وارد خانه می‌شود با دست خود، اشاره‌ای به طرف او کرده و به رفیق خود می‌گویید: «زید



است». یعنی در اینجا «حرکت دست» را مبتدا و «زید است» را خبر قرار می‌دهید. این - در اشاره عملی - امری است مسلم که جای مناقشه در آن نیست. حال ما سؤال می‌کنیم: در اشاره عملی، چگونه مسئله را حل می‌کنید؟ هیچ راهی جز این وجود ندارد که گفته شود: در امثال این قضایا در اشاره عملی، مشارالیه قصد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۸

شده است نه اشاره. وقتی می‌گوید: «زید است» به این معنا نیست که «اشاره، زید است»، زیرا چنین چیزی معقول نیست، بلکه مراد این است که «مشارالیه، زید است» و کسی نمی‌تواند بگوید: «در اینجا، اشاره دست، موضوع برای زید قرار گرفته است و اشاره نمی‌تواند زید باشد بلکه مشارالیه، زید است». ما می‌گوییم: در اشاره لفظی هم مسئله به همین صورت است، یعنی هر تحلیلی که شما در رابطه با اشاره عملی داشتید، در رابطه با اشاره لفظی نیز همان را می‌گوییم.

و به تعبیر اصطلاحی: محمول، قرینه بر این است که مراد از «هَذَا»، مشارالیه است. سایر اسماء اشاره نیز در اصل معنایی که ذکر کردیم یکسان هستند. در نتیجه، هر چند در ادبیات از اسماء اشاره به عنوان اسم تعبیر شده ولی این‌ها دارای معنای حرفی می‌باشند و همان واقعیاتی که در معنای حرفی تحقق دارد، در معانی اسماء اشاره نیز تحقق دارد و آن واقعیت اشاره است.

### تحقیق پیرامون معنای ضمائر

#### اشاره

قبل از شروع بحث باید دانست که هیچ دلیلی نداریم بر اینکه ضمائر دارای یک معنای متساوی هستند. یعنی اگر یک ضمیری دارای معنای حرفی بود، دلیل نداریم بر اینکه تمام ضمائر باید دارای معنای حرفی باشند و نیز اگر ضمیری دارای معنای اسمی بود، دلیلی نداریم که همه ضمائر باید دارای معنای اسمی باشند. بنابراین، ما باید هریک از ضمائر را جداگانه ملاحظه کنیم:

#### ضمیر غایب

ظاهر این است که ضمیر غایب - مثل هو، هما، هم و ... - با اسم اشاره در معنای اشاره مشترکند. یعنی همان‌طور که اسم اشاره برای حقیقت اشاره وضع شده است، ضمیر غایب نیز همین‌طور است ولی اختلاف بین آنها در مشارالیه است. مشارالیه در اسماء اشاره، حاضر است ولی در این دسته از ضمائر، غایب است. حال با توجه به اینکه اشاره به حاضر، دارای معنای روشنی است، در مورد آن قید

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۹

و شرطی ذکر نکرده‌اند ولی در مورد اشاره به غایب، قیدی ذکر کرده و گفته‌اند: مرجع ضمیر غایب، یا باید دارای عهد ذکر باشد و یا دارای عهد ذهنی. و همین معهودیت است که سبب می‌شود بتوانیم به آن غایب اشاره کنیم، زیرا غایب مطلق را نمی‌توان مشارالیه قرار داد. خود همین قید، به عنوان مؤید بر این معناست که در ضمیر غایب، عنوان اشاره مطرح است و چون مشارالیه غایب است، برای تحقق عنوان اشاره باید در ضمیر غایب جهتی پیدا شود که آن را نازل به منزله حاضر و مشابه آن قرار دهد. این جهت، عبارت از همان مسبقیت ذکر یا معهودیت ذهنی است. در «جاءنی زید و هو یئکی» ضمیر «هو» اشاره به «زید» است و همان‌طور که «هَذَا» اشاره به «مفرد مذکر غایب» است، «هو» نیز اشاره به «مفرد مذکر غایب» است و آنچه عنوان اشاره را تحقق می‌بخشد عبارت از مسبقیت ذکر است، زیرا گفتیم: غایبی که نه مسبقیت ذکر دارد و نه معهودیت ذهنی، نمی‌تواند مورد اشاره قرار



گیرد نه به اشاره عملی و نه به اشاره لفظی. ذکر این نکته لازم است که در اشاره به غایب نیز- مانند اشاره به حاضر- غالباً اشاره لفظی همراه با اشاره عملی است و در هر دو، اشاره عملی به یک صورت پیاده می‌شود، مثلاً وقتی می‌خواهد بگوید: «او آمد»، دستش را به پشت برمی‌گرداند، مثل اینکه عملاً به غایب اشاره می‌کند. در نتیجه، می‌توان گفت: هو و هذا در اصل معنای اشاره و حقیقت اشاره مشترکند ولی هذا اشاره به مشارالیه حاضر و هو اشاره به مشارالیه غایب است. با آن خصوصیتی که در مورد غایب ذکر شد.

### ضمیر مخاطب

ظاهر این است که در ضمیر مخاطب- مثل إِيَّاكَ و أَنْتَ و ...- معنای اشاره وجود ندارد. این مطلب، از عبارت خود مرحوم آخوند نیز استفاده می‌شود [۲۲۰] که فرمود:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰۰

«الإشارة و التخاطب يستدعيان التشخص». یعنی مرحوم آخوند قبول دارد که در تخاطب، صحبتی از اشاره نیست بلکه صحبت از تخاطب و مخاطب است. [۲۲۱] به نظر ما، همان‌طور که «هذا» برای اشاره- که معنایی حرفی و واقعیت متقوم به طرفین است- وضع شده است، ضمیر مخاطب نیز برای مخاطبت- که معنایی حرفی و واقعیتی متقوم به طرفین است- وضع شده است. مخاطبت، دارای واقعیت است و کسی نمی‌تواند واقعیت آن را انکار کند. مخاطبت، معنایی حرفی است که متقوم به مخاطب و مخاطب است و این واقعیت و این معنای حرفی در تمام ضمائر خطاب وجود دارد، ولی مثلاً أَنْتَ و إِيَّاكَ برای مخاطبت با مفرد مذکر وضع شده‌اند همان‌طور که هذا برای اشاره به مفرد مذکر وضع شده بود و أَنْتَ و إِيَّاكَ برای مخاطبت با تشبیه مذکر وضع شده‌اند و .... در نتیجه، ضمائر خطاب با ضمائر غایب در معنای حرفی مشترک می‌شوند ولی معنای آنها فرق دارد، ضمیر غایب دارای معنای حرفی اشاره و ضمیر مخاطب دارای معنای حرفی مخاطبت است ولی هر دو، واقعیت متقوم به طرفین می‌باشند. به نظر ما، این معنا در مورد ضمیر مخاطب متعین است. ولی بر مبنای کسانی که وضع عام و موضوع له خاص را قبول دارند احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن این است که گفته شود: واضح وقتی می‌خواستند ضمیر «أَنْتَ» و «إِيَّاكَ» را وضع کند، کلی مخاطب- نه مخاطبت- را در نظر گرفته ولی لفظ را برای آن معنای کلی وضع نکرده است، زیرا لفظی که برای معنای «کلی مخاطب» وضع شده، خود کلمه «مخاطب» است، بلکه در وضع ضمیر أَنْتَ و ...، پس از در نظر گرفتن معنای «کلی مخاطب»، لفظ را برای مصادیق آن وضع کرده است، به همین جهت وقتی شما کلمه «أَنْتَ» را از پشت دیوار می‌شنوید، «مخاطب خاص» در نظر شما می‌آید، ولی اگر کلمه «المخاطب» را از پشت دیوار بشنوید، معنای کلی به ذهن شما می‌آید، زیرا موضوع له لفظ «المخاطب»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰۱

عبارت از «کلی مخاطب» است. و همین امر سبب می‌شود که بین کلمه «المخاطب»- که اسم ظاهر است- و کلمه «أَنْتَ»- که ضمیر است فرق گذاشته شود و گفته شود: در هر دوی این‌ها «کلی مخاطب» در نظر گرفته شده است. ولی در اسم ظاهر، لفظ برای همان معنای کلی و در ضمیر، لفظ برای مصادیق آن معنای کلی وضع شده است. ذکر این نکته لازم است که کسانی که وضع عام موضوع له خاص را قبول دارند، مثال آن را منحصر در حروف نمی‌دانند بلکه ضمائر خطاب را نیز به‌عنوان مثالی برای وضع عام و موضوع له خاص می‌دانند. حال اگر کسی بر اساس مبنای خودش در مورد وضع عام و موضوع له خاص، یک چنین احتمالی را در مورد ضمیر مخاطب مطرح کند، ما دلیلی بر بطلان آن نداریم، همان‌طور که دلیلی بر بطلان احتمال اول نداریم. تذکر: بنا بر احتمال اول، ضمیر مخاطب دارای معنای حرفی و بنا بر احتمال دوم دارای معنای اسمی می‌باشد.

## ضمیر متکلم

همین دو احتمالی که در مورد ضمیر مخاطب مطرح شد، در ضمیر متکلم نیز به کیفیت زیر جریان دارد: احتمال اول: ضمائر متکلم- مثل «أنا» و «نحن»- برای معنای «اشاره»- که معنایی حرفی است- وضع شده‌اند. ولی تفاوتی که بین ضمیر متکلم با ضمیر غایب و اسم اشاره وجود دارد این است که در ضمیر متکلم، «اشاره به نفس» و در ضمیر غایب «اشاره به غایب» و در اسم اشاره «اشاره به حاضر» مطرح است. در اینجا یک مؤید وجود دارد که باعث می‌شود ما همین احتمال را بپذیریم و آن همان چیزی است که در مورد اسم اشاره و ضمیر غایب گفتیم. و آن این است که در اکثر موارد که ضمیر متکلم به کار برده می‌شود همراه با اشاره عملی به نفس است، مثلاً متکلم می‌گوید: «من این کار را کردم». و به خودش اشاره می‌کند و خیلی بعید است که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰۲

کسی بگوید: معنای «أنا» اشاره نیست و ما با اشاره عملی آن را تأیید می‌کنیم، زیرا اشاره عملی نمی‌آید غیر اشاره را تأیید کند. پس توأم بودن «أنا» با اشاره عملی مؤید این است که معنای «أنا» همان معنای اشاره است ولی «اشاره به نفس»، روی این احتمال، «أنا» دارای معنای حرفی است زیرا اشاره، معنای حرفی است. احتمال دوم: ضمیر متکلم- مثل «أنا» و «نحن»- برای مصادیق مفهوم کلی «المتکلم» وضع شده‌اند. به عبارت دیگر: واضع وقتی خواسته است لفظ «أنا» را وضع کند، مفهوم کلی «المتکلم» را در نظر گرفته ولی «أنا» را برای مصادیق آن مفهوم کلی وضع کرده است نه برای خود آن مفهوم کلی، زیرا آنچه برای خود آن مفهوم کلی وضع شده، لفظ «المتکلم» است. بنابراین، وضع در مورد «أنا» به صورت «وضع عام و موضوع له خاص» و در مورد لفظ «المتکلم» به صورت «وضع عام و موضوع له عام» می‌باشد.

شاهد این مطلب این است که اگر کسی لفظ «المتکلم» را بشنود معنای «کلی المتکلم» به ذهنش می‌آید ولی اگر کلمه «أنا» را بشنود، «متکلم خاص» به ذهنش می‌آید. این احتمال، بنا بر مبنای کسانی که وضع عام موضوع له خاص را قبول دارند احتمال صحیحی خواهد بود. نتیجه بحث در ضمائر از بحث‌های گذشته معلوم گردید که در تمام ضمائر، معنای حرفی امکان داشت، در ضمیر غایب، اشاره به غایب و در ضمیر مخاطب، مخاطب و در ضمیر متکلم، اشاره به نفس، و اشاره و مخاطب، معنای حرفی می‌باشند ولی چون دلیلی بر یکسان بودن ضمائر اقامه نشده است، در ضمیر متکلم و مخاطب احتمال دیگری نیز جریان داشت که بر اساس آن، معنای ضمیر متکلم و ضمیر مخاطب، معنای اسمی خواهد بود ولی به عنوان وضع عام و موضوع له خاص.

## تذییل بحث معانی حرفیه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰۳

در پایان بحث معانی حرفیه، تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که اگرچه ما- به تبعیت از مرحوم محقق اصفهانی- با زحمت توانستیم واقعیتی برای معانی حرفیه درست کنیم؛ این واقعیت، هرچند به خاطر غیر مستقل بودن و جنبه اضافی و ربطی داشتن و وابسته به طرفین بودن دارای ضعف بود ولی یک چیز این ضعف را جبران می‌کرد و آن این بود که متکلم، وقتی در مقام افهام و بیان مقاصد دیگر قرار می‌گیرد، نوعاً غرض او فهماندن همین معانی حرفیه است، یعنی معانی حرفیه- در مقام افاده- دارای استقلالند و متکلم اصلاً می‌آید که این‌ها را بیان کند. و خلاصه اینکه معانی حرفیه، در مقام واقعیت محتاج به طرفین بوده و در مقام تفهیم و تفهیم، در رأس همه قرار می‌گیرد. در قضایای حملیه خبریه، اگرچه ما گفتیم: «نسبت وجود ندارد»، ولی به جای نسبت، مسأله «هوهویت» را مطرح کردیم و «هوهویت» یک معنای حرفی و غیر مستقل است، زیرا «هوهویت»، به موضوع و محمول نیاز دارد، و هدف از تشکیل

قضیه حملیه خبریه، بیان «هوهویت» و «اتحاد» بین همین موضوع و محمول است.

«هوهویت»، هم دارای واقعیت است و هم معنای حرفی است و نمی‌توان برای آن واقعیتی مستقل و غیر محتاج به طرفین درست کرد. در جمله‌های خبریه و قضایای حملیه - که در بیشتر موارد مقاصد متکلم با همین گونه جمله‌ها افهام می‌شود - نقطه اصلی در قضیه، عبارت از تفهیم معنای حرفی (هوهویت) است. و هریک از موضوع و محمول اگر جدای از جمله و جدای از یکدیگر در نظر گرفته شوند، تفهیم در مورد آنها مطرح نیست. آنچه مخاطب نمی‌داند و شما می‌خواهید او را مطلع کنید، افاده هوهویت بین موضوع و محمول است. همین هوهویتی که واقعیتش محتاج به موضوع و محمول است ولی در کلام - به عنوان غرض افاده - در رأس قضیه قرار می‌گیرد. در قضیه «زید فی الدار» نیز - اگر «کائن» در تقدیر بگیریم - همان «هوهویت» مطرح است و اگر کسی این را نپذیرفت و گفت: «زید فی الدار» به معنای «زید کائن فی الدار» نیست، می‌گوییم: در این جمله چه چیزی را می‌خواهید در اختیار مخاطب قرار

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰۴

دهید؟ «زید» و «دار» که سر جای خود می‌باشند. آنچه با این جمله به مخاطب می‌خواهید بگویید، این است که «دار» به عنوان «ظرف برای زید» است. و این معنا، یک معنای حرفی است. در جمله فعلیه - مثل ضَرَبَ زیدٌ - نیز همین مسئله مطرح است زیرا آنچه می‌خواهیم با این جمله تفهیم کنیم عبارت از «صدور ضرب از زید» و «ارتباط بین زید و ضرب» است و این معنا، یک معنای حرفی است. خلاصه اینکه معانی حرفیه اگرچه در مقام واقعیت دارای استقلال نیستند ولی در مقام افهام و تفهیم دارای استقلالند. و لازمه این استقلال، ترتب آثاری - مثل اطلاق داشتن و مقید شدن - است که در جای خود مطرح خواهد شد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰۶

## امر سوم استعمال مجازی

### اشاره

۱- آیا صحت استعمال مجازی، به طبع است یا به وضع؟ ۲- ماهیت استعمال مجازی چیست؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰۸

## مسئله اول آیا صحت استعمال مجازی به طبع است یا به وضع؟

### اشاره

مرحوم آخوند، گویا این بحث را به عنوان مقدمه برای بحث بعد مطرح کرده است.

بحث در ارتباط با این است که: آیا صحت استعمال لفظ در معنای مجازی، مستند به ترخیص و اجازه واضح است یا مستند به ذوق عرفی است و ارتباطی به واضع ندارد؟ احتمال اول: ممکن است گفته شود: صحت استعمال لفظ در معنای مجازی، در رابطه با واضع است. ولی نحوه ارتباط با واضع به دو صورت است: ۱- ترخیص: به این صورت که واضع بگوید: هر لفظی را که من برای معنایی وضع کردم، شما می‌توانید در معانی مجازی بکار ببرید، البته در صورتی که یکی از علائق مجازیه بیست و چهارگانه - که در علم بیان مطرح است - وجود داشته باشد.

مثل اینکه لفظ «اسد» را که برای «حیوان مفترس» وضع شده، به جهت وجود علاقه مشابهت، در «رجل شجاع» استعمال کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰۹

۲- وضع: به این صورت که واضع بگوید: هر لفظی را که من برای معنای حقیقی وضع کردم، برای معانی مجازی- که دارای یکی از علایق مجاز باشند- نیز، به یک وضع نوعی- که نه ماده در آن دخالت دارد و نه هیئت معین- وضع نمودم ولی با حفظ اینکه این معنا غیر حقیقی است. احتمال دوم: ممکن است گفته شود: صحت استعمال لفظ در معنای مجازی، مستند به واضع نیست بلکه در رابطه با ذوق عرف و عقلاء و توده مردم است. وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم می‌بینیم اگر کسی در شجاعت، شبیه اسد باشد می‌توان به او «اسد» را اطلاق کرد ولی اگر در راه رفتن یا خصوصیت دیگری شبیه اسد باشد، عرف به او اطلاق اسد نمی‌کند. و ذوق عرفی چنین اطلاقی را نمی‌پسندد. به همین جهت در بحث اطّراد- که یکی از علائم حقیقت است- اشکالی مطرح می‌شود که آیا شما که اطّراد را علامت حقیقت می‌دانید، نوع علاقه را در نظر می‌گیرید یا صنف علاقه را؟ آیا کلی علاقه مشابهت مطرح است یا مشابهت در شجاعت مطرح است؟ بدیهی است که نمی‌توان گفت: کلی علاقه مشابهت مطرح است، زیرا این گونه نیست که هر کس با دیگری مشابهتی داشته باشد بتوانیم عنوان او را- هر چند به صورت مجازی- بر دیگری اطلاق کنیم. اسد دارای خصوصیات متعددی است ولی آنچه مصحح استعمال اسد در غیر اسد است، مشابهت در شجاعت است نه کلی مشابهت.

### نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند معتقد است: صحت استعمال مجازی، مستند به طبع و ذوق است.

ولی در مقام تعلیل علتی را ذکر می‌کند که این علت، خیلی روشن نیست. ایشان می‌فرماید: صحت استعمال، معنایی غیر از حُسن استعمال ندارد و حُسن، دایر مدار پسندیدن عرف است. اگر استعمالی را عرف پسندید، آن استعمال حُسن است و وقتی حُسن شد صحیح خواهد بود. و اگر عرف نپسندید، حُسن نبوده و در نتیجه، صحیح نخواهد بود. ملاحظه می‌شود که طبع، استعمال اسد در مورد مشابهت در

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۰

شجاعت را می‌پسندد ولی استعمال آن در مورد مشابهت در جهات دیگر را نمی‌پسندد. [۲۲۲] بررسی نظریه مرحوم آخوند اصل کلام مرحوم آخوند، یک مؤید دارد ولی استدلال ایشان روشن نیست. مؤید کلام ایشان این است که در اعلام شخصیه که واضع آن پدر و امثال اوست، مثلماً وقتی پدر حاتم این اسم را برای فرزند خودش انتخاب کرد نمی‌دانسته فرزندش چه عاقبتی دارد و نمی‌دانسته که او در جود و سخاوت به عنوان ضرب‌المثل خواهد شد. بلکه فقط به عنوان یک مولود، اسم او را حاتم گذاشته است. ولی الآن این اسم به هر کسی که دارای جود و سخاوت باشد اطلاق می‌شود. آیا این استعمال به اجازه کیست؟ آیا پدر حاتم- که واضع بوده- اجازه داده است؟ خیر، این گونه نیست بلکه صحت استعمال، مستند به ذوق عرفی است و چون ذوق عرفی چنین استعمالی را می‌پسندد، پس صحیح است. ولی دلیل مرحوم آخوند، قدری مجمل است. مرحوم آخوند می‌فرماید: «صحت استعمال، معنایش حُسن استعمال است». آیا مراد ایشان از صحت استعمال، صحت استعمال مجازی است یا مراد، کلی صحت استعمال است؟ روشن است که در صحت استعمال، فرقی بین حقیقت و مجاز نیست یعنی «صحت استعمال در معنای حقیقی» با «صحت استعمال در معنای مجازی» دو معنا ندارند. در نتیجه باید کلام مرحوم آخوند، کلیت داشته باشد. در این صورت از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم آیا این «حُسن» که شما به کار می‌برید در مقابل «قبیح» است یا در مقابل «عدم حُسن»؟ اگر مرحوم آخوند بفرماید: حُسن در مقابل قبیح است و استعمال غیر صحیح،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۱

قبیح است. جواب می‌دهیم: ما قبیحی در استعمال غلط نمی‌بینیم و غلط بودن، به معنای قبیح بودن نیست. و اگر بفرماید: حُسن در مقابل عدم حُسن است. می‌گوییم: این حُسن را برای ما معنا کنید. اگر در استعمالات مجازی، یک حُسنی وجود دارد، در استعمالات حقیقی کدام حُسن وجود دارد؟ بنابراین، استدلال مرحوم آخوند، استدلال درستی نیست و خواه مرادشان از صحت استعمال، خصوص صحت استعمال مجازی و خواه کل صحت استعمال باشد دارای اشکال است. آنچه در اینجا عنوان کردیم مبتنی بر این است که ابتدا «ماهیت معنای مجازی» را مورد بحث قرار دهیم شاید اگر این اساس درست شود و ماهیت استعمال مجازی، معلوم گردد نوبت به این بحث‌ها نرسد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۲

## مسئله دوم ماهیت استعمال مجازی چیست؟

### اشاره

آیا استعمال مجازی، استعمال لفظ در غیر ماضع‌له است؟ یا استعمال در ما وضع‌له است؟ در این رابطه نظریاتی مطرح است:

### ۱- نظریه مشهور

مشهور معتقدند: استعمال لفظ بر دو قسم است: استعمال در ما وضع‌له و استعمال در غیر ماضع‌له. و استعمال مجازی، استعمال لفظ در غیر ماضع‌له، به واسطه یکی از علائق مجازی است، خواه آن علاقه، علاقه مشابهت باشد یا غیر علاقه مشابهت - از سایر علائق مجازی - باشد. از استعمال در غیر ماضع‌له، در کلام مرحوم آخوند به «استعمال در معنای مناسب با موضوع‌له» تعبیر شده بود. [۲۲۳] معنای این تعبیر این است

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۳

که معنای مجازی، غیر ماضع‌له است ولی به واسطه یکی از آن علائق، مناسبت و ارتباط با ما وضع‌له پیدا کرده است. نکته: مجازی که علاقه آن مشابهت باشد، «استعاره» و مجازی که علاقه آن غیر از مشابهت - از سایر علائق مجازی - باشد «مجاز مرسل» نامیده می‌شود.

### ۲- نظریه سگّاکي

سگّاکي، استعاره را از سایر مجازات جدا کرده و معتقد است: استعاره مجاز نیست بلکه استعاره، حقیقت لغوی است یعنی در مورد استعاره، لفظ در همان معنای لغوی خودش استعمال شده است ولی در این میان، تصرّفی عقلی و ذهنی صورت گرفته است. آن تصرّف عقلی این است که شما وقتی لفظ «اسد» را در «رجل شجاع» استعمال می‌کنید، در ذهن خود ادّعا می‌کنید که «رجل شجاع» یکی از مصادیق کلی «حیوان مفترس» است و به عبارت دیگر: «رجل شجاع» از افراد و مصادیق ادّعائی «حیوان مفترس» است. حال وقتی لفظ «اسد» را در «رجل شجاع» استعمال می‌کنید، در واقع «اسد» را در همان «حیوان مفترس» استعمال کرده‌اید. ولی شما در اینجا افراد «حیوان مفترس» را زیاد کرده‌اید. یعنی «حیوان مفترس» دو فرد دارد: فرد حقیقی و فرد ادّعائی. ولی هر دو تحت ماهیت

حیوان مفترس می‌باشند. ذکر این نکته لازم است که سکاکی در مورد سایر مجازات- غیر از استعاره- کلام مشهور را پذیرفته است. ایشان برای اثبات مدّعی خود در مورد استعاره ادله‌ای اقامه کرده است، از جمله ادله ایشان این است که: ما نمی‌توانیم در مورد استعاره، حرف مشهور را بپذیریم، زیرا واقعیت حرف مشهور این است که شما لفظ «اسد» را که برای «حیوان مفترس» وضع شده، می‌آید و علاقه‌اش را از «حیوان مفترس» قطع کرده و این لفظ را در «رجل شجاع» به کار

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۴

می‌برید. آیا استعمال لفظ «اسد» در «رجل شجاع» چه حُسن و چه صناعت بیانی دارد؟ سپس می‌گوید: در برخورد با استعمالات استعاره‌ای، گاهی با مسائلی مواجه می‌شویم که این مسائل با تبادل و جابه‌جا شدن لفظ سازگار نیست بلکه حتماً باید معنا مطرح باشد. مثلاً شاعر در توصیف معشوقه خود می‌گوید:

قَامَتْ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ نَفْسٌ أَعَزُّ عَلَيَّ مِنْ نَفْسِي

قَامَتْ تُظَلِّلُنِي وَ مِنْ عَجَبِ شَمْسٍ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ

می‌گوید: معشوقه من، مقابل من و خورشید ایستاد و خودش را سایبان قرار داد و شگفت آور است که چگونه خورشیدی بر من سایه می‌اندازد تا مانع از حرارت خورشید گردد. سکاکی می‌گوید: اگر لفظ شمس با قطع نظر از معنا بر این معشوقه اطلاق شده، این چه تعجّبی دارد که بگوید: «... و مِنْ عَجَبِ شَمْسٍ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ». وقتی شمس اول در معنای «جاریه» به کار برده شده، چه تعجّبی دارد که بگوید: جاریه‌ای بر سر من سایه افکنده تا مانع از حرارت خورشید گردد؟ آنچه تعجّب آور است این است که از خورشید، سایبان درست کرده است. معلوم می‌شود که معنای شمس بر «جاریه» انطباق پیدا کرده است و اگر مجرد استعمال لفظ شمس در معنای جاریه- به صورت استعاره- بود جای تعجّب نداشت. سکاکی می‌گوید: این تعجّب، با آنچه مشهور در مورد مجاز و استعاره می‌گویند سازگار نیست و ما مجبوریم استعاره را به صورت دیگر معنا کنیم و بگوییم: «شمس» در معنای خودش استعمال شده ولی شاعر در ذهن خود ادعا کرده که شمس دارای دو مصداق است: یکی همان شمس معروف و دیگری این جاریه که معشوقه اوست. حاصل اینکه استعاره- به نظر سکاکی- مجاز نیست بلکه حقیقت لغویّه است.

سکاکی در این رابطه ادله دیگری هم ذکر کرده است. [۲۲۴]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۵

بررسی نظریه سکاکی کلام سکاکی دارای دو اشکال است که ما ناچاریم برای دفع اشکال، کلام ایشان را توجیه کنیم اگرچه توجیه اول، خلاف ظاهر است. اشکال اول: شما وقتی لفظ «اسد» را در «زید شجاع» استعمال می‌کنید و یا حتّی «زید» را ذکر نمی‌کنید و می‌گویید «أَسَيْدٌ عَلَيَّ وَ فِي الْحُرُوبِ نِعَامَةٌ»، کلمه «اسد» اسم جنس است و برای معنایی کلی وضع شده است که بر تمام مصداق اسد قابل انطباق است. در این صورت، اگر لفظ «اسد» را حتّی در مورد «اسد خاص» استعمال کنیم این استعمال، استعمال در غیر مواضع خواهد بود زیرا اسد برای اسد خاص وضع نشده است. همان‌طور که اگر «انسان» را در مورد «زید» استعمال کنیم به گونه‌ای که لفظ «انسان» بر معنای خاص دلالت کند، چنین استعمالی، استعمال در غیر مواضع خواهد بود، زیرا «انسان» برای معنای کلی وضع شده است. به همین جهت گفتیم: حمل در قضیه «زیدُ إنسانٌ» با قضیه «الإنسان حیوان ناطق» فرق می‌کند، چون «انسان» و «حیوان ناطق» دارای ماهیت واحدی هستند اگرچه از نظر مفهوم، مغایرت داشته باشند ولی در «زیدُ إنسانٌ» حملش بر شایع صنایع است و در حمل شایع صنایع اتحاد در ماهیت مطرح نیست بلکه اتحاد در وجود مطرح است و «زیدُ إنسانٌ» یعنی «زیدُ مصداقٌ من مفهوم الإنسان». بنابراین، استعمال لفظ «انسان»، در خصوص «زید»، استعمال در غیر مواضع است، زیرا «انسان» برای «زید» وضع نشده است. وقتی کلی با مصداق حقیقی خودش یک چنین حسابی داشته باشد، استعمال «اسد»- که بر معنای کلی وضع شده است- در خصوص یک «رجل شجاع»- که فرد ادعایی است نه حقیقی- به طریق اولی دارای اشکال خواهد بود، زیرا معنای

«اسد» یک معنای کلی است و خصوصیت و فردیت در آن مطرح نیست. در حالی که ظاهر کلام سکاکی این است که «اسد» در «خصوص رجل شجاع»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۶

استعمال می‌شود و اگر ما ظاهر کلام سکاکی را در نظر بگیریم، باید چنین استعمالی را استعمال در غیر مواضع له بدانیم و نمی‌توانیم آن را حقیقت لغویه بنامیم. توجیه کلام سکاکی: برای دفع اشکال فوق، ناچاریم کلام سکاکی را توجیه کرده و بگوییم: ما «اسد» را در معنا و مفهوم کلی خودش استعمال می‌کنیم و به هیچ عنوان از دایره وضع بیرون نمی‌آیم ولی در کنار این استعمال، ادعا می‌کنیم که «زید» هم از افراد این ماهیت کلی است. و به عبارت دیگر: لفظ «اسد» در معنای کلی خود استعمال شده نه در زید، ولی این عنوان کلی - به کمک ادعاء - بر یک فرد تطبیق داده شده است. البته این توجیه، خلاف ظاهر کلام سکاکی است ولی برای دفع اشکال از کلام ایشان ناگزیر از چنین توجیهی هستیم. اشکال دوم: هر چند ما در مورد اسماء اجناس - مثل لفظ اسد - اشکال را حل کردیم ولی در رابطه با اعلام شخصیه اشکال باقی است، زیرا اعلام شخصیه برای معنای کلی وضع نشده‌اند تا بتوان برای آنها مصداق ادعایی درست کرد، مثلاً لفظ «حاتم» را که از ابتدا برای شخص خاصی وضع شده است چگونه در دیگران به صورت استعاره به کار می‌برید؟ توجیه کلام سکاکی: برای دفع اشکال فوق، ناچاریم توجیه دیگری در کلام سکاکی مرتکب شویم و بگوییم: در مورد اعلام شخصیه به جای «فردیت ادعائیه» باید «عیثیت ادعائیه» بگذاریم.

«عیثیت ادعائیه» به این معناست که وقتی «زید» در جود و سخاوت به حد بالایی رسیده است به او کلمه «حاتم» را اطلاق کنیم به این کیفیت که «حاتم» را در معنای خودش استعمال کرده ولی ادعا می‌کنیم «زید، همان حاتم است». و کسی خیال نکند «حاتم» در یک معنای کلی استعمال شده است چون اگر در معنای کلی استعمال شده بود باید ملتزم شویم که استعمال آن از ابتدای امر، استعمال در غیر مواضع له بوده است زیرا ما مشاهده می‌کنیم «حاتم» در شخص استعمال می‌شود، پس از اول برای شخص استعمال شده است نه بر معنای کلی. در نتیجه راهی جز ادعای عیثیت نداریم. مثل

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۷

اطلاق «بو علی» بر کسی که در فلسفه مهارت دارد. در اینجا نیز ادعای عیثیت مطرح است نه اینکه گفته شود: بو علی در یک معنای کلی استعمال شده است. مؤید این توجیه، همان شعری است که در استدلال سکاکی ذکر شده بود، زیرا شمس دارای یک فرد خارجی است و مصادیق متعدّد ندارد. پس اطلاق شمس بر محبوبه خود از باب ادعای عیثیت است.

### ۳- نظریه صاحب کتاب «وقایه الأذهان»

#### اشاره

مرحوم شیخ محمد رضا اصفهانی مسجدشاهی، در باب مجاز نظریه دیگری دارد که بی‌شبهت به نظریه سکاکی نیست ولی ایشان مسئله را نه تنها در مورد استعاره بلکه در مورد سایر مجازات نیز مطرح کرده است. قبل از بیان کلام ایشان لازم است مقدمه‌ای ذکر شود: در باب عام و خاص بحثی مطرح است که آیا تخصیص عام مستلزم مجازیت در عام است یا نه؟ مثلاً اگر مولا گفت: «أكرم كل عالم» و بعد به دلیل منفصل گفت: «لا تُكرم زیداً العالم» و به وسیله این دلیل، دلیل اول را تخصیص زد، آیا این تخصیص سبب می‌شود که در «أكرم كل عالم» مجازیت تحقق پیدا کند؟ اکثر اصولیین قدیم عقیده داشتند: «تخصیص عام، مستلزم مجازیت است»، یعنی «لا- تكرم زیداً العالم» قرینه می‌شود که از «أكرم كل عالم» همه علماء اراده نشده و «أكرم كل عالم» در غیر معنای حقیقی



خود- به عبارت دیگر: در «علمای غیر زید»- استعمال شده است. ولی محققین متأخرین و از جمله صاحب کفایه معتقدند: تخصیص عام، مستلزم مجازیت در عام نیست، [۲۲۵] زیرا اراده بر دو قسم است: اراده استعمالیه و اراده جدیه. اراده استعمالیه به این معناست که متکلم- از نظر افاده و از نظر مقام دلالت- از اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۸

این لفظ، چه چیزی را اراده کرده یعنی با این لفظ خواسته است چه چیزی را در اختیار سامع قرار داده و به او تفهیم کند؟ اراده جدیه به این معناست که در باطن، هدف متکلم چیست و اراده‌اش به چه چیزی تعلق گرفته است؟ در مقام قانون گذاری، بین عقلاء رسم است که ابتدا قانونی را به نحو عموم وضع می کنند. در آن حال اگر از آنان سؤال شود آیا هدف شما از جعل این قانون به نحو کلی این است که قانون به نحو کلی اجرا شود؟ می گویند: خیر، رسم قانون گذاری این است که ابتدا قانونی را به صورت کلی مطرح کرده و سپس با تبصره‌های مختلف، مواردی را از آن خارج می کنند و حتی چه بسا از اول امر، همه یا بعضی از این موارد مورد نظر قانون گذار بوده ولی این امر سبب نشده است که از وضع قانون به نحو کلی خودداری کنند. آیا این مسئله چگونه حل می شود؟ برای حل مسئله باید بگوییم در اینجا دو اراده وجود دارد: یکی اراده استعمالیه در رابطه با جعل قانون کلی است به طوری که وقتی قانون را وضع می کنند، الفاظ قانون را در همان مفاد کلی خودش استعمال می کنند. بعد که مسأله تبصره پیش آمد، این بدان معنا نیست که الفاظ عموم آن قانون در غیر معنای عام- به صورت مجاز- استعمال شده است. بلکه این تبصره‌ها حکایت از این می کند که مراد جدی، تابع مراد استعمالی نبوده است. مراد استعمالی، کلیت قانون بوده ولی مراد جدی، عبارت از قانون به استثنای موارد تخصیص و تبصره است. اینکه مولا از اول می گوید: «أكرم كلَّ عالم» چه بسا همان موقع در ذهنش بوده که «زید عالم» نباید اکرام شود و اراده جدی او به اکرام «زید عالم» تعلق نگرفته است ولی معنای این حرف این نیست که «أكرم كلَّ عالم» از اول در علمای غیر زید استعمال شده باشد، بلکه قانون، عمومیت دارد. این را در اصطلاح اصولی این گونه تعبیر می کنیم: در «أكرم كلَّ عالم» اراده استعمالیه مولا- که در رابطه با استعمال لفظ در معناست- به عموم تعلق گرفته است، «أكرم كلَّ عالم» در جمیع علماء استعمال شده و زید هم مصداقی از این قانون

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۹

است، هر چند در ذهن مولا- «إكرام زید» واجب نیست ولی از نظر قانون، مصداق قانون عام محسوب می شود. حال وقتی مولا می گوید: «لا- تكرم زیداً العالم»، زید را از چه چیز خارج می کند؟ آیا می گوید زید در «أكرم كلَّ عالم» داخل نبوده و اراده استعمالی به آن تعلق نگرفته است؟ خیر، این طور نیست، زید الآن هم داخل در «أكرم كلَّ عالم» است، ولی اراده جدی مولا به این تعلق گرفته که علمای غیر زید، واجب الإی- کرام هستند و اکرام زید، واجب نیست. حال که چنین است، چرا بگوییم: تخصیص، مستلزم مجازیت است؟

ما که لفظ «أكرم كلَّ عالم» را در غیر مواضع له خودش استعمال نکرده‌ایم. قانون- از نظر اراده استعمالی- از اول، عمومیت داشته و الآن هم عمومیت دارد. از اینجا به یک ضابطه کلی پی می بریم و آن این است که اراده بر دو قسم است:

اراده استعمالیه و اراده جدیه، و ممکن است بین این دو اراده مخالفت تحقق داشته باشد. اراده استعمالیه، به «اکرام همه علماء» و اراده جدیه به «اکرام علمای غیر زید» تعلق دارد. پس از بیان مقدمه فوق، به سراغ اصل کلام صاحب کتاب «وقایه الأذهان» می رویم: ایشان می فرماید: ما همین بحث را- که در عام و خاص مطرح شد- در مورد مجاز مطرح می کنیم و می گوییم: لفظی که به صورت مجاز استعمال می شود- چه مجاز استعاره‌ای و چه غیر آن- بر حسب اراده استعمالیه، در همان معنای خودش استعمال می شود ولی بر حسب اراده جدیه، در معنای مجازی استعمال می شود. «اسد» بر حسب اراده استعمالیه در «حیوان مفترس» و بر حسب اراده جدیه در «رجل شجاع» استعمال شده است ولی آیا ارتباط «اسد» و «رجل شجاع» چگونه است؟ صاحب کتاب «وقایه الأذهان» در این زمینه

کلامی شبیه کلام سکاکی دارد و می‌فرماید: در اینجا با ادعا می‌گوییم: «رجل شجاع»، مصداق و فرد برای معنای مراد به اراده

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۰

استعمالیه - یعنی «حیوان مفترس» است. و این مطلب نه تنها در «اسد» و «رجل شجاع» - که علاقه آن مشابهت است - جاری می‌شود بلکه در سایر علائق مجازیه هم جریان دارد، مثلاً کلمه «عین» - به معنای چشم - را مجازاً در مورد کسانی که مسئولیت دیده‌بانی دارند استعمال می‌کنیم. علاقه این استعمال مجازی، علاقه جزء و کلّ است یعنی «عین» - که جزء است - استعمال کرده‌ایم و «مجموع انسان مراقب در تمام لحظات» - که کلّ است - را اراده کرده‌ایم. در اینجا لفظ «عین» را در معنای خودش - یعنی چشم - به اراده استعمالیه، استعمال می‌کنیم ولی اراده جدیه به «مجموع شخص مراقب در تمام لحظات» تعلق گرفته است به اعتبار این که چنین شخصی - به لحاظ مراقبت دائمی - گویا همه اعضایش «عین» است، به همین جهت به او «عین» می‌گوییم، یعنی ادعا می‌کنیم که او «چشم» است. دلیل صاحب «وقایه الأذهان»: ایشان می‌فرماید: فلسفه جعل مجازات این است که استعمال مجازی دارای حُسن و لطافتی است که در استعمالات حقیقی وجود ندارد.

و ما اگر بخواهیم حرف مشهور را بپذیریم نمی‌توانیم ملتزم به وجود چنین حسن و لطافتی در مجاز بشویم زیرا مبنای کلام مشهور این بود که در استعمال مجازی به معنا کاری نداریم بلکه این لفظ است که جابه‌جا و تبادل می‌شود، یعنی ارتباط لفظ را از معنای حقیقی جدا کرده و آن را در معنای مجازی استعمال می‌کنیم. به تعبیر دیگر:

به‌جای لفظ «زید» لفظ «اسد» را می‌گذاریم. و معلوم است که جابه‌جا شدن لفظ، حسن و لطافتی ندارد. اگر ما کاری به معنای حقیقی «اسد» نداشته باشیم و لفظ «اسد» را در «زید» استعمال کنیم این استعمال، چه لطافت و حُسنی دارد؟ ایشان می‌فرماید: در آیه شریفه (قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ) [۲۲۶] که از قول زنان مصری - هنگامی که یوسف علیه السلام را مشاهده کردند - نقل شده است، اگر گفته شود:

کلمه «مَلَكٌ» به‌طور مستقیم در یوسف علیه السلام استعمال شده به‌گونه‌ای که اگر به‌جای «ما

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۱

هذا إلهًا ملكٌ كريمٌ» می‌گفت: «ما هذا إلهًا يوسفٌ» معنای آن فرقی نمی‌کرد، چه لطافتی می‌توانست داشته باشد؟ لطف در صورتی است که بخواهند بگویند: این شخص، مصداق عنوان «مَلَكٌ» است. یعنی لطف در صورتی است که پای معنا در میان باشد. و اگر ما لفظ «مَلَكٌ» را از معنای خودش جدا کنیم و در یوسف علیه السلام استعمال کنیم حُسنی ندارد اگرچه این استعمال، به علاقه مشابهت باشد، زیرا علاقه مشابهت به عنوان مصحح و مجوّز استعمال است و این علاقه در خود استعمال وجود ندارد. شما می‌گویید: «علاقه مشابهت، مجوّز این شده است که ما لفظ «مَلَكٌ» را از معنای حقیقی‌اش جدا کرده و مجازاً در یوسف علیه السلام استعمال کنیم و جمله «ما هذا إلهًا ملكٌ كريمٌ» در واقع به معنای «ما هذا إلهًا يوسفٌ» است. این حرف چه لطافتی دارد؟ چگونه با «حَاشَ لِلَّهِ» مناسبت دارد؟ «حَاشَ لِلَّهِ» با این مناسبت دارد که پای «مَلَكٌ» و «معنای حقیقی» در میان باشد. در مورد سایر علائق مجازیه هم مسئله همین‌طور است، مثلاً در آیه شریفه (و اسأل القرية التي كُنَّا فِيهَا و العير التي أَقْبَلْنَا) [۲۲۷] که از قول فرزندان یعقوب علیه السلام نقل می‌کند که وقتی به دزدی متهم شدند گفتند: «ما اهل دزدی نیستیم، اگر باور ندارید سؤال کنید». ولی آیا این سؤال از چه کسی است؟ مشهور می‌گویند: سؤال از اهل قریه است و در آیه شریفه یا مجاز حذف صورت گرفته و یا قرینه حال و محلّ وجود دارد زیرا اهل قریه به عنوان «حال» در قریه هستند. درحالی که مقصود آیه شریفه، این نیست. بلکه مقصود این است که مسأله عدم سرقت ما به قدری روشن است که حتی اگر از در و دیوار قریه هم سؤال کنید گواهی به عدم سرقت ما خواهند داد. و اگر مقصود، سؤال از اهل قریه بود می‌فرمود «و اسأل أهل القرية» زیرا نه آن‌چنان بنایی بر اختصار بوده و نه ضرورتی وجود داشته و نه جمله طولانی می‌شد که این‌ها سبب حذف «أهل» گردد. حسن و لطافت در صورتی است که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۲

مراد، سؤال از خود قریه باشد- با آن بیانی که کردیم- نه آنچه مشهور می‌گویند. صاحب کتاب «وقایه الأذهان» سپس به شعری از فرزدق در مورد امام سجّاد علیه السلام استناد کرده می‌گوید: فرزدق در حضور هشام بن عبد الملک به معرفی امام سجّاد علیه السلام پرداخته و آن حضرت را این گونه معرفی می‌کند:

هَذَا الَّذِي تَعْرِفُ الْبَطْحَاءُ وَطَأْتَهُو الْبَيْتَ يَعْرِفُهُ وَالْحِلُّ وَالْحَرَمُ

فرزدق می‌خواهد بگوید: این بزرگوار، شخص عادی نیست بلکه او کسی است که زمین مکه قدم‌های او را می‌شناسد، خانه کعبه و حِلّ و حرم او را می‌شناسند. و اگر بخواهیم بنا بر مبنای مشهور معنا کنیم لطافت خود را از دست می‌دهد زیرا بنا بر مبنای مشهور مراد از «بطحاء» عبارت از «أهل بطحاء» و مراد از «البيت» عبارت از «صاحب البيت» یا «کسانی که در بیت هستند» می‌باشد. این چه ظرافتی دارد که «أهل بطحاء» کسی را بشناسد؟ یا «کسانی که در مسجدند» کسی را بشناسند؟ و یا «صاحب البيت» کسی را بشناسند؟ «صاحب البيت» که خداوند است همه را می‌شناسد.

لطف این شعر در این است که گفته شود این شخص آن قدر شناخته شده است که حتی بیت- که جماد است- نیز او را می‌شناسد. اگر ما مجاز را این گونه معنا کنیم با فلسفه وجودی مجاز سازگار است ولی اگر مجاز را استعمال در غیر ماوضع‌له- که مشهور می‌گویند- بدانیم، استعمالات مجازی لطافت و ظرافت خود را از دست می‌دهند. وقتی «عین» را در «دیده بان» استعمال می‌کنیم، مشهور می‌گویند: در اینجا لفظ موضوع برای جزء را، در کل استعمال کرده‌ایم و «عین» به معنای «انسان» است. در حالی که این هیچ لطفی ندارد. فقط مصحح استعمال آن جزئیت و کلیت است و لطفی در این استعمال نیست. ولی اگر لفظ «عین» را در معنای حقیقی خودش استعمال کنیم و ادعا کنیم آن معنای حقیقی بر این معنای مجازی منطبق است و یا ادعای عینیت بین این دو بنماییم، «عین» به معنای کسی می‌شود که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۳

سر تا پا چشم است یعنی کسی که تمام اوقات و تمام فکرش متوجه مراقبت و دیده‌بانی است. و این دارای لطف و ظرافت است. صاحب کتاب «وقایه الأذهان» در ادامه می‌فرماید: بفرض که مشهور بتوانند کلام خود را در مورد مجاز مفرد توجیه کنند ولی در مورد مجاز مرکب نمی‌توانند توجیه کنند: توضیح اینکه: مجاز بر سه قسم است: ۱- مجاز در مفرد: مثل استعمال «اسد» در «رجل شجاع». ۲- مجاز در اسناد: و آن در جایی است که در کلمات، مجازیتی به کار برده نشده است ولی در اسناد بین این کلمات، مجازیت بکار برده شده است، مثل: أنبت الربيع البقل در اینجا در کلمه «أنبت» و «الربيع» مجازیت نیست ولی اسناد «أنبت» به «الربيع» مجاز است زیرا مسند الیه حقیقی در مورد إنبات، خداوند است و إنبات، از ربیع- بما هو ربیع- صادر نمی‌شود. پس در اینجا فعلی که مربوط به خداوند است به ربیع اسناد داده شده است. ۳- مجاز مرکب یعنی جمله‌ای گفته شود و از آن جمله یک معنای مجازی اراده شود، مثل اینکه انسان به کسی که در کاری تردید دارد بگوید: «أراك تُقَدِّمُ رَجُلًا وَ تُؤَخِّرُ أُخْرَى»، یعنی می‌بینم یک قدم جلو می‌گذاری و یک قدم عقب می‌گذاری. این جمله، مجازاً در تحیر و تردید استعمال می‌شود. در اینجا از مشهور سؤال می‌کنیم: شما که می‌گویید: جمله «أراك تُقَدِّمُ رَجُلًا وَ تُؤَخِّرُ أُخْرَى» در معنای مجازی استعمال می‌شود، این استعمال چگونه است؟ بدون شک، این جمله، وضع جداگانه‌ای ندارد بلکه کلمات آن به‌طور مستقل وضع شده‌اند. آیا «أراك» و «تُقَدِّمُ» و «رَجُلًا» و «تُؤَخِّرُ» در غیر معنای موضوع له خود استعمال شده‌اند؟

شما (مشهور) چگونه مجاز مرکب را توجیه می‌کنید؟ مگر این مرکب معنای حقیقی دارد؟ آن هم با توجه به اینکه نمی‌گوید: «أراك مثل رجلٍ تُقَدِّمُ رَجُلًا وَ تُؤَخِّرُ أُخْرَى»، بلکه می‌گوید خودت چنین کاری را انجام می‌دهی در حالی که معنای حقیقی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۴

آن واقعیت ندارد زیرا این شخص در خارج چنین کاری را انجام نمی‌دهد. ولی روی بیان صاحب کتاب «وقایه الأذهان»، گفته می‌شود: جمله فوق به اراده استعمالیه در همان معنای مطابقی خود به کار برده شده است ولی اراده جدی، عبارت از تحیر و تردّد است و به تعبیر دیگر: ادّعا می‌کنیم تحیر و تردّد یکی از مصادیق «تَقَدُّمِ رَجُلٍ وَ تَأَخُّرِ رَجُلٍ دِیْگَر» است. از بیانات گذشته معلوم می‌گردد که بنا بر حرف مشهور، همان گونه که مجاز مرگب توجیهی ندارد، مجاز در اسناد هم توجیه ندارد. [۲۲۸]

### فرق بین کلام صاحب «وقایه الأذهان» و کلام سکاکی

فرق میان کلام ایشان و کلام سکاکی در سه جهت است: ۱- کلام سکاکی فقط در مورد استعاره است ولی کلام ایشان در رابطه با تمام مجازات است. ۲- کلام سکاکی نیاز به توجیه داشت- اگرچه توجیه برخلاف ظاهر بود [۲۲۹]- ولی کلام ایشان به توجیه نیاز ندارد، زیرا ایشان مسأله کلیت و فردیت را مطرح نکرد تا به توجیه نیاز داشته باشد، بلکه فرمود: لفظ در معنای حقیقی خودش استعمال شده و اراده استعمالی به همان معنای حقیقی تعلق گرفته ولی اراده جدی به معنای مجازی تعلق

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۵

گرفته است. خواه آن معنای حقیقی، کلی باشد یا مثل اعلام شخصیه جزئی باشد و خواه در فرد خاص و خواه در کلی رجل شجاع استعمال کنیم. مراد جدی، معنای مجازی و مراد استعمالی، معنای حقیقی است. و در رابطه با معنای حقیقی و معنای مجازی، گاهی ادّعی فردیت و گاهی ادّعی عینیت مطرح است. ۳- بنا بر نظر سکاکی باید قبل از استعمال، مسأله ادّعی فردیت تحقق پیدا کند، سپس با تکیه بر آن ادّعا، لفظ اسد را به‌طور مستقیم در رجل شجاع خاص استعمال کنیم ولی طبق بیان صاحب کتاب «وقایه الأذهان» لازم نیست این ادّعا قبل از استعمال باشد زیرا طبق بیان ایشان، ابتدا به اراده استعمالیه، لفظ در معنای حقیقی خودش استعمال می‌شود. و اراده جدیه در طول اراده استعمالیه است و ما می‌توانیم همان‌جا که نوبت به اراده جدیه رسید مسأله ادّعا را پیاده کنیم.

### مؤیدات کلام صاحب «وقایه الأذهان»

کلام ایشان، دارای دو مؤید است: مؤید اول: با بررسی دو عنوان «حقیقت» و «مجاز»، درمی‌یابیم که اطلاق این دو عنوان روی حساب بوده است. «حقیقت» از کلمه «حقّ»- به معنای امر ثابت- و «مجاز» از کلمه جواز- به معنای عبور- است. «مجاز» یعنی محلّ عبور و گذر.

أمیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارٌ مَّجَازٍ وَ الْآخِرَةُ دَارٌ قَرَارٍ»، [۲۳۰] یعنی دنیا عالمی است که جای توقف نیست، بلکه محلّ عبور است و باید از آن عبور کرد و آخرت عالمی است که محلّ ثبوت و استقرار است. حال اگر ما استعمال مجازی را به معنای مشهور- یعنی استعمال لفظ در غیر ماوضع‌له- بدانیم، چه عبوری در معنای مجازی مطرح است؟ وقتی اسد را به‌جای استعمال در حیوان مفترس، به‌طور مستقیم در رجل شجاع استعمال کنیم، فرقی بین استعمال اسد در حیوان مفترس و استعمال آن در رجل

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۶

شجاع وجود ندارد. و در معنای مجازی، عنوان عبور تحقق ندارد. ولی طبق فرمایش صاحب «وقایه الأذهان» مسأله خیلی روشن است، زیرا وقتی اسد را در رجل شجاع استعمال می‌کنیم، از گذرگاه معنای حقیقی عبور می‌کنیم. یعنی اراده استعمالی به معنای حقیقی تعلق گرفته است و ما از کانال معنای حقیقی عبور کرده و به معنای مجازی می‌رسیم. پس عنوان عبور در معنای مجازی مطرح است. مؤید دوم: در منطق دلالات لفظیه را به سه قسم تقسیم کرده‌اند: دلالت مطابقه، دلالت تضمن و دلالت التزام. مَقْسَم در

این تقسیم، دلالات وضعیه لفظیه است.

دلالات لفظیه دارای یک معنای عامی می‌باشند. دلالت لفظی، همان‌طور که در معنای حقیقی مطرح است، در معنای مجازی هم مطرح است به‌همین جهت است که قید وضعیه را ذکر نمی‌کنند. حال سؤال می‌کنیم دلالت مجاز از کدام‌یک از این دلالات سه‌گانه است؟ ممکن است گفته شود: «مجازاتی که علاقه آنها جزء و کلّ است در دلالت تضمّن داخلند»، ولی این‌گونه نیست، زیرا در دلالت تضمّن، مدلول مطابقی لفظ، کلّ معناست و لفظ، به تبعیت از کلّ معنا دلالت بر جزء می‌کند نه اینکه کلّ را کنار گذاشته و مدلول را عبارت از جزء قرار داده باشیم. به عبارت دیگر: دلالت تضمّن این نیست که لفظ به‌طور مستقیم بر جزء دلالت کند تا شما بگویید: «این مجاز است و علاقه آن کلّ و جزء است»، بلکه دلالت تضمّن این است که لفظ بر کلّ دلالت کند ولی چون کلّ، مرگب از اجزاء است، لفظ به تبعیت دلالت بر کلّ، بر جزء هم دلالت می‌کند. بنابراین، دلالت تضمّن، هیچ‌یک از مجازات نیست. دلالت التزام هم همین‌طور است، زیرا معنای دلالت التزام این نیست که لفظ، به‌طور مستقیم بر لازم دلالت کند، بلکه مدلول لفظ، همان ملزوم است ولی وقتی ملزوم، به عنوان مدلول واقع شد، لازم هم - به تبعیت ملزوم - مدلول واقع می‌شود. در نتیجه، براساس تفسیر مشهور دلالات سه‌گانه شامل استعمالات مجازی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۷

نمی‌شود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۹

## امر چهارم اطلاق لفظ و اراده لفظ

### اشاره

مقدمه ۱- اقسام چهارگانه اطلاق لفظ و اراده لفظ. ۲- آیا اطلاق لفظ و اراده لفظ صحیح است؟ ۳- آیا در موارد اطلاق لفظ و اراده لفظ، عنوان استعمال تحقق دارد؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۱

### مقدمه

مرحوم آخوند، به دنبال بحث حقیقت و مجاز بحثی را مطرح کرده که به‌طور کلی از بحث استعمال لفظ در معنا خارج است. در بحث قبل، سخن از معنا بود، زیرا لفظ - چه در مورد حقیقت و چه در مورد مجاز - در معنایی استعمال شده بود و ما بحث می‌کردیم که آیا این معنا در تمام موارد، موضوع له است؟ یا در خصوص استعمالات حقیقی، موضوع له است و در استعمالات مجازی، غیر موضوع له است. ولی در اینجا عنوان سومی در کار است یعنی وقتی لفظ را اطلاق می‌کنیم، معنایی در نظر نمی‌گیریم بلکه در اطلاق لفظ، همان لفظ مورد نظر متکلم است.

این‌گونه تعبيرات و اطلاق‌ها را مرحوم آخوند به چهار قسم تقسیم کرده است، که بعد از روشن شدن اقسام آنها باید در دو مقام بحث کنیم: مقام اول: آیا چنین تعبيرات و اطلاقاتی صحیح است؟ مقام دوم: برفرض صحت این اطلاق‌ها، آیا در این موارد عنوان استعمال تحقق دارد؟ ذکر این نکته لازم است که این اطلاق‌ها، ربطی به مبناهایی که در مورد مجاز

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۲

مطرح بود ندارد، زیرا تمام مبناهایی که در آنجا مطرح بود مربوط به جایی بود که ما معنای دیگری غیر از معنای موضوع له داشتیم

ولی مشهور می‌گفتند: «لفظ - مثل اسد - به‌طور مستقیم در معنای دوّم - یعنی رجل شجاع - استعمال شده و این استعمال، استعمال در غیر ماوضع له است». و سکاکی می‌گفت: «در مورد استعاره، لفظ - مثل اسد - در همان معنای اوّل - یعنی حیوان مفترس - استعمال شده است و ادّعا کرده‌ایم که معنای دوّم - یعنی رجل شجاع - از مصادیق معنای اوّل - یعنی حیوان مفترس - است». و صاحب «وقایه الأذهان» می‌گفت: «در تمام مجازات، اراده استعمالی، به معنای اوّل - یعنی حیوان مفترس - و اراده جدّی، به معنای دوّم - یعنی رجل شجاع - تعلق گرفته است». بنابراین، در آنجا دو معنا مطرح بود ولی در اینجا فقط لفظ مطرح است و پای معنا در کار نیست.

## اقسام چهارگانه اطلاق لفظ و اراده لفظ

### اشاره

۱- اطلاق لفظ و اراده نوع همان لفظ: این قسم دارای دو مثال است: مثال اوّل: نوع آن، به گونه‌ای باشد که شامل شخص این لفظ هم بشود، مثل اینکه بگویید: «زید لفظ»، و از زید، «هرچه لفظ زید است» را اراده کنید به‌طوری که حتی خود این «زید» که از دهان شما خارج می‌شود را شامل شود. مثال دوّم: مثالی است که مرحوم آخوند مطرح کرده است که نوع، اراده شده و این نوع، شامل نفس اطلاق شما نیست ولی موارد دیگر را شامل است، مثل «ضرب فعل ماضی»، این «ضرب» از تمام «ضرب» ها حکایت می‌کند یعنی همه «ضرب» ها فعل ماضی هستند ولی شخص این «ضرب» - که شما استعمال کردید - را شامل نمی‌شود، زیرا این «ضرب» فعل ماضی نیست بلکه مبتداست. ۲- اطلاق لفظ و اراده صنف آن لفظ: این هم دو مثال دارد: مثال اوّل: جایی است که صنف، شامل خود مثال هم می‌شود، مثل اینکه گفته

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۳

شود: «زید، در جایی که اوّل کلام واقع شود مبتداست»، این از یک طرف، صنف است زیرا زید در «ضرب زید» را شامل نمی‌شود و از طرف دیگر، شامل خودش هم می‌شود چون این «زید» هم در اوّل کلام واقع شده و عنوان مبتدا پیدا کرده است. مثال دوّم: جایی است که صنف، شامل خود مثال نمی‌شود، مثل اینکه گفته شود:

«زید - فی ضرب زید - فاعل» این مثال درست است، هر جا زید، مرفوع بوده و دنبال فعل معلومی ذکر شود فاعل است. و زید در این مثال، صنف است زیرا زید در «زید ضرب» خارج می‌شود ولی شامل خودش نمی‌شود زیرا زید در آن مثال، مبتداست. ۳- اطلاق لفظ و اراده مثل (یعنی فرد دیگر): مثل اینکه شخصی وارد می‌شود و می‌گوید: «زید»، بعد شما به رفیقان می‌گویید: «این زید - که از دهان دیگری خارج شد - علم شخصی است» و نظرتان به شخص این است. اینجا لفظ زید را اطلاق کردید و اراده شخص کردید. مثال روشن‌تر: استاد به شاگرد می‌گوید: جمله «جاء زید من السفر» را ترکیب کن.

شاگرد می‌گوید: زید، فاعل است. در اینجا مراد شاگرد از کلمه «زید» همان «زید» ی است که از دهان استاد خارج شده است چون شخص آن جمله را ترکیب می‌کند. این اطلاق لفظ است ولی اراده معنا نیست بلکه مراد از آن، لفظ دیگری مثل همین لفظ است. و نیز وقتی می‌گوید: «جاء، فعل ماضی است»، مراد همان «جاء» است که در کلام استاد استعمال شده است. ۴- اطلاق لفظ و اراده شخص همان لفظ: مرحوم آخوند برای این قسم به «زید لفظ» مثال زده است البته فرموده است: به شرط اینکه متکلم، شخص این «زید» را اراده کرده باشد. مثال بهتری که در این زمینه می‌توان ذکر کرد این است که مثلاً گاهی از یک متکلم، تعبیر زنده‌ای صادر می‌شود، کسی به او می‌گوید: آیا این تعبیر از شماست؟ او می‌گوید: «نعم، هذا لفظی». بله، فلان تعبیر را من گفته‌ام. البته به‌جای «هذا» نفس همان لفظ و تعبیر را می‌گوید. در اینجا، لفظ را اطلاق



اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۴

کرده و شخص لفظ را اراده کرده است یعنی لفظ را در خودش استعمال کرده، بدون اینکه نوع یا صنف یا مثل را اراده کرده باشد. حال که چهار قسم اطلاق لفظ معلوم گردید، لازم است در دو مقام بحث شود: مقام اول: آیا این گونه اطلاقات (اطلاق لفظ و اراده لفظ) صحیح است؟ مقام دوم: برفرض که چنین اطلاقی صحیح باشد، آیا در این موارد، عنوان استعمال تحقق دارد؟

### مقام اول آیا اطلاق لفظ و اراده لفظ، صحیح است؟

#### اشاره

صحت سه قسم اول، مورد اتفاق است. ولی قسم چهارم، مورد مناقشه صاحب فصول رحمه الله قرار گرفته است.

### کلام مرحوم آخوند در ارتباط با صحت سه قسم اول

#### اشاره

مرحوم آخوند در این زمینه دو دلیل اقامه کرده است: دلیل اول: در باب مجازات، مطلبی گفتیم که به صورت ضابطه کلی در اینجا نیز جریان دارد. آن مطلب این است که ما صحت استعمال را عبارت از حسن استعمال دانستیم و در اینجا هم حسن استعمال وجود دارد. چه فرقی وجود دارد بین اینکه کسی قضیه «زید قائم» را تشکیل دهد یا قضیه «زید لفظ» را مطرح کرده و به جهت غرضی که دارد نوع زید را اراده کند؟ از نظر حسن استعمال، هیچ فرقی بین این دو وجود ندارد. دلیل دوم: این اطلاقات، گاهی در مورد الفاظی که هیچ معنایی ندارد، وجود دارد، مثلاً اگر گفته شود: «دیز لفظ»، آیا این غلط است؟ خیر، غلط نیست زیرا لفظ مهمل اگرچه ارتباطی با معنا ندارد ولی از عالم لفظ بیرون نرفته بلکه یکی از اقسام لفظ است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۵

حال اگر ما به جای «زید لفظ» بگوییم: «دیز لفظ»، این اطلاق، صحیح است. از اینجا کشف می‌شود که ترخیص واضح، نمی‌تواند نقشی در صحت اطلاق داشته باشد، زیرا اگر واضح هم ترخیص داشته باشد، در محدوده کار خودش - یعنی در محدوده الفاظ موضوعه، هرچند در معانی مجازیه - ترخیص دارد ولی الفاظی که از دایره وضع بیرون است، واضح نمی‌تواند نسبت به آنها ترخیص داشته باشد. به همین جهت، کسانی که در باب مجازات، ترخیص واضح را شرط می‌دانند در اینجا دچار اشکال می‌شوند که در «دیز لفظ» چه ترخیصی از ناحیه واضح صورت گرفته است؟ [۲۳۱] بررسی کلام مرحوم آخوند ما اگرچه مبنای مرحوم آخوند را نپذیرفتیم و قبول نکردیم که «صحت استعمال به معنای حسن استعمال باشد» و این مسئله برای ما قدری مجمل و نامعین بود، ولی در اینجا، قائل به صحت این گونه استعمالات هستیم و راهی که ما برای اثبات صحت این نوع اطلاقات داریم دو راه است: راه اول: این گونه استعمالات، فراوان است و ما نمی‌توانیم حکم به نادرست بودن آنها بنماییم. راه دوم: مواردی مطرح است که راهی غیر از این گونه اطلاقات وجود ندارد، مثلاً اگر استاد از شاگرد بخواهد جمله «جاء زید من السفر» را ترکیب کند، آیا وقتی به کلمه «زید» رسید باید معنای آن را اراده کند؟ معنای «زید»، هیکل خارجی است و ترکیب جمله، ربطی به آن ندارد. بلکه این سؤال، مربوط به لفظ است. شاگرد راهی ندارد جز اینکه بگوید: جاء: فعل، زید: فاعل، من السفر: جارّ و مجرور. و اگر بخواهد به معنا ارتباط پیدا



کند، نمی‌تواند جواب بدهد. اگر استاد از شاگرد بخواهد که برای لفظ، مثالی ذکر کند، و شاگرد بگوید: «زید»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۶

لفظ، آیا می‌تواند با گفتن «زید» معنای آن را نیز در نظر بگیرد؟ و یا وقتی از متکلم سؤال می‌شود: آیا تو این لفظ را گفته‌ای؟ سخن از معنا نیست بلکه بحث در این است که آیا این کلمه گفته شده یا نه؟ وقتی او می‌گوید: «فلان کلمه» و به جای آن، همان کلمه‌ای که تلفظ کرده ذکر می‌کند - کلام من است، اصلاً کاری به معنا ندارد. پس ما اگر بخواهیم جلوی این گونه اطلاقات را بگیریم، قسمتی از تفهیم و تفهّمات ناتمام می‌ماند. در نتیجه، چاره‌ای نداریم جز اینکه صحت این اطلاقات را بپذیریم، اگرچه مبنای مرحوم آخوند را قبول نکنیم و هرچند این اطلاقات را نه داخل در حقیقت بدانیم و نه داخل در مجاز، زیرا دلیلی نداریم که هر اطلاقی منحصر به حقیقت یا مجاز باشد. و اگر ما این را از باب استعمال خارج کردیم - که در مقام دوم بحث می‌کنیم - مسئله خیلی روشن است، زیرا استعمال بر دو قسم است: حقیقی و مجازی. و جایی که استعمال مطرح نیست از عنوان حقیقت و مجاز هم خارج است.

### مناقشه صاحب فصول رحمه الله در ارتباط با قسم چهارم

مرحوم صاحب فصول معتقد است: قسم چهارم - یعنی اطلاق لفظ و اراده شخص همان لفظ - صحیح نیست. قبل از بیان کلام صاحب فصول رحمه الله تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که چون مثال «زید لفظاً» که در کلام صاحب فصول رحمه الله مطرح شده قابل تصحیح است، ما مثال را به گونه‌ای ذکر می‌کنیم که تمخّص در قسم چهارم داشته باشد و نتوانیم آن را بر اقسام دیگر حمل کنیم: مثلاً استادی به شاگردانش می‌گوید: هریک از شما، لفظی را تلفظ کنید. یکی از شاگردان می‌گوید: «زید لفظی». در اینجا، با توجه به اضافه لفظ به یاء متکلم، بدون تردید، زید، متمخّص در همین زید شود و زید نوعی یا صنفی یا مثلی - که به معنای فرد دیگر است - لفظ مضاف به این شاگرد نخواهد بود. آنچه مضاف به این شاگرد است

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۷

همین «زید» است که به آن تلفظ می‌کند. صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: این کلمه «زید» که از دهان شاگرد بیرون می‌آید، از دو حال خارج نیست: یا بر چیزی دلالت می‌کند و یا دلالت نمی‌کند. اگر بگویید: «بر چیزی دلالت می‌کند»، آن چیز حتماً خود این «زید» خواهد بود و نتیجه آن اتحاد دالّ و مدلول می‌شود. یعنی «زید»، بر خودش دلالت می‌کند.

درحالی که دالّ و مدلول باید دو چیز باشند و اتحاد دالّ و مدلول معنا ندارد. و اگر بگویید: «کلمه «زید» که از دهان شاگرد بیرون می‌آید، بر چیزی دلالت نمی‌کند»، نتیجه این می‌شود که قضیه محکیه از دو جزء تشکیل شده باشد و چنین چیزی ممکن نیست. توضیح: ما قبلاً گفتیم: قضیه لفظیه باید حاکی از واقع باشد و بین قضیه لفظیه و قضیه محکیه باید مطابقت وجود داشته باشد. صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: اگر شما در «زید لفظی» بگویید: «زید» بر چیزی دلالت نمی‌کند، نتیجه این می‌شود که قضیه لفظیه شما از سه جزء ترکیب یافته باشد: «زید» موضوع و «لفظی» محمول و نسبت بین موضوع و محمول هم به عنوان جزء سوم. ولی وقتی سراغ قضیه محکیه می‌رویم، می‌بینیم از دو جزء تشکیل شده است: یکی محمول و دیگری نسبت، زیرا «زید» در «زید لفظی» بر چیزی دلالت نمی‌کند. بنابراین قضیه محکیه شما موضوع ندارد و از دو جزء تشکیل شده است. و چنین چیزی در قضایای محکیه ممکن نیست بلکه لازم است قضیه محکیه و قضیه لفظیه، تطابق داشته باشند. [۲۳۲]

پاسخ مرحوم آخوند از کلام صاحب فصول رحمه الله

مرحوم آخوند، اشکال صاحب فصول را- بنا بر هر دو تقدیر- جواب داده و فرموده است: اشکال اتحاد دال و مدلول- که صاحب فصول بر فرض دلالت مطرح کرد- وارد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۸

نیست، زیرا در اینجا، اتحاد دال و مدلول بر حسب ذات و واقعیت است و مغایرت اعتباری دال و مدلول، کافی است اگرچه ذاتاً و حقیقتاً یک چیز باشند. «زید»- در اینجا- هم دال است و هم مدلول. ولی دارای دو اعتبار است: به عنوان اینکه لفظ صادر از لفظ است، دال به حساب می‌آید و به عنوان اینکه خودش اراده شده، مدلول به حساب می‌آید. بنابراین حیثیت دال بودن غیر از حیثیت مدلول بودن است. و ما- در باب تعدد دال و مدلول- مغایرت اعتباری را کافی می‌دانیم. اما اشکال عدم تطابق قضیه محکیه با قضیه لفظیه- که صاحب فصول بر فرض عدم دلالت مطرح کرد- نیز وارد نمی‌باشد، بلکه «زید» هم در قضیه لفظیه و هم در قضیه محکیه به‌عنوان موضوع قضیه است و هر دو قضیه دارای سه جزء است ولی فرق بین این قضیه با قضایای دیگر این است که «زید» هم در قضیه لفظیه و هم در قضیه محکیه، موضوع است، چون محمول آن «لفظی» است. چه مانعی دارد که در هر دو قضیه، نفس همین «زید»، موضوع باشد؟ بلی در اکثر قضایا، موضوع و محمول قضیه لفظیه غیر از موضوع و محمول قضیه محکیه است ولی در اینجا، موضوع بین قضیه لفظیه و قضیه محکیه مشترک است. و دلیلی بر منع این معنا نداریم. [۲۳۳] بررسی جواب مرحوم آخوند بیان مرحوم آخوند در پاسخ صاحب فصول رحمه الله بیان خوبی است ولی در اینجا به این نکته باید توجه داشت که ما شاید نیازی به این حرف‌ها نداشته باشیم، زیرا بحث ما- در مقام اول- در این است که آیا این اطلاق صحیح است یا نه؟ و کاری به این نداریم که آیا این اطلاق، دارای عنوان استعمال و دلالت است یا نه؟ بنابراین، به صاحب فصول رحمه الله می‌گوییم: مسأله دلالت، خارج از بحث است و نباید در رابطه با آن بحث کنید، زیرا دلالت، همان استعمال است و استعمال، مورد بحث ما

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۹

نیست. بلکه باید صحبت کرد که آیا چنین اطلاقی صحیح است یا نه؟ ما می‌گوییم: بر صحت این اطلاق، دلیل داریم. البته دلیل ما، بیانات مرحوم آخوند نیست. دلیل ما، همان حرف سابق است که گاهی از اوقات، راهی به جز این اطلاق نداریم. در همان مثالی که ذکر کردیم، اگر استاد به شاگردانش بگوید: هریک از شما لفظی را بگویید. آیا اگر شاگرد بخواهد «زید» را به عنوان لفظ خود مطرح کند غیر از جمله «زید لفظی» جواب دیگری می‌تواند داشته باشد؟ کسی نگوید: اگر شاگرد در جواب استاد «زید» تنها را هم بگوید کفایت می‌کند، زیرا این حرف اگرچه صحیح است ولی در این صورت، خبر «زید» محذوف است، هر چند شاگرد در جواب خود به آن تصریح نکند و تکیه بر قرینه- یعنی سؤال استاد- بنماید. بنابراین، چنین اطلاقی صحیح است. اما اینکه آیا این اطلاق دارای عنوان استعمال است یا نه؟ در مقام دوم بحث می‌شود.

### مقام دوم آیا در اطلاق لفظ و اراده لفظ، عنوان استعمال تحقق دارد؟

#### اشاره

ابتدا به عنوان مقدمه، بررسی کوتاهی راجع به معنای استعمال می‌کنیم: واقعیت استعمال، عبارت از «طلب عمل لفظ در معنا» است متکلم به وسیله استعمال دنبال این مطلب است که لفظ، در معنا عمل کند. در موارد دیگر، کیفیت عمل کردن لفظ در معنا این است که وقتی متکلم، لفظ «زید» را می‌گوید، وجود خارجی و موضوع له آن را اراده می‌کند ولی در اینجا به این صورت است که وقتی سامع، کلمه «زید» را از متکلم می‌شنود، صورتی از این لفظ در ذهن سامع نقش می‌بندد، چون خود لفظ «زید» هم وجود خارجی و

واقعی لفظ است. و وجود خارجی لفظ نمی‌تواند مستقیماً به ذهن بیاید همان‌طور که وجود خارجی زید نمی‌تواند به‌طور مستقیم به ذهن بیاید، زیرا وجود ذهنی با وجود خارجی تباین دارد و ذهن و خارج با یکدیگر  
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۰

متباینند. وجود ذهنی - به وصف وجود ذهنی - نمی‌تواند در خارج وجود پیدا کند و وجود خارجی هم - به وصف وجود خارجی - نمی‌تواند در ذهن بیاید. این ماهیت است که گاهی دارای وجود خارجی و گاهی دارای وجود ذهنی است. به عبارت دیگر: وقتی متکلم، لفظ «زید» را تکلم کند، لفظ «زید» وجود پیدا می‌کند و سپس معدوم می‌شود و این وجود نمی‌تواند در ذهن سامع بیاید، این وجود خارجی لفظ است. خارجیت هر چیزی به حسب خود اوست. خارجیت «زید» به این است که او را در خارج مشاهده کنیم، خارجیت اراده به این است که قائم به نفس انسان باشد و خارجیت لفظ به صدور آن از متکلم است. و این وجود خارجی لفظ - همانند وجود خارجی خود زید - نمی‌تواند به ذهن بیاید بلکه وقتی انسان لفظ «زید» را شنید صورتی از آن لفظ در ذهن می‌آید و آن صورت به منزله آینه‌ای می‌شود که انسان از طریق آن به معنا منتقل می‌شود. هر جا استعمال تحقق پیدا کند دارای چنین معنایی خواهد بود. حال باتوجه به این معنا می‌خواهیم ببینیم آیا در موارد مذکور در مقام اول، عنوان استعمال تحقق دارد؟ در مقام بررسی باید یکایک این اقسام را بررسی کرد و ما از قسم چهارم شروع می‌کنیم:

### بررسی قسم چهارم

آیا وقتی متکلم می‌گوید: «زید لفظی»، بر این «زید» - که از آن، شخص لفظ زید اراده شده است - عنوان استعمال، منطبق است؟ یعنی آیا می‌توانیم بگوییم: متکلم، لفظ «زید» را در نفس لفظ زید استعمال کرده است؟ آیا می‌توانیم بگوییم: در اینجا لفظ «زید» بر شخص همین لفظ دلالت می‌کند؟ ظاهر این است که نمی‌توانیم چنین حرفی را بزنیم، زیرا آن ملاکی که در باب استعمال مطرح کردیم در اینجا وجود ندارد. توضیح: وقتی متکلم می‌گوید: «زید»، صورتی از این لفظ به ذهن سامع می‌آید و  
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۱

او منتظر محمول است، اگر مثلاً متکلم بگوید: «قائم» از این صورت ذهنیه، منتقل به وجود خارجی زید می‌شود و آن را موضوع برای قائم می‌بیند و هوویت بین آن و قائم را می‌بیند. ولی وقتی متکلم به جای «قائم» می‌گوید: «لفظی»، سامع همین‌جا توقف می‌کند و منتقل به چیزی نمی‌شود و متوجه می‌شود که مسئله به همین‌جا خاتمه پیدا کرده است و راهی برای انتقال به وجود خارجی نیست چون انتقال به وجود خارجی مناسبتی با این محمول ندارد. پس در اینجا نه عنوان «دلالت» مطرح است و نه عنوان «استعمال». «طلب عمل لفظ در معنا» در اینجا تحقق ندارد. هر چند ما می‌توانیم به جای «معنا»، «شیء آخر» را بیاوریم و بگوییم: «طلب عمل اللفظ فی شیء آخر» خواه این «شیء آخر» معنا باشد یا غیر آن. ولی در عین حال در اینجا «شیء آخر» نداریم فقط به لفظ «زید» تلفظ شده و صورتی از این لفظ در ذهن سامع آمده و مطلب به همین‌جا خاتمه یافته است. البته کلام مرحوم آخوند - در این زمینه - خالی از اشکال نیست، زیرا ایشان برای تصحیح مسأله تعدد دال و مدلول - در مقام اول - فرمود: لفظ «زید»، از حیث اینکه لفظ صادر از متکلم است، دال به حساب می‌آید. این بیان معنایش این است که مقام دلالت، متأخر از مقام صدور لفظ از متکلم است. در حالی که مطلب - ظاهراً - برعکس است یعنی مقام دلالت، قبل از مقام صدور است. بنابراین، بیان مرحوم آخوند - به این صورت - ناتمام است و مخالف با وجدان نیز هست. زیرا وجداناً در اینجا دلالتی نمی‌بینیم دلالت این است که کسی یا چیزی دست انسان را گرفته و به‌سوی چیز دیگر هدایت کند ولی در اینجا یک لفظ «زید» گفته شده و صورتی از این لفظ در ذهن مخاطب آمده و همین‌جا مسئله تمام شده بدون اینکه دلالتی در کار باشد. و به عبارت دیگر: صدور از متکلم، نقشی در مقام دلالت ندارد. دلالت، به عنوان وصف

برای خود لفظ است که به جهت وضع یا امر دیگر، در لفظ تحقق دارد. و در حقیقت، مرحله دلالت قبل از مرحله صدور از متکلم است. در موارد دیگر نیز همین طور است، مثلاً وقتی لفظ «اسد» از متکلم صادر شود و ما بخواهیم دلالت را اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۲

توضیح دهیم می‌گوییم: از متکلم، لفظ دال صادر شده است و نمی‌گوییم: «اسد» به عنوان اینکه لفظ صادر از متکلم است، دال می‌باشد. دلالت، وصف برای لفظ است و صدور، متأخر از مقام دلالت است. صدور، همان چیزی است که به لفظ وجود می‌دهد. صدور، تحقق از شخص را می‌رساند و بر فعل شخص دلالت دارد. بنابراین، صدور از متکلم، نقشی در دلالت ندارد، به همین جهت اگر از شما سؤال کنند: آیا لفظ «اسد» بر چه چیزی دلالت می‌کند، سؤال نمی‌کنید: اسد صادر از متکلم؟ حال چگونه می‌شود ما حیثیت صدور- که نقشی در دلالت ندارد و متأخر از دلالت است- را به عنوان قبل از دلالت و مؤثر در دلالت مطرح کنیم؟ در نتیجه، هرچند ما مغایرت اعتباری را کافی بدانیم ولی بیان مرحوم آخوند نمی‌تواند مغایرت اعتباری را در دال و مدلول مطرح کند. و شاهدش این است که خود مرحوم آخوند وقتی در این قسم (قسم چهارم) به مسأله استعمال می‌رسد می‌گوید: این استعمال نیست. و همان مغایرت اعتباری را که خودش در مقام اول- نسبت به قسم چهارم- مطرح کرد، در مقام دوم مطرح نمی‌کند. پس در قسم چهارم، استعمال تحقق ندارد.

### بررسی قسم سوم

### اشاره

قسم سوم این بود که لفظ اطلاق شود و مثل آن- یعنی فرد دیگر- اراده شود. به نظر می‌رسد در اینجا- همان طور که مرحوم آخوند فرموده است- استعمال، تحقق دارد، زیرا ضابطه‌ای که برای استعمال گفتیم در اینجا وجود دارد. توضیح: وقتی لفظی از متکلم صادر می‌شود، صورت ذهنیه‌ای از این لفظ برای مستمع ایجاد می‌شود. و مستمع، از این صورت ذهنیه منتقل به چیز دیگری می‌شود که البته آن چیز از مقوله معنا نیست. بلکه از مقوله لفظ است ولی شیء دیگری است که سامع، از صورت ذهنیه لفظ، به آن منتقل می‌شود. مثلاً کسی از در وارد می‌شود و می‌گوید: «جاء زید» و شما می‌گویید: «زید» در این عبارت، فاعل است. این لفظ «زید» اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۳

اگرچه از دهان شما بیرون آمده ولی مراد شما و مستعمل فیه شما عبارت از آن «زید» است که متکلم اول به آن تکلم کرده است. بنابراین، شما لفظ زید را اطلاق کرده و فرد دیگری را اراده کرده‌اید و در اینجا استعمال تحقق دارد ولی فرق آن با سایر موارد این است که مستعمل فیه در سایر موارد، غالباً معنای موضوع له است ولی در اینجا کاری به موضوع له و غیر موضوع له نداریم و کاری به حقیقی یا مجازی بودن استعمال نداریم بلکه اصل استعمال را می‌خواهیم درست کنیم هرچند به نحوی که در استعمالات مجازیه درست می‌کردیم، می‌بینیم در اینجا از نظر تحقق استعمال، کمبودی نداریم، «طلب عمل اللفظ فی شیء آخر» تحقق دارد، هرچند این شیء آخر- مثل مثال مورد بحث ما- از مقوله لفظ باشد.

### کلام مرحوم بروجردی در ارتباط با قسم سوم

مرحوم بروجردی فرموده است: می‌توان گفت: در این قسم هم - مانند قسم چهارم - استعمال تحقق ندارد، زیرا لفظ زید که از دهان شما خارج می‌شود و به اعتبار تلفظ شما، خصوصیت پیدا می‌کند، واقعیتش این است که دارای این خصوصیت است و «زید» صادر از شما با «زید» صادر از دیگری دو شخص لفظ و دو فرد برای لفظ است.

ولی وقتی مخاطب، این زید را از شما می‌شنود، حیثیت صدورش از شما را، نادیده می‌گیرد. یعنی وقتی کلمه «زید» را از دهان شما شنید، مثل این است که طبیعی لفظ «زید» را شنیده است و جنبه صدور زید از شما - که به این لفظ تشخیص داده - نادیده گرفته شده و مستمع، توجهی به آن ندارد. در نتیجه، در اینجا، شخص مطرح نیست چون شخصیت، به حیث اضافه صدورش از شماست و وقتی مخاطب، این حیث را نادیده گرفت گویا در اینجا فقط طبیعی لفظ مطرح است و خصوصیتی در کار نیست. و طبیعی لفظ، بر زیدی که از متکلم صادر شده، انطباق پیدا می‌کند. و به عبارت دقیق‌تر:

«زید» ی که از متکلم صادر شده نیز - مثل زید صادر از شما - خصوصیتی ندارد و هر دو، طبیعی «زید» می‌باشند. نه «زید» صادر از شما - به عنوان صدور از شما - خصوصیتی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۴

دارد و نه «زید» صادر از متکلم - به عنوان صدور از متکلم - خصوصیتی دارد. و گویا دو طبیعی «زید» مطرحند و دو طبیعی، نه مغایرت دارند و نه تعدد تا گفته شود: یکی از این دو، در دیگری استعمال شده است. این قسم نیز مانند قسم قبلی - یعنی قسم چهارم - است و استعمال تحقق ندارد. و اینکه می‌گوییم: «دو طبیعی»، به معنای دو فرد از طبیعی نیست تا بین آنها مغایرت باشد، بلکه مراد این است که: این، طبیعی لفظ است و آن هم، طبیعی لفظ است. و بین طبیعی لفظ، مغایرتی وجود ندارد که شما بخواهید یکی را به عنوان دال و دیگری را به عنوان مدلول مطرح کنید. [۲۳۴] بررسی کلام مرحوم بروجردی به نظر می‌رسد کلام مرحوم بروجردی ناتمام است، زیرا ما کاری نداریم به اینکه حیثیت صدور، از نظر مستمع مورد غفلت قرار می‌گیرد، ما نظرمان روی خود متکلم است. متکلم، وقتی می‌گوید: «زید در کلام این شخص، فاعل است»، بدون تردید لفظ «زید» - در کلام خود را - در «زید» متکلم دیگر استعمال کرده است. از نظر این متکلم، مستعمل و مستعمل فیه متعدّدند، و وجدان، بر این مسئله حاکم است. شاهدش این است که دو متکلم داریم و یکی، لفظ خودش را در لفظ صادر از دیگری استعمال کرده است گاهی هم با اشاره عملیه اشاره می‌کند، می‌گوید: «زید» در این «جاء زید» - که متکلم گفت - فاعل است. در اینجا چگونه می‌توان قائل به وحدت شد؟ چگونه می‌توان گفت: اینجا دو طبیعی است و چون دو طبیعی دارای دوئیت نیست پس یک طبیعی است و مسأله صدور از متکلم هم مغفول عنه است پس فردیت و تشخیص در اینجا مطرح نیست؟ بنابراین، بیان ایشان خارج از محل نزاع است. محل نزاع در جایی است که فردی وجود داشته باشد و از آن، فرد دیگر اراده شده باشد. و بحث در طبیعی نیست. و در

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۵

اینجا ما نمی‌توانیم جلوی استعمال را بگیریم. آن تعددی که در استعمال و در مقام دلالت مطرح است، در اینجا تحقق دارد و متکلم، ابتدا آن «زید» صادر از متکلم اول را تصور می‌کند و سپس لفظ «زید» خودش را در آن استعمال می‌کند. در نتیجه، به نظر می‌رسد در این قسم نمی‌توان استعمال را انکار کرد و مرحوم آخوند نیز با عبارت کوتاهی به این مطلب اشاره کرده است. [۲۳۵]

**بررسی قسم اول و دوم**

**اشاره**

آیا در قسم اول (اطلاق لفظ و اراده نوع) و قسم دوم (اطلاق لفظ و اراده صنف)، استعمال تحقق دارد؟ این دو قسم، یک حکم دارند. اگر استعمال، تحقق داشته باشد، در هر دو تحقق دارد و اگر تحقق نداشته باشد، در هیچ کدام تحقق ندارد.

### کلام مرحوم آخوند

وقتی متکلم می گوید: «زید لفظاً» و مقصودش این است که نوع «زید» لفظ است، [۲۳۶] یعنی هر جا کلمه «زید» مطرح می شود، چه به عنوان فاعلیت یا به عنوان مبتدئیت و یا عنوان دیگر، این «زید»، لفظ است. مرحوم آخوند می فرماید: در اینجا دو احتمال وجود دارد: عدم تحقق استعمال و تحقق استعمال. احتمال اول (عدم تحقق استعمال): به این صورت که بگوییم: اگرچه متکلم در جمله «زید لفظاً» کلمه «زید» را بکار برده و صدور «زید» از متکلم، به «زید»، شخصیت و فردیت می دهد، ولی متکلم در مقام حمل «لفظاً» بر «زید» کاری به این شخصیت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۶

ندارد، کاری به این حیثیت صدور از خودش ندارد. بلکه «زید» را به عنوان فرد و مصداقی از نوع لفظ «زید»، موضوع برای «لفظاً» قرار می دهد. نظیر این مورد- از موارد استعمال الفاظ در معانی- این است که یک وقت شما می گوید: «الإنسان متعجب»، در اینجا «تعجب»، عارض بر «انسان» است و ماهیت «انسان» به عنوان موضوع برای «تعجب» قرار گرفته است. ولی یک وقت می گوید: «زید متعجب»، از شما سؤال می شود این «متعجب» که حمل بر «زید» کردید، آیا «زید» خصوصیتی دارد که موضوع برای متعجب قرار گرفته است؟ جواب می دهید: خیر، «زید» به عنوان اینکه فردی از افراد انسان است، موضوع برای «متعجب» قرار داده شده است. معنای این کلام این است که موضوع قضیه، شخص نیست. این طور نیست که «زید»- در برابر سایر افراد انسان- موضوع باشد. در نتیجه عمرو و بکر و سایر افراد انسان نیز در این قضیه داخلند. قضیه «زید لفظاً» نیز ممکن است به همین کیفیت باشد و «زید» ی که متکلم، موضوع برای «لفظاً» قرار می دهد، برای خصوصیت صدورش از خود این متکلم هیچ حسابی قائل نیست و این خصوصیت را کنار گذاشته است و درحقیقت می گوید: «زید» به عنوان طبیعی و کلی و به عنوان نوع، «لفظاً» است، نه به عنوان اینکه دارای خصوصیت است و از من صادر شده است. اگر قضیه «زید لفظاً» این گونه باشد، استعمال تحقق ندارد. اگر بگویید: لفظ زید و شخص زید را در نوع استعمال کرده است، می گوییم:

بنا بر فرض فوق، متکلم خصوصیتی برای شخص ندیده است و گویا خصوصیت صدور «زید» از خودش را نادیده گرفته و سپس آن را موضوع برای «لفظاً» قرار داده است. احتمال دوم (تحقق استعمال): به این صورت که گفته شود: شخص زید، در نوع، استعمال شده است. شما می خواهید مستعمل و مستعمل فیه تغایر داشته باشند و در اینجا خصوصیت مستعمل، ملحوظ است، خصوصیت «زید» به عنوان اینکه از متکلم صادر شده، به عنوان مستعمل ملاحظه شده است و شما این خاص را در طبیعی و کلی، استعمال کرده اید پس مستعمل، خاص و مستعمل فیه کلی و طبیعی است و همین مقدار برای تحقق تعدد و تغایر بین مستعمل و مستعمل فیه کافی است. همان گونه که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۷

در مورد استعمال لفظ «زید» در کلی «انسان» مغایرت تحقق دارد. سپس مرحوم آخوند، از کلام خود نتیجه گیری کرده و تحت عنوان «بالجمله» می فرماید: برای هر کدام از این اطلاقات- چه نوع و چه صنف- ما می توانیم دو صورت تصویر کنیم، یعنی نمی توان



به‌طور کلی گفت: استعمال، تحقق دارد، یا گفت: استعمال، تحقق ندارد. بلکه به دو صورت می‌توانیم فرض کنیم که در یک صورت آن، استعمال تحقق دارد و در صورت دیگر، تحقق ندارد. می‌فرماید: اگر نحوه اطلاق لفظ و اراده نوع مثل نحوه اطلاق لفظ و اراده فرد دیگری مثل آن باشد، اشکالی در تحقق استعمال نیست، زیرا ما در مورد اطلاق لفظ و اراده فرد دیگری مثل آن گفتیم مستعمل دارای یک خصوصیت و مستعمل فیه دارای خصوصیت دیگر است. مستعمل، لفظ صادر از یک متکلم و مستعمل فیه، لفظ صادر از متکلم دیگر است یعنی شما «زید خودتان» را در «زید متکلم دیگر» استعمال کرده‌اید.

در اطلاق لفظ و اراده نوع نیز اگر متکلم، از «زید» ی که از دهان او صادر شده و دارای این خصوصیت است، نوع «زید» را اراده کرده باشد، در اینجا، عنوان استعمال تحقق دارد، زیرا مستعمل و مستعمل فیه متعدّد است. مستعمل، خصوص «زید» صادر از متکلم و مستعمل فیه، نوع «زید» هایی است که تلفظ می‌شوند. خواه به‌صورت فاعل باشد یا مفعول یا مبتدا و غیر این‌ها. ولی اگر با «زید لفظ» به صورت دیگری برخورد کنیم و بگوییم: «زید» ی که از دهان متکلم بیرون می‌آید، اگرچه به جهت صدور از شخص خاص و در زمان خاص، دارای خصوصیت و فردیت است و متکلم نیز به این خصوصیات توجه دارد ولی وقتی می‌خواهد این «زید» را موضوع برای «لفظ» قرار دهد، خصوصیات آن را کنار می‌زند و آن را با قطع نظر از خصوصیات، موضوع برای «لفظ» قرار می‌دهد. در این صورت استعمالی تحقق پیدا نکرده است، زیرا در اینجا وقتی خصوصیات «زید» را کنار می‌زند گویا طبیعی و کلی «زید» را موضوع قرار می‌دهد. مرحوم آخوند سپس اضافه می‌کند: اگرچه ما اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف را به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۸

دو صورت تصویر کردیم و تنها یک مورد آن را از باب استعمال دانستیم ولی در محاورات و اطلاقات عرفیه، بیشتر با همان قسمی که از باب استعمال است سروکار داریم. شاهد این مطلب این است که در اطلاق لفظ و اراده نوع، ما وقتی این بحث را شروع کردیم و گفتیم: این بحث دو مثال دارد: یک مثال، نوعی است که شامل خود این هم می‌شود مثل «زید لفظ» که نوع «زید»، خود «زید» ی که متکلم در «زید لفظ» گفته را نیز شامل است. و یک مثال، نوعی است که شامل شخص گفته شده نمی‌شود، مثل «ضرب فعل ماضی»، که در اینجا نوع «ضرب» ها اراده شده ولی نوعی که شامل خود این «ضرب» نمی‌شود زیرا «ضرب»- در این کلام- مبتداست و مبتدا نمی‌تواند فعل باشد. مرحوم آخوند گویا می‌فرماید: در مثل «ضرب فعل ماضی» خود این «ضرب» از دایره خارج است و فعل ماضی نیست، آن وقت چگونه می‌توان گفت: خصوصیات را از «ضرب» کنار می‌زنیم و این از قبیل استعمال نیست؟ شما هرچه خصوصیات «ضرب» را جدا کنید، این «ضرب» فعل ماضی نیست. «ضرب» های دیگر است که دارای عنوان فعل ماضی می‌باشد ولی این «ضرب» مبتداست و فعل ماضی نیست. آیا در اینجا غیر از مسأله استعمال راه دیگری داریم؟ چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوییم: این «ضرب» با وجود اینکه مبتداست، ولی در نوع «ضرب» هایی که دارای عنوان فعل ماضی می‌باشند استعمال شده است و «فعل ماضی» در واقع محمول برای آن «ضرب» ها می‌باشد. [۲۳۷] پس در حقیقت، این یک تأییدی است بر مرحوم آخوند که می‌فرماید: اگرچه تصویر مسأله از بین رفتن خصوصیات و عدم تحقق استعمال، مانعی ندارد ولی در محاورات، پای استعمال در میان است.

### کلام مرحوم بروجردی

مرحوم بروجردی در مورد قسم سوّم (اطلاق لفظ و اراده فرد دیگری مثل آن)، استعمال را نپذیرفته و در کلام مرحوم آخوند- که قائل به استعمال بود- مناقشه کرد. و



اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۹

کسی که در قسم سؤم استعمال را نپذیرد در این دو قسم به طریق اولی نخواهد پذیرفت، زیرا در آنجا دو فرد و دو خصوصیت وجود داشت و متکلم می‌خواست فردی را در فرد دیگر استعمال کند و بین دو فرد تباین وجود دارد چون هیچ‌گونه حملی بین آن دو امکان ندارد، نه حمل اولی ذاتی و نه حمل شایع صناعی. «زیدٌ عمروٌ» به هیچ وجه قابل توجیه نیست. حال در اینجا می‌خواهیم «زید» را اطلاق کرده و نوع آن را اراده کنیم یعنی کلی خود این «زید» و عنوان عام خود این «زید» را می‌خواهیم اراده کنیم و ایشان این را به طریق اولی جایز نمی‌داند. مرحوم بروجردی می‌فرماید: وقتی متکلم می‌گوید: «زید»، خصوصیت صدور این لفظ از خودش، هم برای خودش و هم برای سامع، مغفول عنه است. یعنی وقتی مستمع، کلمه «زید» را از دهان متکلم می‌شنود گویا کلی زید را استماع می‌کند، گویا طبیعی زید را استماع می‌کند و وقتی می‌گوید: «طبیعی زید لفظاً» چه چیز را در چه چیز استعمال کرده است؟ معنا ندارد بگوییم لفظ خاص «زید» در کلی «زید» استعمال شده است، زیرا در اینجا اگرچه به حسب واقع، خصوصیت وجود دارد ولی این خصوصیت، مغفول عنه است و مورد توجّه نیست. [۲۳۸]

### نظر ما در مورد قسم اول و دوم

به نظر ما همان‌طور که در اطلاق لفظ و اراده فرد دیگری مثل آن، چاره‌ای جز مسأله استعمال نبود، اینجا نیز راهی غیر از مسأله استعمال، تصوّر نمی‌شود. برای تبیین مطلب لازم است به دو مقدمه زیر توجّه شود: مقدمه اول: مسأله فردیت و کلیت، از امور اعتباری نیستند بلکه دارای واقعیت می‌باشند فردیت برای زید، یک واقعیت است، کلیت برای انسان نیز یک واقعیت است. حال که چنین است آیا کسی حق دارد بگوید: می‌خواهم از خصوصیات زید خارجی که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۰

جزئی شخصی است صرف نظر کرده و آن را کلی نمایم؟ بدون شک نمی‌توان چنین کاری را انجام داد. زید خارجی، حقیقتاً فرد است و نمی‌توان آن را به یک کلی تبدیل کرد مگر اینکه به جای «زید» عنوان «انسان» را گذاشته و موضوع را عوض کنیم ولی «زید» تا وقتی «زید» است جزئی است و کلیت در مورد آن معنا ندارد. ما نمی‌توانیم بگوییم: در مورد «زید»، مختاریم، اگر خصوصیات آن را همراهش رعایت کنیم، جزئی می‌شود و اگر خصوصیات را کنار بزنیم همین «زید»، کلی می‌شود. این مطلب، غیر معقول است. به عبارت دیگر: آنچه فرد است، واقعاً فرد است و ما هر کاری انجام دهیم نمی‌توانیم فردیت را از آن جدا کنیم. و آنچه هم کلی است واقعاً کلی است و ما هر کاری انجام دهیم نمی‌توانیم کلیت را از آن جدا کنیم. مقدمه دوم: این مطلب را قبلاً نیز گفته‌ایم که هر چند بین فرد و کلی، اتحاد وجودی مطرح است ولی از جهت ماهیت، بین آنها مباینت وجود دارد. «زیدٌ إنسانٌ» یک قضیه حملیه صادق است و ملاک آن اتحاد در وجود است و نمی‌توان گفت: «بین این دو، مغایرت تحقق ندارد و این‌ها یک چیزند، زید انسان است و انسان هم زید است»، چنین حرفی باطل است. اگر قضیه «زیدٌ إنسانٌ» را در غیر رابطه اتحاد در وجود تشکیل دهید این قضیه، کاذب خواهد بود. ماهیت زید و ماهیت انسان دو چیزند و بین این‌ها تغایر ماهوی مطرح است. به همین جهت، حمل آنها حمل اولی ذاتی نیست.

نتیجه دو مقدمه فوق این است که: اولاً: فردیت و کلیت، دو واقعیت می‌باشند. ثانیاً: اگرچه بین فرد و کلی اتحاد وجودی مطرح است ولی فرد و کلی دارای تباین ماهوی می‌باشند. حال نتیجه فوق را در مسأله مورد بحث پیاده کرده می‌گوییم: در قضیه «زیدٌ لفظاً»، این «زید» که از متکلم صادر شده، اشکالی در فردیتش نیست. در این صورت چگونه می‌توان فردیت را از آن گرفت؟ فردیت، یک

## واقعیت و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۱

حقیقت است، کلیت هم برای لفظ «زید»، یک حقیقت و واقعیت است. و فردیت و کلیت، دو حقیقت متباین و دو ماهیت متباین می‌باشند. وقتی چنین شد، چاره‌ای غیر از مسئله استعمال نیست. یکی از این دو ماهیت، مستعمل و ماهیت دیگر مستعمل فیه است، یعنی از «زید» در «زید لفظی» که به عنوان یک واقعیت است، واقعیت دیگری اراده شده است. از فرد «زید»، کلی لفظ «زید» اراده شده است. آیا غیر از این می‌توان گفت که این «زید» در کلی «زید» استعمال شده است؟ بنابراین، در این دو قسم (اطلاق لفظ و اراده نوع و اطلاق لفظ و اراده صنف) راهی جز مسأله استعمال وجود ندارد. اشکال: ممکن است کسی بگوید: در مثل «زید لفظی»، مستعمل عبارت از شخص همین «زید» و مستعمل فیه عبارت از کلی لفظ «زید» است و این کلی شامل خود این «زید» هم می‌شود. بنابراین، «زید»- در رابطه با خودش- هم مستعمل و هم یکی از افراد مستعمل فیه است. هرچند این مسئله را در مورد «ضرب فعل ماضی» نمی‌توان پیاده کرد زیرا مستعمل فیه شامل خود «ضرب» در کلام نمی‌شود. جواب: ما وقتی یک لفظ را در کلی استعمال می‌کنیم مستعمل فیه ما نفس کلی است ولی این کلی، منطبق بر مصادیق خود و متحد با آنهاست. این به معنای استعمال کلی در مصادیق نیست تا اینکه مصادیق هم جزء مستعمل فیه باشند و به تعداد افراد کلی، مستعمل فیه داشته باشیم. وقتی ما انسان را در معنای کلی خودش استعمال می‌کنیم، از دایره کلیت خارج نمی‌شویم و نمی‌توانیم بگوییم: «انسان در زید هم استعمال شده است». در اینجا هم «زید» را در طبیعی و کلی «زید» استعمال کرده‌ایم.

مستعمل فیه ما همان کلی است ولی آن کلی انطباق قهری بر مصادیق خود دارد، که از جمله مصادیق آن همین «زید» است که به آن تلفظ کرده‌ایم ولی این به عنوان مصداق مستعمل فیه مطرح است نه به عنوان خود مستعمل فیه، تا این که لازم آید مستعمل و مستعمل فیه، شیء واحدی باشند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۲

نتیجه بحث در مقام دوم از چهار قسم اطلاق لفظ، فقط در قسم سوم- یعنی اطلاق لفظ و اراده شخص- استعمال تحقق ندارد ولی در سه قسم دیگر، استعمال تحقق دارد. ذکر این نکته لازم است که بعضی، کلام مرحوم آخوند در «بالجمله» را به گونه دیگری تفسیر کرده‌اند ولی به نظر می‌رسد که مراد ایشان همان چیزی است که ما بیان کردیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۳

## امر پنجم نقش اراده در موضوع له الفاظ

## اشاره

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۵

نقش اراده مستعمل در موضوع له الفاظ بحث در این است که آیا موضوع له الفاظ، ذوات معانی و نفس معانی است بدون اینکه خصوصیتی در آن دخالت داشته باشد یا اینکه در موضوع له الفاظ، علاوه بر ذوات معانی، خصوصیت مراد بودن معانی نیز دخالت دارد؟ خواه دخالت اراده، به عنوان جزئیت برای موضوع له الفاظ باشد یا به عنوان شرطیت و قیدیت.

## تحریر محل نزاع

آیا کدام اراده، محل نفی و اثبات قرار گرفته است؟ در باب اراده، با چهار مرحله اراده برخورد می‌کنیم: ۱- ماهیت و مفهوم اراده:

یعنی همان چیزی که کلمه «اراده» برای آن وضع شده است، مثلاً «انسان» یکی از اسماء اجناس است و برای مفهوم کلی «حیوان ناطق» وضع شده است. «اراده» نیز برای مفهوم کلی «الشوق المؤکد المحرک للعضلات نحو المراد» وضع شده است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۶

بعضی - چون مرحوم آخوند - که «اراده» و «طلب» را یک چیز می‌دانند - کلمه «طلب» را نیز به همین معنا می‌دانند. ۲ - وجود ذهنی اراده: از مرحله ماهیت که بگذریم به مرحله وجود ذهنی می‌رسیم. ماهیت، دارای یک وجود ذهنی است که عبارت از تصوّر مفهوم «اراده» می‌باشد. همان‌طوری که وجود ذهنی «انسان» عبارت از تصوّر مفهوم «انسان» است. ۳ - وجود حقیقی اراده: همان‌طور که ماهیت «انسان» دارای یک وجود حقیقی است که عبارت از افراد خارجی می‌باشد، ماهیت «اراده» نیز دارای وجود حقیقی است. وجود حقیقی «اراده» عبارت از شوق واقعی است که قائم به نفس مرید بوده و محرک عضلات به طرف مراد است، مثل اراده‌ای که باعث شده شما از منزل خارج شوید. اراده هر کدام از شما، یک وجود خارجی و حقیقی برای اراده است. ولی اراده - در حقیقت - از سنخ معانی حرفیه است. معانی حرفیه، آن دسته از واقعیات خارجی بودند که استقلال نداشته و قائم به دو شیء می‌باشند. در «زید فی الدار»، علاوه بر «زید» و «دار»، یک واقعیت سوم نیز وجود دارد که آن عبارت از ظرفیت «دار» برای «زید» و نسبت ظرفی بین «دار» و «زید» است. ولی این واقعیت، چون استقلال در وجود ندارد و نیازمند به طرفین است، از آن به معنای حرفی تعبیر می‌کردیم. «اراده» نیز از سنخ معانی حرفی است، زیرا اراده، واقعیتی است که متقوم به دو شیء است هم اراده‌کننده و هم مراد لازم دارد و نمی‌شود بدون این دو محقق شود. آن شوقی که قائم به نفس است از یک طرف قیام به نفس دارد و از طرفی محرک عضلات به طرف مراد است و اضافه‌ای هم به مراد دارد. پس وجود خارجی اراده عبارت از اراده قائم به نفس است ولی معنای خارجیت، این نیست که در خارج دیده شود و با چشم مشاهده شود بلکه خارجیت هر چیزی به تناسب خودش می‌باشد و واقعیت اراده به قیام فی النفس است. در شما قبل از اینکه به درس بیایید، اراده‌ای که محرک به طرف جلسه درس باشد وجود نداشت. این اراده، قبل از آمدن، در شما تحقق پیدا کرد و با آن اراده، حرکت کردید. این خارجیت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۷

اراده است. ۴ - اراده انشائیه: این قسم، بر مبنای اتحاد طلب و اراده تحقق دارد. اگر ما طلب و اراده را متحد بدانیم، قسم چهارمی به نام «اراده انشائیه» یا «طلب انشائی» نیز خواهیم داشت. در باب انشاء، تفسیری برای انشاء بیان کردیم و گفتیم: متکلم «مُنشئ»، با لفظی که در مورد انشاء به کار می‌برد، تحقق ماهیت را قصد می‌کند. با گفتن «افعل» قصد می‌کند که ماهیت طلب تحقق پیدا کند و این را ما به «انشاء طلب» و طلب آن را به «طلب انشائی» یا «اراده انشائیه» تعبیر می‌کنیم. در نتیجه، در باب اراده چهار نوع اراده وجود دارد: مفهوم اراده، وجود ذهنی اراده، وجود حقیقی و خارجی اراده، وجود انشائی اراده. حال بحث در این است که آیا کسانی که می‌گویند: «اراده در موضوع له الفاظ نقش دارد»، کدام یک از این اقسام اراده را در نظر دارند؟ ظاهر این است که محل نزاع در وجود حقیقی اراده است. وجود حقیقی اراده، یک معنای جزئی است زیرا وجود، مساوق با تشخص و جزئیت است. و وقتی جزئی شد، به تکرر واقعیات، اراده دارای تکرر می‌شود. آیا این وجود حقیقی اراده در معنای «حیوان ناطق» - به صورت جزء یا قید - دخالت دارد؟ یعنی آیا انسان به معنای «حیوان ناطق» ی است که اراده حقیقی متکلم به آن تعلق گرفته است؟

### نظریه اول (عدم دخالت اراده در موضوع له الفاظ)

مرحوم آخوند معتقد است: اراده، نقشی در موضوع له الفاظ ندارد. ایشان برای اثبات مدعای خود سه دلیل ذکر می‌کند ولی ادله طرف مقابل را ذکر نمی‌کند و تنها اشاره می‌کند به مطلبی که از «عَلَمین» - شیخ الرئیس و خواجه نصیر الدین طوسی - در این زمینه

ذکر شده است. دلیل اول مرحوم آخوند: ما وقتی لفظ «انسان» را می‌شنویم جز معنای «حیوان

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۸

ناطق» چیزی به ذهنمان تبادر نمی‌کند و وقتی لفظ «زید» را می‌شنویم، ذهن ما به هیکل خارجی زید انتقال پیدا می‌کند و چیزی به عنوان تعلق اراده حقیقیه به این دو معنا، در ذهن ما خطور نمی‌کند. پس تبادر، دلیل بر این است که «حیوان ناطق» تمام موضوع له لفظ «انسان» و در اعلام شخصیه نیز همین ذوات خارجی، تمام موضوع له می‌باشند. و اراده، مدخلیتی در موضوع له ندارد، نه به صورت جزئیت و نه به صورت قیدیت. دلیل دوم: مبنای قضایای حملیه بر «هوهویت» است. در قضیه حملیه «زید قائم» می‌خواهیم بگوییم: زید، همان قائم است و بین آن دو، اتحاد کامل تحقق دارد. مرحوم آخوند می‌فرماید: هوهویت، در صورتی است که اراده، در معنای «زید» و معنای «قائم» نقش نداشته باشد، زیرا اگر «زید» را به «زید مراد» و «قائم» را به «قائم مراد» معنا کردیم، اراده‌ای که همراه با معنای «زید» است با اراده‌ای که همراه با معنای «قائم» است، فرق پیدا کرده و دو حقیقت مختلف می‌شوند چون متعلق آن دو، با یکدیگر تفاوت دارد. مثلاً اگر گفته شود: «زید فی الدار»، و سپس در مورد همین زید گفته شود: «زید فی المدرسه»، در اینجا دو ظرفیت مطرح است: دار و مدرسه. و امکان ندارد یک ظرفیت محقق باشد. در باب اراده نیز وقتی مراد فرق کند، «زید مراد» با یک اراده مراد بوده و «قائم مراد» با اراده دیگر مراد بوده است و نمی‌توان بین «زید» و «قائم»، قائل به هوهویت شد. همان‌طور که نمی‌توانیم بگوییم: بین «زید» و «عمرو»، هوهویت وجود دارد. در نتیجه اگر بخواهیم بگوییم: اراده، در معنای موضوع له نقش دارد، ناچاریم در تمام قضایای حملیه قائل به تجرید شویم و بگوییم: برای تشکیل قضیه «زید قائم»، ما ناچاریم «زید» را از اراده‌ای که در معنای آن وجود دارد تجرید کرده و همچنین اراده‌ای که در معنای «قائم» وجود دارد کنار بزنیم تا بتوانیم قضیه حملیه تشکیل دهیم. آیا واقعاً این‌طور است که در تشکیل قضیه «زید قائم» ما نیاز به تجرید داریم؟ خیر، مسأله تجرید مطرح نیست و در نتیجه اراده، دخالتی در معنای موضوع له ندارد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۹

دلیل سوم: اگر قید اراده، در موضوع له الفاظ اخذ شده باشد دیگر در باب الفاظ، لفظی را نمی‌یابیم که دارای «وضع عام و موضوع له عام» باشد زیرا موضوع له «انسان» وقتی عام است که معنای آن «حیوان ناطق» باشد ولی اگر «حیوان ناطق» مقید به «اراده» شد و منظور از «اراده» هم «وجود حقیقی اراده» بود، معنای «انسان»، جزئی خواهد شد چون همان‌گونه که گفتیم - وجود، مساوق با تشخیص و جزئیت است و وجود حقیقی اراده، یک معنای جزئی است. و مفهوم کلی، هرگاه مقید به جزئی شود، جزئی خواهد شد. در نتیجه، موضوع له در تمام موارد، خاص و جزئی خواهد بود و ما موضوع له عام نخواهیم داشت. [۲۳۹]

## نظریه دوم (دخالت اراده در موضوع له الفاظ)

### اشاره

قائلین به دخالت اراده در موضوع له الفاظ، برای اثبات مدعای خود، ابتدا دو مقدمه ذکر می‌کنند: مقدمه اول: در افعال اختیاریه، اگرچه علت غایی از نظر تحقق خارجی، متأخر از فعل اختیاری است و غایت، بعد از تحقق فعل بر آن مترتب می‌شود ولی همین علت غایی، از نظر وجود ذهنی، جزء علل مؤثر در تحقق است و شاید مهم‌ترین علت ایجاد باشد. وقتی انسان بخواهد کاری را انجام دهد، اولین چیز که به عنوان مبادی اراده مطرح است، تصور آن فعل می‌باشد. تصور یعنی التفات ذهن. دومین چیزی که مطرح می‌شود عبارت از تصدیق به فایده آن عمل است معنای تصدیق به فایده این است که نتیجه آن عمل، روشن و مشخص باشد.

تصدیق به فایده، همان علت غایی است. علت غایی، از نظر وجود خارجی، متأخر از فعل است اما از نظر تصدیق ذهنی و وجود ذهنی، جزء عوامل مؤثر در ایجاد آن فعل است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۰

مقدمه دوم: ما وقتی معلول‌ها را با علت‌هایشان ملاحظه می‌کنیم، در نظر بدوی مشاهده می‌کنیم که در این معلول‌ها اطلاق و سبب‌های وجود دارد ولی وقتی با نظر دقیق ملاحظه کنیم درمی‌یابیم که در هر معلول یک تضییق وجود دارد، که آن تضییق در رابطه با علت آن می‌باشد. مثلاً وقتی شما می‌گویید: «النَّارُ عَلْمَةٌ لِلْحَرَارَةِ»، از شما سؤال می‌کنیم: «آیا نار، علت برای مطلق حرارت است؟» شما جواب می‌دهید: «بله، وقتی نار تحقق پیدا کرد، طبیعی حرارت تحقق پیدا کرده و حرارت به قول مطلق تحقق پیدا کرده است». این در نظر بدوی است. ولی وقتی باطن مسئله را ملاحظه کنیم می‌بینیم در ناحیه حرارت معلول از نار، یک تضییقی وجود دارد، آن تضییق این است که حرارتی که از ناحیه نار باشد، معلول نار است. آیا کسی می‌تواند بگوید: نار، علت برای حرارتی است که از ناحیه غیر نار آمده است؟ این حرف باطل است. بنابراین، طرف مقابل آن درست است که بگوییم: نار، علت برای حرارتی است که از ناحیه نار تحقق پیدا کند. نتیجه دو مقدمه: از ضمیمه کردن این دو مقدمه، نتیجه گرفته می‌شود که در تمام حرکت‌هایی که علت غایی دارند، معلول‌ها مقید به آن علل غایی هستند. زیرا علت غایی - به وجود ذهنی‌اش - جزء علل وجودی معلول است و هر معلولی از ناحیه علت دارای تضییق ذاتی است پس در جایی که علت غایی وجود دارد، معلول، دارای تضییق بوده و محدود به دایره علت غایی است. حال همین مسئله را در باب وضع پیاده کرده می‌گوییم: آیا علت غایی واضع از وضع چه بوده است؟ جواب: واضع، الفاظ را برای سهولت در امر تفهیم و تفهیم وضع کرده است. چون اگر قرار بود تفهیم و تفهیم با اشاره انجام گیرد، مشکل بود. سؤال: تفهیم و تفهیم به چه معناست؟ جواب: تفهیم و تفهیم، در حقیقت به معنای «بیان مراد و ابراز مقاصد» است یعنی متکلم لفظی را بگوید و اراده معنا کند و شما پی به مقصود و مراد او ببرید. پس معلوم

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۱

می‌شود مسأله تبیین مراد و تعلق اراده به این معانی، جزء علت غایی برای مسأله وضع است و در این صورت، ایجاد تضییق می‌کند. کیفیت ایجاد تضییق به این صورت است که مراد بودن، در وضع - که معلول این علت غایی است - دخالت دارد، چون علت غایی، تفهیم و تفهیم است و تفهیم و تفهیم، بیان مراد و ابراز مقصود است. این علت غایی، وضع را به یک تضییق ذاتی، مضیق می‌کند و آن تضییق این است که دایره وضع را محدود می‌کند به جایی که اراده و غرضی در کار باشد، لذا اگر شما لفظی را از لفظ بلاشعور بشنوید، چون اراده و غرض در کار نیست، دلالت هم در کار نیست. این بهترین دلیل قائلین به دخالت اراده در معنای موضوع له است. [۲۴۰] ذکر این نکته لازم است که آنچه در اینجا بیان می‌کنیم غیر از چیزی است که از مرحومین علمین (شیخ‌الرئیس و خواجه نصیر الدین طوسی) نقل خواهیم کرد. بررسی نظریه دوم اولاً: در مباحث مربوط به وضع گفتیم: وضع عبارت از این است که بین لفظ و معنا، یک علقه اعتباری و جعلی تحقق پیدا کند، بعد از آنکه بین لفظ و معنا هیچ ارتباط ذاتی و تکوینی وجود ندارد و اصولاً مقوله لفظ غیر از مقوله معناست. واضع، این نقش را داشته که بین لفظ و معنا - که هیچ ارتباطی ذاتی وجود ندارد - ایجاد یک علقه اعتباری بکند که ثمره این علقه اعتباری این باشد که این لفظ، بر آن معنا دلالت کند یعنی وقتی این لفظ شنیده شود، آن معنا به ذهن سامع خطور کند و مسأله اراده و مراد متکلم به عنوان هدف و غایت از وضع، مطرح نیست. ما گفتیم: مسأله وضع، مانند نام‌گذاری است. وقتی پدری برای فرزند خود نام‌گذاری می‌کند، این نام‌گذاری شعبه‌ای از وضع است ولی پدر در محدوده خانواده خودش می‌تواند وضع انجام دهد. حال اگر از

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۲

پدر سؤال شود هدف شما از اینکه اسم «زید» را برای فرزندتان وضع کردید چیست؟

آیا هدف بیش از این است که این لفظ، دلالت بر این معنا داشته باشد؟ آیا بیش از این است که اگر این لفظ نبود ما ناچار بودیم با اشاره عملیه، آن مدلول را معرفی کنیم؟ آیا در اشاره عملیه، مقتضای اشاره چقدر است؟ آیا در اشاره عملیه عنوان اراده و مراد تحقق دارد یا مجرد نشان دادن و دلالت عملیه است؟ در اینجا دلالت عملیه در قالب وضع در باب الفاظ مطرح شده است، آیا الفاظ بر معنایی بیش از آنچه که اشاره عملیه بر آن دلالت می‌کند، دلالت دارند؟ خیر، بلکه برای تسهیل و سهولت آمده‌اند علامتی برای معنا قرار داده‌اند و در علامت و دلالت، مسأله اراده نقشی ندارد. بنابراین، آنچه مستدل می‌گفت که «اراده در هدف وضع دخالت دارد و این اراده، در باب وضع ایجاد تَضِیق می‌کند»، مورد قبول نیست، هدف واضع، مجرد دلالت و حکایت و مجرد جایگزینی لفظ نسبت به اشاره عملیه است و همان نقشی را که اشاره عملیه ایفا می‌کرد، لفظ و وضع هم همان نقش را ایفا می‌کند و هدف واضع، بیش از این نخواهد بود. ثانیاً: بر فرض که دخالت اراده را بپذیریم و بگوییم: «چون اراده در علت غایی نقش دارد، در معلول هم - که عبارت از وضع است - تَضِیق به وجود می‌آید و این تَضِیق، در رابطه با اراده است». ولی آیا اگر از ناحیه دخالت اراده در علت غایی، تَضِیق در ناحیه وضع پیدا شود، مدّعی شما ثابت شده است؟ خیر، ممکن است ما قائل به تَضِیق شویم ولی حرف شما را نزنیم، زیرا شما در ادّعی خودتان یک معنای خاص را ادّعا کردید. شما نمی‌گفتید: اراده دخالت دارد، بلکه می‌گفتید: اراده، در موضوع له دخالت دارد، یا به صورت جزئی و یا به صورت شرطیت و قیدیت. ولی دلیلی که اقامه کردید این معنا را اثبات می‌کند که وضع، معلول علت غایی است و در علت غایی، اراده مطرح است پس وضع هم تَضِیق در رابطه با اراده دارد. ولی آیا نحوه این تَضِیق به چه صورت است؟ آیا اراده به صورت جزئی در موضوع له دخالت دارد؟ یا به صورت شرطیت؟ یا اینکه تَضِیق به این صورت است که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۳

بگوییم: «وضع، در مواردی تحقق دارد که اراده تحقق داشته باشد». نه اینکه اراده، دخالت در موضوع له داشته باشد. ارتباط وضعی بین لفظ با معنا در جایی است که اراده باشد، ولی اینکه اراده، داخل در موضوع له باشد از کجا استفاده می‌شود؟ مگر تَضِیق وضعی، فقط در رابطه با موضوع له است؟ خیر، گاهی وضع، دارای تَضِیق است و ربطی به موضوع له ندارد. اگر بخواهیم در این رابطه یک تشبیهی ذکر کنیم همان نزاعی که بین صاحب معالم و صاحب قوانین در مورد استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد مطرح است در اینجا مطرح می‌کنیم: صاحب معالم می‌گوید: هر لفظی برای معنا به قید وحدت وضع شده است و قید وحدت، در موضوع له دخالت دارد. و اگر بخواهیم لفظ «عین» را در بیش از یک معنا استعمال کنیم باید قید وحدت کنار رفته و تمام الموضوع له، بعض الموضوع له شود. [۲۴۱] ولی صاحب قوانین می‌گوید: قید وحدت، در موضوع له نقش ندارد بلکه در رابطه با وضع است، به این صورت که واضع، وقتی لفظ «عین» را برای «عین باکیه» وضع می‌کرد، «عین باکیه» گویا مقرون به وصف وحدت بوده است، یعنی «عین باکیه» - در حال وحدت - به عنوان موضوع له برای «عین» قرار گرفته، به صورت قضیه حیثیه. و این قید وحدت، در موضوع له، به عنوان جزئی و شرطیت، دخالت ندارد. [۲۴۲] در اینجا نیز می‌گوییم: آن مقداری که بعد از تسلیم جواب اول می‌پذیریم این است که هر جا اراده نباشد وضع نیست و هر جا اراده باشد، وضع هست. ولی معنای «هر جا اراده باشد، وضع هست» این نیست که اراده در معنای موضوع له دخالت دارد. تَضِیق که معلول از ناحیه علت پیدا می‌کند، این معنا را نمی‌رساند که هم وضع مرتبط به اراده است و هم اراده در موضوع له داخل است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۴

در نتیجه دلیل شما با مدّعا تطبیق نمی‌کند. مدّعا، دخالت اراده در موضوع له است و دلیل، تَضِیق وضع است. یعنی در صورت عدم اراده، وضعی وجود ندارد و در صورت اراده، وضع وجود دارد ولی آیا اراده چه نقشی در موضوع له دارد؟ دلیل شما بر آن دلالت نمی‌کند.



## بیان مرحوم آخوند در ارتباط با کلام عَلمین

مرحوم آخوند از عَلمین (شیخ الرئیس و خواجه نصیر الدین طوسی) نقل کرده که آنان گفته‌اند: «الدلالة تابعة للإرادة»، یعنی دلالت، فرع اراده است و به دنبال اراده تحقق پیدا می‌کند. [۲۴۳] کسانی که اراده را در معنای موضوع له دخیل می‌دانند خواسته‌اند کلام این دو بزرگوار را به عنوان دلیلی برای مدّعی خود قرار دهند به این بیان که اگر اراده، دخالت در موضوع له داشته باشد، می‌توان گفت: «الدلالة تابعة للإرادة»، زیرا اگر اراده نباشد معنا کامل نشده است، یا جزء آن ناقص است و یا قید آن و در نتیجه دلالتی برای لفظ بر معنا نیست. ولی اگر اراده، وجود داشته باشد می‌توان گفت: دلالت، تحقق دارد، زیرا با وجود اراده، معنا کامل شده است. قائلین به دخالت اراده در معنای موضوع له می‌گویند: کلام عَلمین، توجیهی غیر از آنچه ما گفتیم ندارد. مرحوم آخوند، در جواب از این استدلال فرموده است: هر لفظی - اگرچه مفرد باشد - دارای دو دلالت است: دلالت تصویری و دلالت تصدیقیه. مثلاً دلالت تصویری در مورد لفظ «زید» این است که با شنیدن این لفظ، ذهن سامع به معنای آن منتقل

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۵

می‌شود. در دلالت تصویری، رابطه لفظ با متکلم مطرح نیست بلکه فقط رابطه لفظ با معنای خودش مطرح است و آن این است که مجرّد شنیدن این لفظ، سبب شود که ذهن سامع به معنا منتقل شود و ذهن او به عنوان مرآت برای آن موضوع خارجی مطرح باشد. دلالت تصدیقیه در مورد لفظ «زید» این است که سامع با شنیدن این لفظ، تصدیق کند که متکلم، معنای «زید» را اراده کرده است، یعنی متکلم، از لفظ «زید» وجود خارجی «زید» را اراده کرده است، و اراده کرده همان معنایی را که با شنیدن لفظ «زید» به ذهن سامع خطور کرده است. مرحوم آخوند می‌فرماید: کلام عَلمین - یعنی «الدلالة تابعة للإرادة» - در رابطه با دلالت تصدیقیه است. یعنی عَلمین می‌خواهند بگویند: دلالت تصویری، شرطی ندارد. بلکه مجرّد وضع، برای آن کفایت می‌کند. وقتی لفظ، برای معنایی وضع شد، ذهن سامع، با شنیدن لفظ به معنای آن منتقل می‌شود. ولی در دلالت تصدیقیه، به مرحله‌ای بالاتر رفته و می‌خواهیم بگوییم: این معنای موضوع له، مراد متکلم هم هست. این دیگر ربطی به وضع ندارد بلکه تابع اراده است. روشن است در جایی می‌توان گفت: این معنا، مراد متکلم است که متکلم، آن را اراده کرده باشد. به همین جهت است که در دلالت تصدیقیه شرطی را ذکر کرده‌اند که در دلالت تصویری ذکر نکرده‌اند و آن شرط این است که در دلالت تصدیقیه باید احراز کنید که متکلم، در مقام بیان مراد است. در نتیجه، مطلبی را که عَلمین فرموده‌اند، چیزی است که مورد قبول همه است زیرا در صورتی می‌توان گفت: متکلم، معنای «زید» را اراده کرده است، که او واقعاً چنین چیزی را اراده کرده باشد. و اگر او بگوید: من معنای «زید» را اراده نکرده‌ام، دلالت تصدیقیه در کار نخواهد بود. درحالی که بحث ما در رابطه با دخالت یا عدم دخالت اراده در معنای موضوع له، مربوط به دلالت تصویری است. ما می‌خواهیم ببینیم آیا اراده حقیقیه، جزء معنای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۶

موضوع له است تا با شنیدن لفظ «زید»، اراده هم به ذهن ما بیاید یا نه؟ ولی کلام عَلمین مربوط به دلالت تصدیقیه است. [۲۴۴] بررسی کلام مرحوم آخوند حضرت امام خمینی «دام‌ظله» و بزرگان دیگر، کلام مرحوم آخوند را مورد اعتراض قرار داده و فرموده‌اند: اگر کلام عَلمین را بر دلالت تصدیقیه حمل کنیم - آن گونه که مرحوم آخوند می‌فرمود - لازم می‌آید که عَلمین، معنای روشن و بی‌نیاز از بیان را مطرح کرده باشند.

زیرا مرحوم آخوند، دلالت در کلام عَلمین را این گونه معنا کرد که اگر لفظ بخواهد دلالت کند بر این که معنا مراد متکلم است و احراز کردید که متکلم در مقام بیان مراد و ابراز مقصود است، باید اراده‌ای در کار نباشد. و این معنا توضیح واضح‌تر است و



نیازی به بیان ندارد، زیرا در این صورت، کلام عَلمین به این معنا می‌شود که «دلالة اللفظ علی أن یکون معناه مراداً للمتکلم تابع لأن یکون مراداً للمتکلم». در حالی که عَلمین می‌خواسته‌اند امر غیر واضحی را بیان کنند. حضرت امام خمینی «دام‌ظله» می‌فرماید: ما ناچاریم «دلالت» در کلام عَلمین را به «دلالت تصویری» معنا کنیم، یعنی اراده، در انتقال ذهن به معنا دخالت دارد. ولی دخالت داشتن اراده در انتقال ذهن به معنا، غیر از عنوان بحث است که آیا اراده، در معنای موضوع له دخالت دارد یا نه؟ درحقیقت، آن اشکالی که به مقدمه اول آنان (قائلین به دخالت داشتن اراده در معنای موضوع له) وارد کردیم اینجا نیز وارد است. قائلین به دخالت اراده در معنای موضوع له، در مقدمه اول خود از راه هدف وضع وارد شده بودند. اشکال مهمی که به آنان وارد بود این بود که ما اگر از راه هدف وضع

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۷

وارد شویم، هدف وضع، این مقدار می‌تواند برای ما مضیقه درست کند که بگویید: لفظ، در صورتی برای معنا وضع شده که اراده‌ای باشد. ولی اینکه اراده در موضوع له نقش داشته باشد یا جزء یا قید معنا باشد از کجا استفاده می‌شود؟ درحالی که مدّعی قائلین به دخالت اراده در معنای موضوع له، این است که اراده، در معنای موضوع له دخالت دارد ولی دلیل، این مطلب را ثابت نمی‌کند. کلام عَلمین نیز همین مقدار را- بر اساس دلالت تصویری- دلالت دارد. یعنی می‌خواهند بگویند که: دلالت لفظ بر معنا، آنجایی است که اراده در کار باشد و اگر اراده نباشد، لفظ بر معنا دلالت نمی‌کند. ولی در جایی که اراده هست آیا اراده چه نقشی دارد؟ آیا دخالت در موضوع له دارد؟ این دیگر مطرح نیست. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «مِنْ، برای کلی ابتدا وضع شده است ولی تعهدی در کنار آن می‌باشد»، به این معنا نیست که این تعهد و التزام، داخل در معنای «مِنْ» است بلکه درحقیقت، یک تَضییقی است در رابطه با وضع، مثل اینکه واضع از اول به صراحت بگوید: لفظ «انسان» را برای معنای «حیوان ناطق» وضع کردم ولی در جایی که اراده به این معنا تعلق گرفته باشد. پس مجرّد اینکه اراده را در ارتباط با وضع مطرح کنیم، مستلزم این نیست که اراده داخل در معنای موضوع له باشد. ما در صدد نفی یا اثبات کلام عَلمین نیستیم بلکه می‌خواهیم آن را معنا کنیم.

اینکه می‌گویند: «الدلالة تابعة للإرادة»، یعنی دلالت لفظ بر معنا، در جایی است که اراده هم باشد. به‌خلاف مرحوم آخوند که کلام عَلمین را به گونه‌ای معنا می‌کرد که توضیح واضحات بود. مطلبی که با شخصیت علمین تناسب نداشت. در نتیجه، ظاهراً عَلمین می‌خواهند بگویند: «هرجا دلالت باشد اراده هم هست».

و ما در جواب دوّم از دلیل قائلین به دخالت اراده در معنای موضوع له، این مطلب را پذیرفتیم ولی گفتیم: این مطلب، غیر از مدّعی شماس است. مدّعا، صرف دخالت اراده در مقام وضع و استعمال نیست بلکه مدّعا این است که اراده، در معنای موضوع له به‌صورت جزء یا قید دخالت دارد. و این چیزی است که نه دلیل قائلین به دخالت اراده

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۸

در موضوع له الفاظ و نه کلام عَلمین می‌تواند آن را اثبات کند. بنابراین، آنچه از این دو دلیل (کلام قائلین به دخالت اراده و کلام علمین) استفاده می‌شود این است که: وضع، با اراده ارتباط دارد و همین ارتباط، یک محدودیت و تَضییقی را در رابطه با وضع به‌وجود می‌آورد به‌طوری که اگر ما لفظ را از یک متکلم غیر مرید شنیدیم بتوانیم بگوییم: اینجا لفظ، دلالت ندارد، زیرا اراده در کار نیست. این مطلبی است که ما نمی‌خواهیم نفی یا اثبات کنیم، فقط این را می‌گوییم که این مطلب غیر از چیزی است که ما بحث می‌کنیم. [۲۴۵]

کلام آیت‌الله خویی «دام‌ظله»

ایشان براساس مبنایی که در باب وضع داشت، در اینجا نیز اراده را داخل در معنای موضوع له می‌داند. توضیح: آیت‌الله خوئی «دام‌ظله»، حقیقت و ماهیت وضع را به گونه دیگری معنا می‌کرد و می‌فرمود: وضع، عبارت از تعهد و التزام به این است که هر وقت این لفظ استعمال می‌شود، این معنا را اراده کرده است. بنابراین، مسأله اراده، در حقیقت و ماهیت وضع دخالت دارد. به‌خلاف معنایی که ما در رابطه با وضع مطرح کردیم و گفتیم: وضع، مانند نام‌گذاری است و کاری به اراده ندارد. وقتی کسی بر فرزندش اسمی را انتخاب می‌کند تعهد و التزامی در کار نیست بلکه نوعی تخصیص لفظ به معنا و قرار دادن ارتباط وضعی بین لفظ و معنا است. آن‌هم به یک امر اعتباری محض نه امر تکوینی. ولی آیت‌الله خوئی «دام‌ظله» چون وضع را به معنای تعهد و التزام می‌گیرد، در تعهد و التزام، مسأله اراده دخالت دارد زیرا تعهد و التزام، به معنای التزام به این است که هر وقت لفظ را استعمال کند، اراده کند این معنا را. تمام این‌ها در تعهد و التزام وجود دارد. روی این معنا، ما باید همیشه اراده را ملازم با وضع بدانیم ولی نه به این معنا که اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۹

اراده، در موضوع له دخالت دارد. این را کسی نمی‌تواند ثابت کند. ایشان، روی این مبنا پای اراده را در رابطه با وضع به میان کشیده و طبعاً می‌فرماید: دلالت در کلام عَلَمین، به معنای دلالت تصویری نیست، زیرا دلالت تصویری به این معناست که انسان به مجرد شنیدن لفظ، انتقال به معنا پیدا کند. اصلاً دلالت تصویری، ارتباطی با وضع ندارد بلکه مربوط به انس و کثرت استعمال است. کثرت استعمال لفظ در معنا، دلالت تصویری را به وجود می‌آورد. ولی ما، اسم این دلالت تصویری را دلالت وضعی نمی‌گذاریم و وضع را هم در رابطه با این دلالت نمی‌بینیم.

کثرت استعمال سبب می‌شود که- به تعبیر ایشان- اگر از اصطکاک یا برخورد دو سنگ، کلمه «انسان» بلند شود؛ چه رسد به جایی که این لفظ، از بچه‌ای شنیده شود- دلالت تصویری باشد ولی دلالت وضعی وجود ندارد. دلالت وضعی، جایی است که دلالت تصدیقی هم وجود داشته باشد و ایشان دلالت تصدیقیه را بر دو قسم می‌داند. ایشان می‌فرماید: اراده، بر دو قسم است: اراده استعمالی و اراده جدی روی همین اساس، دلالت تصدیقیه نیز بر دو قسم است: دلالت تصدیقیه در ارتباط با اراده استعمالی و دلالت تصدیقیه در ارتباط با اراده جدی. آیت‌الله خوئی «دام‌ظله» می‌فرماید: دلالت در کلام عَلَمین، همین دلالت وضعی است که در رابطه با دلالت تصدیقیه است و دلالت تصدیقیه- چه در رابطه با اراده استعمالی و چه در رابطه با اراده جدی- تابع اراده است. [۲۴۶]

### بررسی کلام آیت‌الله خوئی «دام‌ظله»

این کلام ایشان نیز- همانند اصل مبنای ایشان در رابطه با وضع- مورد قبول ما نیست. این حرف، علاوه بر اینکه خلاف مشهور است- زیرا مشهور، دلالت وضعیه را اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۰

همان دلالت تصویری می‌دانند و خود آیت‌الله خوئی «دام‌ظله» نیز به این مطلب اعتراف کرده است- خلاف وجدان نیز می‌باشد. وقتی پدری اسم فرزند خود را «زید» می‌گذارد و ما هم متوجه این نام‌گذاری می‌شویم، اگر ساعتی بعد، پدر گفت: «زید» را بیاورید. آیا ما با شنیدن کلمه «زید» به معنا منتقل می‌شویم یا نه؟ اگر بگویید: «منتقل نمی‌شویم»، می‌گوییم: این، خلاف وجدان است. و اگر بگویید: «منتقل می‌شویم»، خواهیم گفت: اینجا که هنوز کثرت استعمال و انس حاصل نشده است، نام‌گذاری یک ساعت قبل بوده است. آیا می‌توان گفت: این انتقال- که از آن به دلالت تصویری تعبیر می‌شود- استناد به وضع ندارد؟ اگر ندارد، پس مستند به چه چیز است؟ هنوز کثرت استعمالی تحقق پیدا نکرده تا بگوییم به واسطه آن، ما انتقال به معنا پیدا می‌کنیم. ایشان می‌فرماید: «سبب این انتقال، کثرت استعمال است و اصلاً پای وضع را نباید به میان آورد». آیا وجداناً این‌طور است یا سبب انتقال،

نام گذاری پدر و به تعبیر دیگر، وضع است؟ وجداناً سبب، عبارت از وضع است. و اگر چنین است چرا ما بگوییم: دلالت وضعیه، در مورد دلالت تصویری نیست؟ چرا دلالت تصویری را از دلالت وضعیه خارج کنیم؟ خیر، دلالت تصویری از دلالت‌های وضعیه است، منشأ آن‌هم وضع است و کلام علمین هم ناظر به این معناست نه ناظر به دلالت تصدیقیه - که آیت‌الله خویی «دام‌ظله» می‌فرماید - زیرا مبنایی که ایشان در مورد وضع فرمود کسی حاضر نیست بپذیرد، بعد از آنکه وضع، یک ماهیت روشن عقلانی و عرفی دارد. نتیجه مباحث امر پنجم یک بحث این بود که آیا عنوان اراده - به صورت جزئیت یا شرطیت - در موضوع له دخالت دارد؟ که ما به‌طور جدی این معنا را نفی کردیم و کسی نتوانست دلیلی بر اثبات آن اقامه کند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۱

بحث دوم این بود که معنای دلالت تصویری و تصدیقیه چیست؟ و آیا دلالت تصویری در رابطه با دلالت‌های وضعی هست یا نه؟ ما گفتیم: دلالت تصویری جزء دلالت‌های وضعی است و ما نمی‌توانیم دلالت تصویری را از مسئله وضع بیرون ببریم و منشأ این دلالت را غیر مرتبط به وضع دانسته و مربوط به کثرت استعمال بدانیم. بحث سوم این بود که وقتی اراده در موضوع له به عنوان جزئیت یا شرطیت نقش ندارد آیا وجود اراده، در ارتباط با وضع هست یا نه؟ آیا وجود اراده، محدودیتی در وضع ایجاد می‌کند یا نه؟ آیا دلالت، در محدوده اراده است؟ نه اینکه اراده جزء باشد بلکه آیا در محدوده اراده، دلالت وجود دارد یا نه؟ اینجا ما گفتیم: مسئله، خیلی روشن نیست و انسان نمی‌تواند به‌صورت محکم نفی یا اثبات کند. ولی اگر کسی اثبات کند که وضع در محدوده اراده است باید در مرحله دلالت تصویری هم تزییقی به‌وجود آورده و بگوید: «اگر انسان، لفظی را از دیوار یا از برخورد سنگی به سنگ دیگر شنید، چون اراده در کار نیست، وضع تحقق ندارد، و اراده در ارتباط با وضع است در نتیجه چیزی به ذهن انتقال پیدا نمی‌کند». و این غیر از موردی است که ما به عنوان اشکال بر آیت‌الله خویی «دام‌ظله» مطرح کردیم. اشکال ما این بود که وقتی پدری نام فرزند خود را «زید» می‌گذارد و او را به این نام صدا می‌کند و ذهن شما منتقل به معنا می‌شود، منشأ این انتقال چیست؟ آیا می‌توان وضع را نادیده گرفت و منشأ آن را کثرت استعمال دانست؟ ولی در اینجا می‌گوییم: در دلالت تصویری، اگر ما قائل شدیم اراده، در محدوده وضع دخالت دارد، لازمه‌اش این است که بگوییم: جایی که اراده نباشد، دلالت تصویری هم وجود ندارد و آنجا که اراده هست دلالت تصویری هم هست. لفظ «انسان» را اگر از یک فرد عاقل شنیدید، بر معنای «حیوان ناطق» دلالت می‌کند ولی اگر از بچه غیر ممیز شنیدید، بر این معنا دلالت نمی‌کند، چون او فاقد اراده است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۳

## امر ششم وضع در مرکبات

### اشاره

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۵

### تحریر محل بحث:

آیا در مرکبات - خصوصاً در مرکبات تامه، مثل «زید قائم» - غیر از وضع مفردات و هیئات، وضع دیگری برای مجموع مرکب وجود دارد؟ در جمله «زید قائم» کلمه «زید» دارای وضع شخصی است و کلمه «قائم» نیز به لحاظ ماده‌اش دارای یک وضع و به لحاظ هیئت «فاعل» هم دارای یک وضع است.

در بحث وضع شخصی و نوعی گفتیم: معمولاً وضع ماده، وضع شخصی و وضع هیئت وضع نوعی را داراست. علاوه بر این‌ها، هیئت

جمله خبریه نیز دارای یک وضع است.

حال موضوع له آن چیست؟ معروف بین اهل منطق این است که موضوع له آن «نسبت» است و ما گفتیم: موضوع له آن «هوهویت» است. ولی در اینجا به موضوع له کاری نداریم آنچه می‌خواهیم بگوییم، این است که هیئت جمله خبریه، وضع دارد. در این بحث می‌خواهیم ببینیم آیا علاوه بر وضع مفردات و هیئت جمله خبریه، برای مجموع «زید قائم» هم وضع دیگری مطرح است؟ منشأ پیدایش این بحث این است که در کلمات بعضی از ادبا آمده است: «کما أنّ

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۶

للمفرد وضعاً كذلك للمركب وضع». اگر مراد اینان از وضع مرکبات، همان هیئت جمل باشد، یعنی بخواهند بگویند: در «زید قائم»، همان گونه که مفردات دارای وضعند، هیئت ترکیبیه و هیئت جمله خبریه هم دارای وضع است، ما با آنان بحثی نداریم. ولی هم ظاهر کلامشان مخالف با این معناست و هم بعضی از آنان گفته‌اند: «مفاد مجموع مرکب، همان مفاد هیئت جمله خبریه است». از این تعبیر معلوم می‌شود که مرکب را غیر از هیئت جمله خبریه دانسته‌اند و مجموع مرکب را حساب دیگری برایش قائلند. و ظاهر کلامشان هم همین معناست.

## دلیل اول بر رد نظریه وضع برای مجموع مرکب

### اشاره

هدف از وضع، عبارت از این است که واضع ملاحظه کرده مطالب و حقایقی در این عالم تحقق دارد و اگر بخواهند این مطالب را به وسیله اشاره حسیه در اختیار یکدیگر قرار دهند، غیرممکن و یا مشکل است لذا مسأله وضع را مطرح کرده و گفته است: هر وقت کلمه «انسان» گفته شود، ماهیت «حیوان ناطق»- که نوعی از انواع حیوان است- اراده شود و هر وقت کلمه «زید» گفته شود، این موجود خارجی متعین در خارج اراده شود و ... پس در حقیقت، هدف از وضع، ارائه معانی موضوع له است.

به همین جهت می‌بینیم، پدر تا وقتی پدر نشده نام گذاری نمی‌کند ولی وقتی پدر شد، خود را محتاج این امر می‌بیند که نامی برای فرزند خود انتخاب کند تا این نام حاکی و نشانگر همین واقعیت خارجی به نام مولود جدید باشد و کسی که زمینه فرزند در او وجود ندارد اگر نامگذاری کند مورد تمسخر قرار می‌گیرد که لفظ را برای چه چیزی وضع می‌کنی؟ هر جا وضع تحقق داشته باشد باید بفهمیم که معنایی وجود دارد و یک واقعیتی تحقق دارد. اشکال: بعضی از عناوین وجود دارند که دارای حقیقت نیستند و معنای محقق و واقعی برای آنها تحقق ندارد، مثل شریک الباری. شریک الباری عنوانی است که برهان بر امتناع آن قائم است، پس واقعیتی ندارد. اجتماع نقیضین نیز عنوانی است که دارای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۷

استحاله است پس واقعیت هم نمی‌تواند داشته باشد. پس چرا این‌ها لفظ دارند؟ لفظی که در پشت آن، واقعیت و حقیقتی وجود ندارد. پس این‌طور نیست که دایره وضع، محدود باشد به جایی که یک واقعیت در کار باشد. از این اشکال، به دو صورت می‌توان جواب داد: جواب اول: این گونه الفاظ، به تنهایی دارای وضع نیستند. واضع، شریک الباری را وضع نکرده است، آنچه را واضع وضع کرده لفظ «الباری» برای ذات خداوند و لفظ «شریک» برای مطلق شریک- که یک حقیقت و واقعیت است- می‌باشد و این مضاف و مضاف الیه را شما درست کردید تا موضوع برای «محال» قرار دهید.

«اجتماع نقیضین» نیز به همین صورت است که مضاف و مضاف الیه را شما درست کرده‌اید تا موضوع برای محال یا ممتنع قرار

دهید. و واضح- در هیچ لغتی- نیامده معنای بخصوصی برای «اجتماع النقیضین» ذکر کند. و در مورد الفاظی چون «ممتنع» و «محال»- که صورت ترکیبی ندارند- نیز می‌گوییم: واضح، این‌ها را وضع نکرده است و این ترکیب ماده و هیئت را شما درست کرده‌اید. در «ممتنع» دو وضع وجود دارد: یک وضع در رابطه با هیئت و یک وضع در رابطه با ماده. هر یک از ماده و هیئت، فی‌نفسه دارای معنا می‌باشند و حکایت از معنا می‌کنند و این شما هستید که ماده و هیئت را تلفیق کرده‌اید و کلمه «ممتنع» را از آن درست کرده‌اید. جواب دوم: مقصود ما از واقعیت، تحقق و عینیت نیست بلکه مقصود چیزی است که قابل سلب و ایجاب باشد. چنین چیزی را ممکن است عده‌ای خیال کنند تحقق دارد و عده‌ای خیال کنند تحقق ندارد بلکه حتی اگر جایی باشد که همه قبول دارند عدم تحقق آن را- مثل مسأله اجتماع نقیضین- ولی در عین حال، چنین عنوانی- از حیث این که می‌خواهد موضوع برای «محال» قرار گیرد- دارای واقعیت است. ما می‌دانیم نه تنها اجتماع نقیضین محال است بلکه ریشه تمام واقعیات عالم، به استحاله اجتماع نقیضین برمی‌گردد و اگر این مسئله را کنار بگذاریم، هیچ چیز را نمی‌توانیم ثابت کنیم،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۸

مثلاً انسان وقتی وجود جوهر را ثابت می‌کند، ممکن است کسی بگوید: جوهر، در عین اینکه وجود دارد، وجود ندارد. در اینجا مسأله اجتماع نقیضین می‌آید و چنین چیزی را رد می‌کند. بنابراین، اگر ما- برفرض- بپذیریم که عنوان «اجتماع النقیضین» توسط واضح وضع شده است ولی این به خاطر این است که شما را هدایت کند به این که مفاد آن ممتنع است. یعنی مفاد و معنا دارد ولی ممتنع است. معنای آن همان چیزی است که با شنیدن لفظ «اجتماع النقیضین» به ذهن می‌آید. «شریک الباری»، نیز به همین صورت است یعنی مفاد و معنا دارد ولی مفادش ممتنع است. به عبارت دیگر: شریک الباری دارای معناست ولی تحقق آن معنا در خارج، ممتنع است. خود کلمه «ممتنع» نیز دارای معناست و اگر معنا نداشت جمله «شریک الباری ممتنع» نیز نمی‌توانست دارای معنایی باشد. رجوع به اصل بحث: بحث در این بود که عده‌ای می‌گویند: «مجموع مرکب، دارای وضعی جدای از وضع الفاظ و هیئات مفردات و هیئت جمله است»، برفرض که ما چنین چیزی را قبول کنیم، سؤال این است که مجموع مرکب برای چه چیزی وضع شده است؟ در «زید قائم»، هریک از «زید» و «قائم» و هیئت جمله خبریه دارای وضع می‌باشند. وقتی «زید» گفته می‌شود، صورتی از او در ذهن انسان مرتسم می‌شود که انسان از راه این صورت، به خارج منتقل می‌شود. و وقتی کلمه «قائم» شنیده شود، انسان سراغ دو وضع می‌رود: یکی هیئت «قائم» که برای معنای اشتقاقی وضع شده است و اشتقاق، مفید تلبس ذات به مبدأ است. و دیگری ماده «قائم» می‌باشد که مفاد همان مبدئی است که ذات به آن تلبس پیدا کرده است، مثل ضرب، قیام، قعود و ...

هیئت جمله خبریه هم بر معنای خودش دلالت می‌کند که به نظر ما همان «هوهویت» و به نظر مشهور «نسبت» است. آیا غیر از این چهار چیز- که هر کدام، از واقعیتی حکایت می‌کنند- معنای پنجمی هم قابل تصور است که ما بگوییم: مجموع مرکب برای این معنای پنجم وضع شده است؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۹

ما هر چه فکر می‌کنیم معنای پنجمی پیدا نمی‌کنیم که واضح برای رسیدن به آن معنا وضع پنجمی در مورد «زید قائم» داشته باشد. «شریک الباری» و «اجتماع النقیضین»، دارای معنا بودند ولی آن معنا در خارج تحقق نداشت، اما در اینجا اصلاً معنایی نیست تا بخواهیم نسبت به تحقق یا عدم تحقق آن در خارج بحث کنیم.

### توجیه بعضی از نحوین

بعضی از نحوین وقتی ملاحظه کرده‌اند در اینجا معنای پنجمی وجود ندارد که مرکب برای آن وضع شده باشد توجیه بدتری ذکر کرده و گفته‌اند: «مفاد مجموع مرکب، همان مفاد هیئت جمله خبریه است». معنای این عبارت این است که هوهویت یا نسبت- که

مفاد هیئت جمله خبریه بود- به دو وسیله در اختیار مستمع قرار می‌گیرد: یکی به وسیله هیئت جمله خبریه و دیگری به وسیله مجموع مرکب. سپس گویا به آنان اعتراض شده که چه نیازی به این معنا وجود دارد؟ جواب داده‌اند: این مثل الفاظ مترادف است. یعنی همان‌طور که الفاظ، متعددند و معنا واحد است در اینجا نیز دالّ بر نسبت یا هوهویت، دو چیز است: یکی هیئت جمله خبریه و دیگری مجموع مرکب. اینان برای فرار از اشکال اول- که مجموع مرکب برای چه چیزی وضع شده است- این حرف را زده‌اند. [۲۴۷] اشکال بر توجیه بعض نحویین: این کلام بعض نحویین باطل است زیرا: اولاً: مسأله ترادف، مورد اشکال است و بعضی از محققین معتقدند: الفاظی که اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۰

بین آنها ادعای ترادف شده، هر کدام دارای خصوصیتی هستند که لفظ دیگر آن خصوصیت را دارا نیست، مثلاً می‌گویند: «لفظ «انسان» و «بشر» مترادف نیستند، زیرا لفظ «انسان» بر یک خصوصیتی دلالت می‌کند که کلمه «بشر» فاقد آن خصوصیت است». شاید کلام آنان صحیح باشد زیرا ما به همان ذوق ارتکازی خود می‌بینیم که در بعضی از جاها لفظ «انسان» را می‌توان به کار برد ولی لفظ «بشر» را نمی‌توان به کار برد و برعکس، در بعضی از جاها لفظ «بشر» را می‌توان به کار برد و لفظ «انسان» را نمی‌توان به کار برد. ثانیاً: بفرض که ما مسأله ترادف را قبول کنیم، ترادف در جایی است که ما دو لفظ مستقل داشته باشیم و واضح وقتی مشاهده کرده این معنای موضوع له، خیلی مورد ابتلاست گفته است: ما که لفظ را وسیله تسهیل قرار دادیم، مصلحت اقتضاء می‌کند که در اینجا بیش از یک لفظ را مطرح کنیم و دست مستعملین را باز بگذاریم. ولی در ما نحن فیه که هیئت جمله خبریه و مجموع مرکب، دو امر متلازم با هم می‌باشند و انفکاک بین آنها نیست، غرض از مترادفین- که تسهیل بیشتر بود- نمی‌تواند تحقق داشته باشد. واضح می‌خواهد این نسبت یا هوهویت، مورد تفهیم واقع شود چه نیازی دارد بعد از آنکه هیئت جمله خبریه دلالت بر نسبت یا هوهویت می‌کند، مجموع مرکبی- که وجوداً ملازم با این هیئت است- نیز بر آن نسبت یا هوهویت دلالت کند؟ و اصولاً چه تسهیلی در اینجا می‌تواند مطرح باشد؟ چیزی جز لغویت نمی‌تواند وجود داشته باشد. ثالثاً: آیا وجداناً ما با شنیدن «زید قائم» دو مرتبه انتقال به نسبت پیدا می‌کنیم؟ بر اساس کلام این بعض نحویین باید دو بار انتقال به نسبت پیدا کرد، یک بار از طریق هیئت جمله خبریه و یک بار از طریق مجموع مرکب. اگر بگویند: با انتقال اول، انتقال دوم معنایی ندارد. می‌گوییم: این چه وضعی است که در آن، انتقال تحقق ندارد. اگر بگویند: دو انتقال وجود دارد. می‌گوییم: این خلاف وجدان است، زیرا ما با اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۱

شنیدن «زید قائم»، یک بار انتقال به نسبت بین زید و قائم پیدا می‌کنیم. بنابراین، توجیه بعض نحویین- مثل اصل مطلبی که در رابطه با وضع برای مجموع مرکب مطرح شده- توجیه نادرستی است.

### دلیل دوم بر رد نظریه وضع برای مجموع مرکب

ابن مالک در جواب این نظریه گفته است: شما که معتقدید مجموع مرکب «زید قائم» دارای وضع جداگانه‌ای است آیا وضع آن، شخصی است یا نوعی؟ به ذهن می‌آید که وضع نوعی باشد، درحالی که این طور نیست، زیرا تمام مرکبات با یکدیگر تباین دارند. مرکب، غیر از هیئت جمله خبریه است. هیئت جمله خبریه به صورت وضع نوعی مطرح است ولی مرکب، هیئت نیست. مرکب، یک جزئش «زید» و یک جزئش «قائم»- آن‌هم با دو خصوصیت- و یک جزئش «هیئت جمله خبریه» است. «زید قائم» با «عمر و ضارب» دو مرکبند، چون اجزایشان با هم فرق دارد، اگر چه فرق، فقط از ناحیه محمول باشد. معنای تباین بین دو مرکب، این نیست که همه اجزاء آن دو با یکدیگر تباین داشته باشند بلکه تباین در یک جزء هم برای تحقق تباین بین دو مرکب کافی است. در نتیجه، باید



وضع برای مجموع مرکب، وضع شخصی باشد یعنی واضح، یک بار «زید قائم» را و بار دیگر «زید عالم» را و ... وضع می‌کند. و این دارای دو اشکال است: اولاً: مرکبات، غیر محصورند، زیرا به اعتبار اشخاص، مکان‌ها، زمان‌ها و ... مرکبات فرق پیدا می‌کنند. چگونه واضح می‌تواند این مرکبات نامحدود را وضع کرده باشد. ثانیاً: اگر مرکبات، دارای وضع باشند، باید مسأله خطابه و ابتکار در کلام منتفی شود زیرا لازمه این حرف این است که هر کس خواست سخنرانی کند ناچار باشد ابتدا یکایک جملات خود را بررسی کند ببیند آیا وضع دارند یا نه؟ همان‌طور که در مورد مفردات باید چنین کاری را انجام دهد. [۲۴۸]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۳

### امر هفتم راه‌های تشخیص معنای حقیقی

#### اشاره

۱- تبادر ۲- عدم صحت سلب (یا صحت حمل) ۳- اطراد  
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۵

### راه‌های تشخیص معنای حقیقی از مجازی

#### اشاره

برای تشخیص معنای حقیقی، راه‌هایی ذکر کرده‌اند که در ذیل به بحث پیرامون آنها می‌پردازیم:

#### راه اول (تبادر)

#### اشاره

متأخرین از اصولیین، تبادر را به عنوان اولین علامت برای حقیقت مطرح کرده‌اند. [۲۴۹] در تبادر باید جهاتی مورد بحث قرار گیرد:

#### جهت اول: معنای تبادر چیست؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۶

همان‌طور که از ماده این لفظ استفاده می‌شود، تبادر به معنای سبقت گرفتن یک معنا به ذهن است. یعنی با شنیدن یک لفظ، اگر معنایی قبل از معنای دیگر به ذهن آید و در ذهن جایگزین شود این سبقت و قبلیت را تبادر می‌گویند. ولی معنای تبادر این نیست که اول، یک معنا به ذهن بیاید و بعد هم معنای دیگر به ذهن انسان بیاید. این که ما می‌گوییم: یک معنا سبقت می‌گیرد، یعنی همان یک معنا- از بین معنای مورد احتمال- در ذهن انسان جا می‌گیرد. نه این که معنای دیگر، پشت سر آن معنا به ذهن آیند.

#### جهت دوم: مورد تبادر کجاست؟

آیا تبادر، فقط در جایی است که شخص یک لفظ را استعمال کرده و ما ندانیم آیا این لفظ در معنای حقیقی استعمال شده یا در



معنای مجازی؟ یا این که شامل موردی هم می‌شود که لفظی در معنایی استعمال شده و ما ندانیم آیا این استعمال، صحیح است یا باطل؟ به نظر ما مورد تبادر، منحصر به جایی نیست که استعمال در کار باشد بلکه اگر استعمال هم در کار نباشد می‌توان از طریق تبادر، معنای حقیقی لفظ را به دست آورد.

مثلاً اگر انسان نداند معنای «ماء» در لغت عرب چیست؟ به یک شخص عرب می‌گوید:

«جئنی بماء»، و با خود می‌گوید: هر چه آورد، معلوم می‌شود همان چیز، معنای ماء است. این شخص، لفظ را در چیزی استعمال نکرده که امرش دایر مدار بین حقیقت و مجاز یا صحّت و بطلان باشد بلکه تعبیر «جئنی بماء» را فقط برای این آورده که بداند متبادر از «ماء» در ذهن عرب‌ها چیست؟ و اگر کسی از او سؤال کند: کلمه «ماء» را در چه چیزی استعمال کرده‌ای؟ او نمی‌داند کلمه ماء چه معنایی دارد تا لفظ را در آن معنا استعمال کند و لو به صورت غلط، چه رسد به استعمال مجازی. پس مورد استفاده از تبادر، یک دایره وسیعی دارد و حتی جایی که استعمال مطرح نیست را هم شامل می‌شود.

### جهت سوم: چه اثر و نتیجه‌ای بر تبادر مترتب است؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۷

آیا نتیجه تبادر یک معنا این است که آن معنا، معنای موضوع له لفظ است؟ یا اینکه تبادر، کاری با وضع ندارد بلکه با حقیقی بودن معنا ارتباط دارد؟ به عبارت روشن‌تر: در ابتدای بحث وضع، یک بحثی بود که آیا وضع بر دو قسم است. تعین و تعینی؟ یعنی آیا وضع تعینی هم نوعی از وضع است؟ مرحوم آخوند، همین مطلب را پذیرفته بود که وضع تعینی، نوعی از وضع است، و برای ارائه تعریفی که بتواند هر دو قسم وضع را شامل شود، دچار مشکل شده و ناچار شد آن راه غیر صحیح را بپیماید. اگر کسی مبنای مرحوم آخوند را اختیار کند، در اینجا می‌تواند بگوید: تبادر در رابطه با وضع است و علامت این است که معنای متبادر، معنای موضوع له برای لفظ است. ولی آیا کیفیت وضع لفظ برای معنا چگونه است؟ این را تبادر مشخص نمی‌کند، ممکن است به صورت وضع تعینی و یا به صورت وضع تعینی باشد. ولی کسانی که این تقسیم را پذیرفتند، نمی‌توانند چنین حرفی بزنند. ما نیز تقسیم وضع به تعینی و تعینی را نپذیرفتیم و گفتیم: گاهی کثرت استعمال، موجب به وجود آمدن معنای حقیقی می‌شود ولی آن معنای حقیقی را نمی‌توان «معنای موضوع له» نامید. نسبت بین حقیقت و موضوع له، عموم و خصوص مطلق است. هر «معنای موضوع له» ی، معنای حقیقی است ولی هر معنای حقیقی، معنای موضوع له نیست. در وضع تعینی، معنای حقیقی مطرح است ولی عنوان موضوع له تحقق ندارد. اگر کسی این مبنا را پذیرفت در اینجا نیز باید بگوید: تبادر، در ارتباط با حقیقت است نه در ارتباط با موضوع له. تبادر، اقتضاء می‌کند که این معنای متبادر، معنای حقیقی لفظ باشد ولی آیا منشأ این حقیقت چیست؟ ممکن است ریشه آن، وضع باشد و ممکن است کثرت استعمال باشد به حدی که در دلالت لفظ بر این معنا نیازی به قرینه دیده نشود.

### جهت چهارم: چرا تبادر، علامت حقیقت است؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۸

اگر در بین معانی مورد احتمال، این معنای متبادر، امتیاز حقیقی بودن را نداشته باشد، پس چرا به ذهن تبادر می‌کند؟ اگر خصوصیت حقیقی بودن را از آن جدا کنیم، خصوصیت دیگری در این رابطه نمی‌بینیم. به عبارت روشن‌تر: متبادر شدن یک معنا از بین معانی محتمله، باید به جهت اولویت و خصوصیتی باشد و ما اولویت را- در اینجا- غیر از حقیقی بودن معنا نمی‌بینیم.

### جهت پنجم: آیا در اینکه تبادر علامت حقیقت است، شرطی هم وجود دارد؟

بلی، یک شرط وجود دارد و آن این است که تبادر باید در رابطه با خود لفظ باشد.

و به تعبیر اصطلاحی، تبادر باید مستند به حاقّ لفظ باشد به طوری که قرینه، نقشی در تبادر نداشته باشد. حال اگر ما در موردی علم پیدا کردیم که تبادر، مستند به حاقّ لفظ است، این شرط حاصل شده است و علامت تبادر، تحقق پیدا می‌کند. اما اگر معنایی به ذهن تبادر کرد ولی ما علم نداشته باشیم که آیا این انسباق در ارتباط با حاقّ لفظ است یا استناد به حاقّ لفظ ندارد، آیا در این صورت، قاعده‌ای وجود دارد که ما را از حیرت بیرون آورد؟ مثل قواعد دیگری که در سایر موارد شک وجود دارد. در اینجا دو قاعده مطرح شده است: ۱- اطّراد: یعنی اگر دیدیم تبادر این معنا از لفظ، اختصاص به یک مورد یا دو مورد ندارد بلکه در تمام مواردی که این لفظ اطلاق شود، این معنا به ذهن تبادر می‌کند، مثلاً هروقت لفظ «صعید» اطلاق شود می‌بینیم از آن «تراب خالص» به ذهن تبادر می‌کند، این اطّراد، دلیل بر این است که تبادر معنای «تراب خالص» از لفظ «صعید» در ارتباط با حاقّ لفظ و ذات لفظ است. اشکال: آیا شما می‌گویید: در اینجا از راه اطّراد، علم پیدا می‌کنیم که تبادر، مستند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۹

به حاقّ لفظ است؟ اگر چنین باشد، این قطع حجت است زیرا در کتاب قطع گفتیم:

قطع، از هر طریقی حاصل شود- هر چند از پریدن کلاغ باشد- حجت است. بنابراین، اگر ما قطع پیدا کنیم که تبادر، مستند به حاقّ لفظ است، چنین قطعی حجت دارد، منشأ آن هر چه باشد، اطّراد یا غیر آن. اما اگر می‌خواهید بگویید: اطّراد، مفید قطع نیست ولی در مورد شک، حجت دارد. می‌گوییم: اگر اطّراد مفید قطع نباشد، چه حجّتی می‌تواند داشته باشد؟ نه شرع آن را حجت دانسته و نه نزد عقلاء حجت است. بنابراین نمی‌توان در اینجا از مسأله اطّراد استفاده کرد. به همین جهت، مرحوم آخوند نیز در اینجا اطّراد را ذکر نکرده است. ۲- اصالة عدم القرینة: مرحوم آخوند، این اصل را مطرح کرده و به طور خلاصه در رابطه با آن بحث کرده است ولی لازم است قدری بیشتر پیرامون آن بحث کنیم. آیا اصالة عدم القرینة، اصل شرعی است یا اصل عقلانی؟ اگر به عنوان اصل عقلانی مطرح باشد، ما باید به عقلاء مراجعه کنیم ببینیم عقلاء در چه مواردی بر اصالة عدم القرینة تکیه می‌کنند؟ وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم می‌بینیم عقلاء این اصل را در جایی مورد استفاده قرار می‌دهند که مستمع، معنای حقیقی و مجازی را می‌داند ولی در مراد متکلم شک دارد، مثلاً متکلم گفته است:

«رأيت أسداً» و سامع می‌داند که اسد برای حیوان مفترس وضع شده است و مجازاً در رجل شجاع هم استعمال می‌شود ولی در اینجا نمی‌داند که آیا متکلم، معنای حقیقی را اراده کرده یا معنای مجازی را؟ اگر متکلم، قرینه‌ای آورده باشد معلوم می‌شود که معنای مجازی را اراده کرده است و اگر قرینه نیاورد، معلوم می‌شود که معنای حقیقی را اراده کرده است. ولی سامع شک دارد که آیا متکلم، قرینه آورده است یا نه؟ در اینجا عقلاء به اصالة عدم القرینة مراجعه می‌کنند و از راه این اصل، به مراد متکلم پی می‌برند و می‌گویند: در اینجا متکلم، معنای حقیقی را اراده کرده است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۰

ولی در ما نحن فیه، بحث در این نیست که متکلم چه چیزی را اراده کرده است بلکه بحث در تشخیص حقیقت از مجاز است و کاری به اراده متکلم ندارد. معنایی به ذهن سامع تبادر کرده ولی نمی‌داند که آیا این تبادر، استناد به حاقّ لفظ دارد یا استناد ندارد. آیا در چنین جایی هم بنای عقلاء بر رجوع به اصالة عدم القرینة است، تا از این راه کشف کنند که تبادر، مستند به حاقّ لفظ است؟ در اینجا، یا قطع داریم که بنای عقلاء بر رجوع به اصالة عدم القرینة تحقق ندارد و یا شک و تردید داریم و روشن است که در صورت شک نیز- مانند مورد قطع- نمی‌توانیم به اصالة عدم القرینة مراجعه کنیم زیرا اگر در ثبوت یک اصل شرعی هم شک داشته باشیم، تا وقتی دلیلی شرعی بر ثبوت آن قائم نشود، نمی‌توانیم به آن اصل تکیه کنیم. در اینجا نیز باید بنای عقلاء- به عنوان پشتوانه

اصالة عدم القرینة- احراز شود تا بتوانیم به اصالة عدم القرینة استناد کنیم و اگر شک در تحقق بنای عقلاء داشته باشیم نمی‌توانیم به اصالة عدم القرینة استناد کنیم. این در صورتی بود که اصالة عدم القرینة به عنوان یک اصل عقلائی مطرح باشد. ممکن است کسی بگوید: چه مانعی دارد ما اصالة عدم القرینة را به عنوان یک اصل شرعی مطرح کرده و دلیل آن را همان «لا تنقض الیقین بالشک» قرار دهیم؟

«لا تنقض...» در موردی به کار می‌رود که احتمال حدوث و احتمال عدم حدوث آن را بدهیم، چون یقین داریم که هر امر حادثی، مسبوق به عدم است، بنابراین وقتی شک در حدوث آن داشته باشیم، با استناد به «لا- تنقض...» استصحاب عدم آن را جاری می‌کنیم. در ما نحن فیه نیز قرینه، یک امر حادث است و حالت سابقه آن، عدم است، چه مانعی دارد که با استناد به «لا تنقض»، عدم قرینه را اثبات کنیم؟ ما در پاسخ می‌گوییم: در استصحاب، قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه لازم است.

آیا در ما نحن فیه، قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه کدام است که می‌خواهید «لا تنقض...» را جاری کنید؟ دو احتمال در اینجا جریان دارد: احتمال اول: مجرای استصحاب را محفوف بودن و محفوف نبودن کلام به قرینه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۱

بدانیم و بگوییم: این لفظ، وقتی خودش تحقق نداشت، محفوف به قرینه نبود و وقتی تحقق پیدا کرد نمی‌دانیم آیا محفوف به قرینه شده یا نه؟ پس استصحاب عدم محفوفیت به قرینه را جاری می‌کنیم. احتمال دوم: استصحاب را در رابطه با خود قرینه جاری کنیم و بگوییم: قبل از آمدن لفظ، قرینه وجود نداشت و بعد از آمدن لفظ، شک داریم آیا قرینه، حادث شده یا نه؟ پس استصحاب عدم حدوث قرینه را جاری می‌کنیم. هر دو احتمال فوق دارای اشکال است: جریان استصحاب عدم محفوفیت کلام به قرینه، همانند جریان استصحاب عدم قرشیت مرئه یا استصحاب عدم قابلیت تذکیر در مورد حیوان است و جریان این گونه استصحاب‌ها محل نزاع می‌باشد. و تحقیق این است که این استصحاب‌ها- به علت اینکه حالت سابقه ندارد- جاری نیست، زیرا اگرچه مرئه وقتی وجود نداشت، قرشیه هم نبود امّا این قرشیه نبودن، به صورت سالبه به انتفاء موضوع است ولی الآن که وجود پیدا کرده است قضیه مشکوکه ما به صورت سالبه به انتفاء محمول مطرح است چون مرئه وجود پیدا کرده است. ما معتقدیم در مواردی که قضیه متیقنه، سالبه به انتفاء موضوع و قضیه مشکوکه، سالبه به انتفاء محمول باشد استصحاب جاری نمی‌شود، زیرا این دو قضیه با یکدیگر عرفاً متغایرنند و در باب استصحاب باید قضیه متیقنه با قضیه مشکوکه اتحاد داشته باشند. در مسأله استصحاب عدم التذکیر در مورد حیوان نیز همین مطلب را می‌گوییم. در ما نحن فیه نیز نمی‌توان استصحاب عدم محفوفیت کلام به قرینه را جاری کرد، زیرا بین قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه، مغایرت وجود دارد. حالت سابقه، وقتی است که کلام وجود ندارد ولی حالت مشکوکه، وقتی است که کلام وجود دارد و ما در وجود قرینه شک داریم. و روشن است که بین این دو، عرفاً تغایر وجود دارد. حال می‌رویم سراغ احتمال دیگر: احتمال دیگر، استصحاب عدم قرینه بود، به این بیان که یک وقت، قرینه نبوده و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۲

الآن شک داریم که آیا قرینه آمده است یا نه؟ البته درست است که وقتی قرینه نبوده، کلام هم نبوده است و الآن شک داریم آیا مقارن با کلام، قرینه هم آمده است یا نه؟

ولی این جهت ضربه‌ای به استصحاب وارد نمی‌کند. نبودن قرینه در سابق، به عنوان «لیس تامه» است و الآن شک داریم آیا در حال تحقق کلام، قرینه هم حادث شده یا نه؟ و از این جهت اشکالی وجود ندارد ولی این استصحاب، از ناحیه دیگر دچار اشکال است زیرا مستصحب، یا باید خودش حکم شرعی باشد و یا موضوع برای حکم شرعی باشد. وجوب نماز جمعه را می‌توان استصحاب کرد چون مستصحب، حکم شرعی است.

خمریت یک مایع را می‌توان استصحاب کرد زیرا خمر- بدون هیچ واسطه‌ای- موضوع برای حکم شرعی است. ولی نفس عدم

القرینه، نه حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی. کدام آیه و روایت، حکم را روی عدم القرینه بار کرده است؟ مگر اینکه بگویید وقتی استصحاب عدم القرینه را جاری کردیم از راه عدم القرینه ثابت می‌کنیم که - مثلاً - تراب خالص، معنای صعید است در نتیجه، معنای آیه تیمم - که دلیل شرعی و متضمن حکم شرعی است - برای ما معلوم می‌کند که تیمم، فقط در رابطه با تراب خالص است. می‌گوییم: بله، درست است ولی شما چند مرحله را طی می‌کنید تا به اینجا برسید، آیا این مراحل، شرعی است یا عقلی؟ اگر بخواهید با وساطت بعضی از مراحل عقلیه، خودتان را به حکم شرعی برسانید لازم می‌آید که اصل مثبت را حجت بدانید. اصل مثبت، یعنی جایی که مستصحب، نه حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی، ولی این مستصحب، دارای یک لازم یا ملزوم عقلی است که آن لازم عقلی در رابطه با حکم شرعی است و موضوع برای حکم شرعی است. و دلیل استصحاب، به این اندازه نیرو و توان ندارد که بتواند اصل مثبت را هم شامل شود. دلیل استصحاب، تنها در رابطه با خود مستصحب - اگر حکم شرعی یا موضوع برای حکم شرعی باشد - می‌تواند نقش داشته باشد. بله، در بعض موارد که واسطه وجود دارد ولی واسطه خفیه است به نحوی که عرفاً فکر نمی‌شود واسطه در کار است، اینجا هم حکم عدم الواسطه را جاری کرده‌اند. ولی در مثل ما نحن فیه،

بین

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۳

مسأله عدم القرینه و آیه تیمم فاصله زیادی وجود دارد و به واسطه نیاز است. ابتدا با استصحاب عدم القرینه ثابت می‌کنید که تبادر، مستند به حاقّ لفظ است و این یک لازم عقلی است. سپس می‌گویید: «چون متبادر از صعید، خصوص تراب خالص است، پس آیه تیمم دلالت بر تراب خالص می‌کند». آیا استصحاب عدم القرینه می‌تواند این مقدار نیرو داشته باشد؟ محققین معتقدند استصحاب، چنین توان و نیرویی را ندارد، بلکه فقط در محدوده خودش، که حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی است نقش دارد. نتیجه اینکه استصحاب را چه در رابطه با عدم محفوفیت کلام به قرینه و چه در رابطه با عدم القرینه بخواهید جاری کنید، نمی‌تواند اثری بر آن مترتب شود. هر کدام از این‌ها، شرطی از شرایط استصحاب را فاقد است. پس در مواردی که شک داریم آیا تبادر، مستند به حاقّ لفظ است یا استناد به قرینه دارد؟ راهی برای اثبات اینکه تبادر، استناد به حاقّ لفظ داشته باشد نداریم.

**جهت ششم: آیا عدم تعرّض مرحوم آخوند به اینکه «عدم تبادر، علامت مجاز است» دلیل بر این است که تبادر، فقط در ارتباط با حقیقت مطرح است؟**

**اشاره**

مرحوم آخوند، سه علامت در رابطه با حقیقت و مجاز ذکر کرده است: تبادر، عدم صحّت سلب و اطراد. ولی نسبت به دو علامت اخیر، نفی و اثباتش را متعرّض شده است. یعنی همان گونه که عدم صحّت سلب را علامت حقیقت می‌داند، صحّت سلب را هم علامت مجاز می‌داند. در باب اطراد نیز اطراد را علامت حقیقت و عدم اطراد را علامت مجاز می‌داند ولی در باب تبادر، فقط می‌فرماید: «تبادر، علامت حقیقت است»، و در رابطه با مجاز حرفی نمی‌زند. آیا عدم تعرّض ایشان در رابطه با علامت مجاز، به این معناست که می‌خواهد بفرماید: «در ارتباط با تبادر، فقط علامت حقیقت مطرح است. تبادر، علامت حقیقت است و اثبات شیء هم نفی ما عدا نمی‌کند پس عدم تبادر علامت برای چیزی نیست».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۴

به نظر می‌رسد که از کلام ایشان، چنین مطلبی استفاده می‌شود. وقتی در آن دو مورد متعرّض شد و در اینجا متعرّض نشد، ظاهر این است که می‌خواهد بفرماید:

مجاز، در رابطه با تبادر، سهمی ندارد. و ما چیزی مانند عدم تبادر یا مشابه آن، به عنوان دلیل بر مجاز نداریم.

### کلام مشهور

ظاهراً مشهور بین اصولیین این است که همان‌طور که تبادر علامت حقیقت است، عدم تبادر هم علامت مجاز است. [۲۵۰] اشکال بر مشهور: شما که عدم تبادر را علامت مجاز می‌دانید پس در الفاظی - مثل عین - که مشترک لفظی هستند، اگر متکلم بگوید: «رأیت عیناً»، و قرینه‌ای نیاورد، چیزی به ذهن تبادر نمی‌کند آیا اینجا هم مسأله مجاز مطرح است؟

### کلام صاحب فصول رحمه الله و صاحب قوانین رحمه الله

صاحب فصول رحمه الله و صاحب قوانین رحمه الله و جمعی از محققین، برای این که گرفتار اشکال فوق نشوند گفته‌اند: عدم تبادر، علامت مجاز نیست، بلکه «تبادر الغیر» علامت مجاز است اگر لفظی اطلاق شود و ما دیدیم غیر از معنایی که احتمال می‌دهیم، معنای دیگری متبادر می‌شود، تبادر آن معنای دوّم، علامت مجازیت معنای اوّل است، لذا «تبادر الغیر» را به عنوان علامت مجاز مطرح کرده‌اند. [۲۵۱] اشکال بر کلام صاحب فصول رحمه الله و صاحب قوانین رحمه الله

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۵

شما که «تبادر الغیر» را علامت مجاز قرار می‌دهید، اگر فرض کنیم در «رأیت عیناً» لفظ عین در یک معنای مجازی استعمال شد که خارج از آن معنای مذکور برای عین است. شما می‌گویید: در اینجا «تبادر الغیر» وجود دارد. آیا آن «غیر» که در اینجا متبادر است چیست که شما آن را علامت مجاز قرار داده‌اید؟ از ناحیه اینان جواب داده شده است که اگر ما تبادر را علامت حقیقت قرار دادیم معنایش این است که هر جا تبادر بود حقیقت هم هست نه اینکه هر جا حقیقت بود تبادر هم باشد. بنابراین وقتی «تبادر الغیر» را علامت مجاز قرار دادیم معنایش این است که هر جا تبادر الغیر بود مجاز است نه اینکه هر جا مجاز بود حتماً باید تبادر الغیر هم وجود داشته باشد. [۲۵۲] اشکال بر مسأله تبادر: در اینجا یک اشکال به اصل مسأله تبادر وارد است و آن این است که شما که می‌گویید: «تبادر علامت حقیقت است»، آیا تبادر نزد جاهل به وضع را در نظر دارید یا تبادر نزد عالم به وضع؟ بدیهی است که جاهل به وضع، با شنیدن لفظ، معنایی به ذهنش نمی‌آید. در نتیجه، باید تبادر را در محدوده عالم به وضع مطرح کرد، یعنی انسان باید علم به وضع داشته باشد تا با شنیدن لفظ، معنا به ذهنش تبادر کند درحالی که ما تبادر را برای پی بردن به علم به وضع مورد استفاده قرار دادیم. به عبارت دیگر: کسی که جاهل به وضع است می‌خواهد با مراجعه به تبادر، علم به وضع پیدا کند، بنابراین علم به وضع - برای جاهل - متوقف بر تبادر است در حالی که تبادر هم متوقف بر علم به وضع است چون جاهل به معنا، چیزی به ذهنش تبادر نمی‌کند. و این دور است. جواب اشکال: مرحوم آخوند، این اشکال را به دو صورت جواب داده است: جواب اوّل: مسئله را به همان صورتی که در «جثنی بماء» بحث کردیم، مطرح می‌کنیم. در آنجا می‌گفتیم: کسی که جاهل به معنای «ماء» است این لفظ را نزد عالم به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۶

معنا، استعمال می‌کند و ملاحظه می‌کند که چه چیزی به ذهن او تبادر می‌کند، هر چه تبادر کرد همان معنای حقیقی لفظ است. به

عبارت دیگر: تبادل نزد عالم به وضع، علامت حقیقت نزد جاهل به وضع است. در نتیجه علم جاهل، متوقف بر تبادل نزد عالم است و تبادل نزد عالم هم متوقف بر علم خود اوست و دور پیش نمی‌آید. جواب دوم: علم بر دو قسم است: علم تفصیلی و علم اجمالی ارتکازی. [۲۵۳] علم تفصیلی این است که انسان مطلبی را بداند و توجه به علمش هم داشته باشد، و علم اجمالی آن است که انسان مطلبی را بداند ولی توجه به علم خود ندارد.

به همین جهت از علم اجمالی به علم ارتکازی تعبیر می‌شود یعنی علمی که در ارتکاز انسان تحقق دارد ولی خودش نمی‌داند که در ارتکازش چنین علمی وجود دارد. [۲۵۴] حال کسی می‌خواهد بداند معنای حقیقی کلمه «صعید» در آیه شریفه «مطلق وجه الأرض» یا «تراب خالص»؟ در اینجا می‌بیند وقتی کلمه «صعید» را خالی از قرینه به کار برد، خصوص تراب خالص - بر فرض - به ذهن او تبادل می‌کند. به عبارت دیگر: او قبلاً به طور اجمال می‌دانسته که «صعید» به معنای «تراب خالص» است ولی به این معنا توجه نداشته است. به علم خود توجه نداشته است. سپس با استفاده از تبادل، به این علم خود، توجه پیدا کرده و علم تفصیلی پیدا می‌کند. و اگر تبادل را به کار نمی‌برد، چون توجه به علم خود نداشت، خیال می‌کرد جاهل است. [۲۵۵] فرق این جواب با جواب قبل در این است که در جواب قبل دو فرد مطرح بودند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۷

ولی در اینجا یک فرد مطرح است. جواب سوم: بعضی درصدد برآمده‌اند اشکال را به طریق دیگری جواب بدهند لذا گفته‌اند: در اینجا دو فرد از علم تفصیلی مطرح است: یک فرد قبلاً تحقق داشته که زمینه تبادل است و فرد دیگر، با تبادل تحقق پیدا می‌کند. پس یک فرد از علم تفصیلی، متوقف بر تبادل است و تبادل، توقف بر فرد دیگری از علم تفصیلی دارد. همان‌طور که انسان دارای ماهیت واحدی است ولی افراد متعددی دارد، علم تفصیلی نیز در اینجا دو فرد دارد و چه مانعی دارد که یکی از این دو فرد، متوقف بر فرد دیگر باشد؟ مگر مانعی دارد که یکی از افراد ماهیت، متوقف بر فرد دیگر باشد؟ مناقشه در جواب سوم: در بعضی از بحث‌های گذشته گفتیم: علم از امور ذات الإضافة است. یک اضافه‌ای به معلوم دارد و یک اضافه به عالم. امور ذات الإضافة اگر بخواهند تعدد پیدا کنند باید یکی از دو طرف یا هر دو طرف، تعدد پیدا کنند، جمله «زید فی الدار» با جمله «عمرو فی الدار» متعدد است زیرا ظرفیتی که مظروفش زید است با ظرفیتی که مظروفش عمرو است، دو ظرفیت می‌باشند. همان‌طور که اگر گفتید:

«زید فی الدار» و «زید فی المدرسه»، باز دو ظرفیت است: ظرفیت دار و ظرفیت مدرسه. و اگر گفتید: «زید فی الدار» و «عمرو فی المدرسه» که تعدد آن جای بحث نیست. ولی در «زید فی الدار» نمی‌توان بیش از یک ظرفیت تصور کرد، مگر اینکه «زید» یا «دار» یا هر دو طرف آن عوض شود. علم نیز اگر بخواهد تعدد شود باید یا عالم یا معلوم یا هر دو طرف آن، تعدد شوند و نمی‌توان جایی پیدا کرد که عالم یکی و معلوم هم یکی ولی علم، تعدد باشد. اینجا که شما می‌گویید: «دو فرد از علم تفصیلی داریم: یکی مربوط به قبل از تبادل و دیگری مربوط به بعد از تبادل»، این دو فرد را چگونه درست می‌کنید؟ مگر عالم یا معلوم، تعدد شده‌اند؟ عالم، یکی است. معلوم هم، یکی است. پس نمی‌توان گفت:

علم، تعدد است. نمی‌توان گفت: من ده علم دارم که الآن روز است. این، مورد استهزاء

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۸

قرار می‌گیرد. ولی اگر گفتیم: علم دارم به اینکه الآن روز است و علم دارم که زید از سفر آمده است و علم دارم که عمرو به سفر رفته است و ... این‌ها تعدد دارند.

**راه دوم برای شناخت معنای حقیقی عدم صحت سلب (با صحت حمل)**



یکی از علائم حقیقت، «عدم صحت سلب» و یا به تعبیر دیگر: «صحت حمل» است. در مقابل این علامت، «صحت سلب» یا «عدم صحت حمل»، به عنوان علامت مجاز مطرح است. یعنی در جانب حقیقت، یک قضیه حملیه موجب و در جانب مجاز، یک قضیه حملیه سالبه تشکیل می‌شود. مرحوم آخوند می‌فرماید: قضیه‌ای که تشکیل می‌دهیم به دو صورت است: ۱- قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی: [۲۵۶] اگر بتوانیم چنین قضیه‌ای تشکیل دهیم، خود معنای حقیقی را به دست آورده‌ایم، مثلاً اگر ما شک داشته باشیم که آیا تراب خالص، معنای صعید است یا نه؟ قضیه حملیه‌ای به صورت «الترابُ الخالصُ صعیدٌ» تشکیل می‌دهیم و فرض می‌کنیم حمل آن حمل اولی ذاتی است یعنی «صعید» و «تراب خالص» در ماهیت و حقیقت متحدند، در این صورت، معنای حقیقی برای ما روشن شده و معلوم می‌گردد که «صعید» به معنای «تراب خالص» است. ۲- قضیه حملیه به حمل شایع صناعی: [۲۵۷] اگر چنین قضیه‌ای تشکیل شود، نتیجه آن رساندن به حقیقت نیست بلکه نتیجه آن این است که ثابت می‌کند موضوع، یکی از مصادیق ماهیت محمول و یکی از افراد حقیقی محمول است. [۲۵۸]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۹

نکته‌ای در ارتباط با قضایای حملیه: در بحث‌های گذشته، به‌طور مبسوط پیرامون قضایای حملیه بحث کردیم ولی نکته‌ای باقی مانده است که لازم می‌دانیم در اینجا مورد بحث قرار دهیم. آن نکته این است که: آیا تقسیم حمل به اولی ذاتی و شایع صناعی، فقط در قضایای موجب جریان دارد یا در قضایای سالبه ردیف این قضایای موجب نیز جریان دارد؟ یعنی همان‌طور که در قضایای موجب، گاهی اتحاد در ماهیت را اثبات می‌کردیم و گاهی اتحاد در وجود را، در قضایای سالبه هم گاهی اتحاد در ماهیت را نفی می‌کنیم و گاهی اتحاد در وجود را. مثلاً بگوییم: در «الإنسان لیس ببقراً»، اتحاد در ماهیت را نفی کرده‌ایم و در «زید لیس ببقراً» اتحاد در وجود را نفی کرده‌ایم. یا اینکه خصوصیتی در ناحیه ایجاب وجود دارد که اقتضاء می‌کند تنوع به دو نوع را، ولی در قضایای سالبه، این خصوصیت وجود ندارد به همین جهت در آنجا تنوع تصور نمی‌شود. خصوصیتی که در قضایای موجب تحقق دارد، جنبه اثباتی آنها و جنبه تحقق آن معناست. در قضایای موجب می‌خواهیم بگوییم: بین موضوع و محمول، هوهویت مطرح است، اگر شما یک چنین عبارتی به کار ببرید و بگویید: بین موضوع و محمول هوهویت است، جای این سؤال است که آیا هوهویتی که بین موضوع و محمول است، هوهویت ماهوی است یا هوهویت وجودی؟ مثل این که اگر شما بگویید: «در این مدرسه، انسان وجود دارد»، جای این سؤال است که آیا انسان معمم وجود دارد یا غیر معمم؟ چون در وجود، تنوع هست. ولی وقتی جانب سلب را در نظر بگیریم، مثلاً اگر شما بگویید: «من امروز مهمان نداشتم»، از شما سؤال نمی‌کنند: آن کسی که وجود نداشت آیا عالم است یا غیر عالم؟

در قضیه سالبه شما می‌گویید: بین موضوع و محمول، هوهویت تحقق ندارد و دیگر جای این سؤال نیست که آیا چه نوع هوهویتی تحقق ندارد، زیرا اگر یک نوع هوهویت هم تحقق داشته باشد سخن شما کذب خواهد بود. وقتی سلب، به اتحاد و هوهویت تعلق پیدا کند، معنایش این است که هیچ اتحادی نیست و جای سؤال هم نیست، لذا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۰

اگر شما بعد از آن بگویید: «مقصود من هوهویت ماهوی بود نه هوهویت وجودی»، می‌گویند: در این صورت، شما نمی‌توانید مسئله را به صورت مطلق مطرح کنید، بنابراین حرف شما از اول، کذب بوده است. در نتیجه، ظاهر این است که قضیه حملیه موجب، متنوع است ولی قضیه سالبه متنوع ندارد و اگر بخواهیم در قضایای سالبه نیز تنوع را بپذیریم لازم می‌آید که هم قضیه «زیدُ إنسانٌ» درست باشد و هم قضیه «زیدُ لیسُ إنسانٌ» زیرا ممکن است گفته شود: «زیدُ إنسانٌ» هوهویت وجودی را اثبات می‌کند و «زیدُ لیسُ إنسانٌ» هوهویت ماهوی را نفی می‌کند و بین این دو، منافاتی وجود ندارد. پس هر دو قضیه، صحیح خواهند بود. به همین جهت،



مرحوم آیت‌الله بروجردی می‌فرمود: بعضی از منطقیین می‌گویند که در مسأله تناقض، هشت وحدت [۲۵۹] کفایت نمی‌کند بلکه «وحدت حمل» نیز شرط است یعنی متناقضین باید نوع حملشان واحد باشد، نه اینکه یکی «حمل اولی ذاتی» و دیگری «حمل شایع صناعی» باشد. [۲۶۰] اینان روی همین مبنا این حرف را زده‌اند یعنی ابتدا گفته‌اند: «در قضایای سالبه نیز- مانند قضایای موجب- حمل بر دو قسم است:

حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی». سپس ملاحظه کرده‌اند هر دو قضیه «زید انسان» و «زید لیس یانسان» صادقند و تناقضی در آنها مطرح نیست لذا گفته‌اند:

علت این است که در این دو قضیه، وحدت حمل وجود ندارد، قضیه اول، حملش شایع صناعی و قضیه دوم، حمل اولی ذاتی است. [۲۶۱]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۱

ولی امام خمینی «دام‌طلبه» فرموده است: قضیه «زید لیس یانسان» کاذب است، زیرا «زید لیس یانسان» نفی اتحاد می‌کند و نفی اتحاد، معنایش این است که بین موضوع و محمول، هیچ نوع اتحادی وجود ندارد، نه اتحاد ماهوی و نه اتحاد وجودی و این، با وجود نوعی از اتحاد سازگار نیست. درحالی که ما می‌بینیم در قضیه «زید لیس یانسان» به حسب واقعیت- یعنی به لحاظ «زید انسان»- اتحاد وجودی مطرح است. [۲۶۲] ممکن است به ذهن کسی بیاید که شاید کسی قرینه بیاورد بر اینکه قضیه «زید لیس یانسان» که او تشکیل می‌دهد، ناظر به نفی هوویت در رابطه با حمل اولی ذاتی است. می‌گوییم: اقامه کردن قرینه، با آنچه مورد بحث ماست فرق دارد. ما نفس قضیه سالبه را از نظر ظهور و دلالت، مورد بحث قرار داده‌ایم نه قضیه سالبه‌ای که قرینه به همراه دارد. قضیه سالبه، نفی اتحاد می‌کند، مثل اینکه بگویید: «الإنسان لیس فی هذه الدار»، که در اینجا طبیعت و ماهیت انسان را نفی کرده‌اید. در قضایای سالبه هم، وقتی ماهیت اتحاد را نفی کردید، دیگر جای این حرفها نیست که آیا این اتحاد نفی شده، در رابطه با حمل اولی ذاتی است یا در رابطه با حمل شایع صناعی. البته بعید نیست که از کلام مرحوم آخوند استفاده شود که ایشان در سالبه بخواهد دو نوع را تصور کند، ولی واقع مطلب همان چیزی است که ما بیان کردیم. اشکال بر مسأله صحت حمل: مرحوم آخوند می‌فرماید: اشکال دور که در مسأله تبادل مطرح شد در مورد صحت حمل نیز مطرح است زیرا اگر کسی معنای «صعید» را نداند چگونه می‌تواند قضیه حملیه تشکیل داده و بگوید: «التراب الخالص صعید؟» پس تشکیل قضیه حملیه، فرع این است که آشنایی قبلی با معنای «صعید» داشته باشد و فرض این است که این علم را می‌خواهد از راه قضیه حملیه به دست آورد. بنابراین، علم اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۲

به معنای حقیقی صعید، متوقف بر قضیه حملیه و قضیه حملیه هم متوقف بر علم به معنای صعید است و این دور است. جواب اشکال: مرحوم آخوند می‌فرماید: همان دو جوابی که در مورد اشکال دور در مسأله تبادل مطرح کردیم در اینجا نیز مطرح می‌کنیم: یکی اینکه مسئله را در رابطه با علم تفصیلی و علم اجمالی مطرح می‌کنیم و دیگر اینکه این علامت را در مورد دو شخص مطرح کنیم. یکی قضیه حملیه را تشکیل دهد و دیگری تأیید کند.

مثلاً از عربی پرسد «هل التراب الخالص صعید؟» او هم بگوید: نعم. در اینجا علم آن شخص عرب، سبب می‌شود که سؤال‌کننده- از راه قضیه حملیه- به معنای حقیقی صعید علم پیدا کند. این دو جواب را ما در بحث تبادل قبول کردیم ولی در اینجا یک اشکال قوی وجود دارد که در مسأله تبادل مطرح نبود. و ظاهراً مرحوم آخوند به این اشکال توجه داشته است به همین جهت در تقریر «عدم صحت سلب» تعبیری آورده است تا از این اشکال فرار کنند ولی تعبیر ایشان نمی‌تواند اشکال را برطرف کند. اینکه به بحث و بررسی اشکال مزبور می‌پردازیم: اشکال: مسأله اجمال و تفصیل، در تبادل می‌تواند اشکال دور را برطرف کند ولی در «عدم صحت سلب» [۲۶۳] نمی‌تواند به عنوان جوابی از مسئله دور باشد، زیرا شما که می‌گویید: «صحت حمل در حمل اولی ذاتی علامت این

است که آن معنای مشکوک، عین معنای حقیقی است». از شما سؤال می‌کنیم: موضوع و محمول شما در این قضیه چیست؟ مثلاً اگر شک دارید که آیا «صعید» به معنای «مطلق وجه الأرض» است و می‌خواهید از راه قضیه حملیه، این معنا را کشف کنید، چگونه قضیه حملیه تشکیل می‌دهید؟ از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که معنای مشکوکی که احتمال می‌دهید اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۳

معنای حقیقی باشد - یعنی «مطلق وجه الأرض» - را موضوع و «صعید» را محمول قرار می‌دهید و به حمل اولی ذاتی، قضیه را تشکیل می‌دهید و می‌گویید: «مطلق وجه الأرض صعید». حال سؤال می‌شود آیا محمول در این قضیه، لفظ «صعید» است یا لفظ و معنا یا معنای تنها؟ اگر احتمال دهید که لفظ «صعید» محمول واقع شده، می‌گوییم: لفظ نمی‌تواند بر معنا حمل شود زیرا بین لفظ و معنا مغایرت وجود دارد. لفظ از مقوله صوت و کیف و امثال این‌هاست ولی معنا از مقوله جوهر است، چون «مطلق وجه الأرض» یا سنگ است یا شن یا خاک و امثال این‌ها و همه این‌ها از مقوله جوهرند. و در قضیه «زید لفظ»، موضوع - در حقیقت - لفظ زید بود نه معنای آن. ولی در اینجا عنوان لفظی «مطلق وجه الأرض» مطرح نیست بلکه عنوان واقعی آن مطرح است. ما می‌خواهیم ببینیم آیا غیر از تراب خالص - یعنی سنگ و شن - هم «صعید» است یا نه؟ سنگ یعنی واقع سنگ. شن یعنی واقع شن، خاک خالص هم یکی از مصادیق «مطلق وجه الأرض» است. اگر معنایی، موضوع برای قضیه حملیه واقع شود، دیگر نمی‌توان لفظ را بر آن حمل کرد. آن «هوهویت» ی که ما در مثل قضیه «زید قائم» مطرح می‌کردیم «هوهویت» بین معنای قائم بود یعنی «هوهویت» بین دو معنا تحقق دارد. و اگر بخواهیم پای لفظ را به میان آوریم حتی نمی‌توانیم بگوییم بین لفظ «زید» و لفظ «قائم»، اتحاد وجود دارد. در باب معانی اگر توانستیم بگوییم:

«زید عمرو»، در باب الفاظ هم می‌توانیم بگوییم: «زید قائم»، به طوری که اتحاد و هوهویت بین این دو لفظ تحقق داشته باشد. و چون «زید» و «عمرو» - در عالم معنا - دو فرد از یک ماهیتند و اتحاد بین دو فرد ممکن نیست - حتی اتحاد وجودی - لذا قضیه «زید عمرو» کاذب و باطل است. تغایر بین لفظ «زید» و لفظ «قائم» نیز - در ارتباط با ماهیت لفظ - مثل تغایر «زید» و «عمرو» - در ارتباط با ماهیت انسان - است و هیچ‌گونه اتحاد و حتی نسبتی - به معنای واقعی نسبت - بین دو لفظ تحقق ندارد. خلاصه اینکه اتحاد و هوهویت در قضیه «زید قائم» در ارتباط با معنای «زید» و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۴

معنای «قائم» بود و به قول معروف و مشهور، بین این دو، نسبت تحقق داشت. حال در ما نحن فیه اگر «مطلق وجه الأرض» - به عنوان یک معنا - موضوع قضیه حملیه واقع شود، لفظ «صعید» نمی‌تواند محمول آن قرار گیرد بلکه باید گفته شود: «مطلق وجه الأرض لیس بصعید»، زیرا «مطلق وجه الأرض» یک معنا و «صعید» یک لفظ است و بین لفظ و معنا، اتحاد و هوهویت نیست. زیرا عناوینشان با هم کاملاً متفاوت است. از اینجا معلوم می‌شود که احتمال دوم - که لفظ و معنا، محمول برای مطلق وجه الأرض قرار گیرند - نیز باطل است، زیرا اگر یک جزء از محمول، قابلیت اتحاد و هوهویت با موضوع نداشته باشد مجموع هم نمی‌تواند اتحاد و هوهویت پیدا کند.

مجموع لفظ و معنا، چگونه می‌تواند با موضوعی که معناست اتحاد و هوهویت پیدا کند یا اینکه بینشان نسبت باشد؟ در حالی که لفظ، مباینت کامل با موضوع دارد. بنابراین، احتمال سوم تعیین پیدا می‌کند که ما مطلق وجه الأرض را موضوع قرار داده و معنای «صعید» را بر آن حمل می‌کنیم. در این صورت سؤال می‌کنیم: شما که معنای «صعید» را نمی‌دانید چگونه می‌توانید آن را بر «مطلق وجه الأرض» حمل کنید؟

و کسی نمی‌تواند بگوید: معنای مجهول را بر معنای معلوم حمل می‌کنیم، زیرا عقل، چنین چیزی را تکذیب می‌کند. چگونه می‌توان بین موضوعی که معلوم است و محمولی که مجهول است ادعای هوهویت و اتحاد کرد؟ بنابراین چاره‌ای ندارید جز اینکه

بگویید: معنای «صعید» برای ما معلوم است. حال سؤال می‌شود آیا معنای «صعید» را تفصیلاً می‌دانید یا اجمالاً؟ اگر بگویید: علم تفصیلی به معنا داریم، می‌گوییم: در این صورت، چرا قضیه حملیه تشکیل می‌دهید؟ از راه «عدم صحت سلب»، چه نقطه ابهامی برای شما روشن خواهد شد؟ بنابراین، چاره‌ای نیست جز اینکه گفته شود: علم اجمالی و ارتکازی به معنای «صعید» داریم. در این صورت می‌گوییم: [۲۶۴] آیا هنگام حمل «صعید» بر «مطلق

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۵

وجه الأرض»، معنای «صعید» برای شما مغفول عنه است یا به آن توجه دارید؟ اگر مغفول عنه باشد، همانند معنای مجهول خواهد بود و همان‌طور که معنای مجهول، قابلیت حمل ندارد - نه در ناحیه موضوع و نه در ناحیه محمول - معنای مغفول عنه را نیز نمی‌توان بر موضوع حمل کرد. قضیه حملیه، متقوم به اتحاد بین موضوع و محمول است، و این متوقف بر توجه به موضوع و محمول است. در نتیجه، باید معنای «صعید» مورد توجه ما باشد تا بتوانیم قضیه حملیه تشکیل دهیم. و اگر مورد توجه شد، از اجمالی بودن خارج می‌شود، زیرا - همان‌گونه که گفتیم - فرق بین علم اجمالی و علم تفصیلی - در اینجا - این است که علم تفصیلی، علمی است که مورد توجه و التفات انسان قرار گرفته و علم اجمالی علمی است که در ارتکاز انسان وجود دارد ولی مورد توجه و التفات او قرار نگرفته است. آیا می‌توان معنای معلوم بالاجمال - یعنی معنایی که مورد توجه و التفات نیست - را محمول در قضیه حملیه قرار داد؟ چاره‌ای نیست جز اینکه معنای «صعید» مورد توجه و التفات قرار گیرد تا بتواند بر «مطلق وجه الأرض» حمل شود و زمانی که مورد التفات واقع شد از اجمالی بودن خارج شده و به علم تفصیلی تبدیل می‌شود، در این صورت چه نیازی به تشکیل قضیه حملیه وجود دارد؟ این اشکال، در باب تبادل مطرح نیست زیرا در آنجا مسئله لفظ و معنا مطرح است و مسأله تشکیل قضیه حملیه مطرح نیست. ممکن است انسان، ابتداءً نداند معنای «صعید» چیست. یعنی علم تفصیلی به آن ندارد. پس نزد خود می‌گوید: آیا وقتی لفظ «صعید» گفته شود چه چیزی به ذهن می‌آید؟ ملاحظه می‌کند وقتی لفظ صعید گفته می‌شود، ذهن خود او یا ذهن شخص دیگر مثلاً منتقل به «مطلق وجه الأرض» می‌شود و قبل از آنکه مسأله کاشفیت تبادل را مورد استفاده قرار دهد هیچ‌گونه علم تفصیلی به معنای «صعید» نداشت ولی در قلب و ذهن او این معنا وجود داشت بدون اینکه به آن توجه داشته باشد، تا اینکه از راه تبادل، به علم خود توجه پیدا می‌کند. ولی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۶

در مسأله «صحت حمل» این‌گونه نیست که یک طرف، لفظ و طرف دیگر، معنا باشد.

قضیه حملیه، روی لفظ و معنا دور نمی‌زند. «مطلق وجه الأرض» - به عنوان یک معنا - موضوع قرار گرفته و معنای صعید هم بر آن حمل شده است. محمول را ما محمول قرار داده‌ایم و نمی‌شود برای خود ما مجهول و مغفول عنه باشد. باید یک شیء روشن و مورد التفات و توجه نفس را محمول برای «مطلق وجه الأرض» قرار دهیم.

در نتیجه لازم می‌آید که قبل از تشکیل قضیه حملیه، معنای «صعید» به‌طور کامل برای ما معلوم باشد و نیازی به تشکیل قضیه حملیه پیش نیاید. این اشکال خیلی مهم است و قابل دفع نیست. در حمل شایع صناعی نیز عین این اشکال مطرح است. مثلاً شما می‌دانید که «تراب خالص» یا عین معنای «صعید» و یا داخل در معنای «صعید» است ولی در سایر چیزها مثل سنگ و شن و ... شک دارید که آیا این‌ها مصداق معنای «صعید» است یا نه؟ حال می‌آید قضیه حملیه به حمل شایع صناعی تشکیل می‌دهید و از این راه، مصداقیت این‌ها را برای معنای «صعید» به دست می‌آورید و می‌گویید: «الحجر صعید»، «الزمل صعید»، به صورت قضیه حملیه به حمل شایع صناعی. در اینجا نیز عین اشکال مذکور - با اندکی تفاوت - جریان دارد، زیرا می‌گوییم: در «الزمل صعید» نه لفظ «صعید» می‌تواند محمول باشد و نه لفظ و معنای آن، بلکه بدون هیچ شک، معنا به عنوان محمول است. آن‌هم معنای معلوم نه معنای مجهول. اینجا سؤال می‌شود: معنایی که شما از لفظ «صعید» می‌دانید و می‌خواهید قضیه حملیه تشکیل دهید آیا می‌دانید که

آن معنا شامل حجر و رمل است یا نه؟ مثلاً در «زیدُ إنسانٌ» وقتی ما می‌خواهیم قضیه حملیه به حمل شایع ترتیب دهیم، می‌دانیم که «انسان» دارای ماهیتی کلی است و «زید» یکی از مصادیق آن می‌باشد. حال در مسأله مورد بحث، اگر می‌دانید که معنای «صعید» شامل رمل و حجر می‌شود، پس چرا قضیه حملیه تشکیل می‌دهید؟ و اگر نمی‌دانید، از کجا به صحت یا بطلان قضیه حملیه خود اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۷

پی می‌برید؟ آیا می‌توان با وجود شک در اینکه معنای صعید شامل رمل است یا نه، قضیه «الزمل صعید» را تشکیل داد؟ قضیه حملیه به حمل شایع در صورتی صحیح است که تشکیل دهنده بداند که محمول دارای معنایی عام است و موضوع، یکی از افراد آن معنای عام است. و اگر شما از قبل بدانید که «صعید» به معنای «مطلق وجه الأرض» است و رمل و حجر و تراب خالص از مصادیق آن می‌باشند دیگر چه نیازی به تشکیل قضیه «الزمل صعید» و «الحجر صعید» دارید؟ و اگر احتمال دهید که «صعید» برای «تراب خالص» وضع شده چگونه می‌توانید قضیه «الزمل صعید» یا «الحجر صعید» را تشکیل دهید؟ لذا در اینجا هم این اشکال پیش می‌آید که یا اصلاً نمی‌توانید قضیه حملیه درست کنید و یا اگر توانستید، نیازی به آن ندارید. توجه مرحوم آخوند به اشکال فوق: مرحوم آخوند، گویا به اشکال مذکور توجه داشته، لذا وقتی خواسته است «عدم صحت سلب» را مطرح کند تعبیری به کار برده است تا اشکال فوق به ایشان وارد نشود و آن تعبیر این است که فرموده است: عدم صحه سلب اللفظ - ولی چون می‌دانسته است که لفظ مطرح نیست، اضافه کرده است: - بمعناه المعلوم المرتکز إجمالاً عن معنی - معنایی که موضوع قرار می‌گیرد - تکون علامه کونه حقیقه فیه. [۲۶۵] ایشان که می‌فرماید: عدم صحه سلب اللفظ بمعناه، یعنی چه؟ آیا لفظ و معنا را اراده کرده است؟ گفتیم این غیر قابل تصور است که کسی لفظ را حمل بر معنا کند. و اگر می‌خواهد پای معنا را به میان کشیده و لفظ را نادیده بگیرد، چرا می‌گوید: عدم صحه سلب اللفظ بمعناه المعلوم؟ بنابراین، تعبیر مرحوم آخوند، اشکال را برطرف نمی‌کند. بعضی احتمال داده‌اند که ایشان می‌خواهد بفرماید: لفظ، فانی در معناست. لفظ،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۸

چهره معناست بنابراین می‌توان در اینجا (مسأله عدم صحت سلب و صحت حمل) لفظ را با این چهره مطرح کرد. می‌گوییم: این‌ها مشکل را حل نمی‌کند، برای ما روشن کنید محمول چیست؟ لفظ است یا معنا یا هر دو؟ اگر محمول، لفظ یا لفظ و معنا باشد اشکال دارد و اگر معنای تنها باشد دیگر نیازی به تشکیل قضیه و استفاده از عدم صحت سلب نیست. در نتیجه، اشکال دوری که بر صحت حمل و عدم صحت سلب وارد شد با جواب علم تفصیلی و اجمالی قابل حل نیست. بله جواب دیگری که برای دور داده شد می‌تواند اشکال دور را برطرف کند و آن جواب این بود که عدم صحت سلب نزد عالم به وضع، علامت حقیقت باشد نزد کسی که جاهل به وضع است.

### کلام محقق عراقی رحمه الله در ارتباط با «عدم صحت سلب»

محقق عراقی رحمه الله پس از آنکه «عدم صحت سلب» را به عنوان یکی از علائم حقیقت پذیرفته، فرموده است: در بعضی از موارد، نمی‌توان از راه «عدم صحت سلب»، مطلبی را به دست آورد و آن در جایی است که معنایی را که موضوع قرار می‌دهیم، معنایی مرکب، و محمول، معنایی بسیط باشد. به عبارت دیگر: گاهی موضوع و محمول، هر دو بسیطند مثل اینکه «بشر» را موضوع و «انسان» را محمول قرار دهیم.

اینجا قضیه‌ای که تشکیل می‌شود می‌تواند ما را راهنمایی کند که بشر همان انسان است. ولی اگر موضوع قضیه ما مرکب، و محمول، بسیط باشد، مثل قضیه «الحيوان الناطق انسان»، از راه این حمل نمی‌توان پی برد که حیوان ناطق معنای انسان است. ایشان

می‌فرماید: البته ما در صحت قضیه «الحيوان الناطق إنسان» - به حمل اولی ذاتی - مناقشه‌ای نداریم بلکه می‌خواهیم بگوییم: از راه این حمل اولی ذاتی نمی‌توان به دست آورد که حیوان ناطق معنای انسان است زیرا انسان دارای یک معنای بسیطی است که با شنیدن لفظ «انسان»، همان معنای بسیط به ذهن ما می‌آید.

آن وقت شما چگونه می‌خواهید این معنای بسیط را - با تشکیل قضیه حملیه - به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۹

معنای مرکب تبدیل کنید؟ به عبارت دیگر: صحت حمل، می‌خواهد این مطلب را برساند که معنای انسان این معنای مرکب است درحالی که ما می‌دانیم معنای انسان، مرکب نیست بلکه بسیط است، لذا باید این گونه قضایا را از محدوده صحت حمل خارج کرده و بگوییم: در اینجا صحت حمل نمی‌تواند کاشفیت از معنای حقیقی داشته باشد.

ولی در مواردی که موضوع و محمول، بسیطند می‌توان از راه صحت حمل، معنای حقیقی را به دست آورد. [۲۶۶] بررسی کلام محقق عراقی رحمه الله اولاً: بر اساس اشکالی که در رابطه با صحت حمل مطرح کردیم، مسأله صحت حمل به‌طور کلی زیر سؤال می‌رود، زیرا قبل از تشکیل قضیه حملیه، باید معنای حقیقی به‌صورت علم تفصیلی برای ما روشن باشد و در صورتی که روشن نباشد نمی‌توانیم قضیه حملیه تشکیل دهیم. و اگر هم معنا روشن باشد نیازی به تشکیل قضیه حملیه نداریم. ثانیاً: بفرض که از این اشکال صرف نظر کنیم و صحت حمل را به عنوان علامتی برای حقیقت بپذیریم ولی استثنایی که محقق عراقی رحمه الله مطرح کرد مورد قبول ما نیست، زیرا وقتی ما قضیه حملیه «الحيوان الناطق إنسان» را - برای کشف معنای حقیقی انسان - تشکیل دادیم، به این نکته توجه داریم که انسان دارای یک معنای بسیط است و موضوع قضیه ما مرکب است و مرکب - با وصف ترکیبش - نمی‌تواند با معنایی بسیط، اتحاد داشته باشد. ولی ما از این قضیه حملیه به دست می‌آوریم که انسان دارای یک معنای بسیط است که اگر ما آن معنای بسیط را تجزیه و تحلیل عقلی بنماییم و جنس و فصل آن را مشخص کنیم، جنس آن عبارت از حیوان و فصل آن عبارت از ناطق خواهد بود. قضیه حملیه به ما نشان می‌دهد که حیوان ناطق، تجزیه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۰

شده معنای بسیط انسان است. و با همین مسئله، معنای حقیقی برای ما روشن می‌شود معنای حقیقی آن معنایی است که هنگام تجزیه و تحلیل عقلی، جنس آن به حیوان و فصل آن به ناطق رجوع می‌کند. بنابراین، عدم وجود اتحاد بین معنای بسیط و معنای مرکب، مانع از صحت حمل نیست. یعنی درحقیقت، وقتی ما «الحيوان الناطق» را موضوع قرار می‌دهیم، وصف ترکیب را از آن جدا می‌کنیم و اگر چنین کاری را انجام ندهیم، نمی‌توانیم قضیه حملیه تشکیل دهیم زیرا در چنین صورتی، حمل، صحیح نخواهد بود. و ما باید صحت حمل را درست کنیم تا بتوانیم از آن به عنوان یک علامت، استفاده کنیم. بنابراین، کلام محقق عراقی رحمه الله قابل قبول نیست و ما اگر از اشکال قبلی صرف نظر کنیم می‌توانیم صحت حمل را به عنوان علامتی برای حقیقت بپذیریم.

## راه سوم برای شناخت معنای حقیقی اطراد

### اشاره

آخرین علامتی که در رابطه با حقیقت و مجاز ذکر شده، اطراد است. اطراد، علامت حقیقت و عدم اطراد، علامت مجاز است. تعریف اطراد: مرحوم آخوند - با اینکه مسأله تبادل و عدم صحت سلب را تعریف کرد - تعریفی برای اطراد ذکر نکرده است بلکه فقط فرموده است: اطراد، علامت حقیقت و عدم اطراد علامت مجاز است. [۲۶۷] برای اطراد، تعاریف مختلفی مطرح شده است ولی

به نظر می‌رسد بهترین تعریف، تعریف محقق اصفهانی رحمه الله در حاشیه بر کفایه است. ایشان هم اطراد را معنا کرده و هم آن را به عنوان علامتی برای حقیقت پذیرفته است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۱

### کلام محقق اصفهانی رحمه الله در مورد اطراد

فرض کنید لفظی دارید به نام «رجل» و اجمالاً یک معنایی هم برای آن می‌شناسید ولی نمی‌دانید آیا این معنا، معنای حقیقی «رجل» است یا معنای مجازی آن؟ حال این رجل را- که به عنوان یک نکره یا مطلق مطرح است- بر «زید»، اطلاق می‌کنیم، [۲۶۸] می‌بینیم این اطلاق، صحیح است. سپس به سراغ علت آن می‌رویم، می‌بینیم اطلاق «رجل» بر «زید»- به عنوان اینکه در «زید»، خصوصیت رجولیت وجود دارد- صحیح است. سپس این علت را به موارد دیگر سرایت می‌دهیم، مثلاً می‌بینیم در «عمرو» هم خصوصیت رجولیت وجود دارد پس اطلاق «رجل» بر «عمرو» هم صحیح است، و همچنین نسبت به سایر افراد رجل که دارای این خصوصیت می‌باشند، ملاحظه می‌کنیم اطلاق، صحیح است و ما نمی‌توانیم موردی را پیدا کنیم که دارای خصوصیت رجولیت باشد ولی اطلاق «رجل» بر آن صحیح نباشد. محقق اصفهانی رحمه الله سپس می‌فرماید: از اینجا کشف می‌کنیم که آن معنایی که بر تمام افراد، انطباق پیدا می‌کند- به علت اینکه دارای خصوصیت رجولیت می‌باشند- باید معنای حقیقی «رجل» باشد. قبل از اینکه این کار را شروع کنیم تردید داشتیم که این معنا، معنای حقیقی است یا معنای مجازی؟ ولی بعد از آنکه اطراد- یعنی شیوع و سریان در تمام افراد- را ملاحظه کردیم و دیدیم حتی یک مورد هم به عنوان استثناء وجود ندارد- که دارای خصوصیت رجولیت باشد ولی عنوان «رجل» بر آن اطلاق نشود- کشف می‌کنیم که این معنا، معنای حقیقی رجل است. حال به سراغ مجاز

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۲

می‌رویم می‌بینیم مطلب برعکس است زیرا اگر ما شک کنیم که آیا «رجل شجاع» معنای حقیقی اسد است یا معنای مجازی آن؟ می‌آییم و اسد را- با همان معنای مشکوک- بر «زید» که دارای صفت شجاعت است- اطلاق می‌کنیم می‌بینیم این اطلاق، صحیح است و ریشه آن را مسئله مشابهت در شجاعت می‌بینیم. حال می‌آییم در فرد دیگری که با «اسد» شباهت دارد- ولی شباهت آن در غیر مورد شجاعت است- اطلاق می‌کنیم می‌بینیم این اطلاق صحیح نیست و به کسی که مثلاً در راه رفتن، شبیه اسد است نمی‌توان اسد را اطلاق کرد از اینجا می‌فهمیم که در «زید اسد» معنای مجازی مطرح بوده که بر «زید» انطباق پیدا کرده، زیرا اگر معنای حقیقی بود باید سریان و جریان داشته باشد و حتی یک مورد هم استثناء نداشته باشد. [۲۶۹] کلامی از مرحوم آخوند و جواب آن: مرحوم آخوند فرموده است: عدم اطراد، در صورتی می‌تواند به عنوان علامت مجاز مطرح باشد که نوع علاقه مجازی- مثل مشابهت- را ملاحظه کنیم ولی اگر صنف علاقه- مثل مشابهت در شجاعت- را در نظر بگیریم، در مجاز هم اطراد وجود دارد، زیرا اگر ملاک، مشابهت در شجاعت باشد در تمام افرادی که دارای این خصوصیت می‌باشند جریان و سریان دارد. [۲۷۰] ولی این حرف، صحیح نیست، زیرا آنچه در باب مجاز به عنوان علاقه مطرح است علاقه مشابهت است. و این که مشابهت در چه چیز باشد مطرح نیست. در «زید اسد» مشابهت در شجاعت و در «عمرو ابن سینا» مشابهت در عالم بودن مطرح است و .... اصولاً صنف- بما هو صنف- هیچ مدخلیتی در ارتباط با علاقه مجازی ندارد.

معیار در علاقه مشابهت- که اتفاقاً این قسم از مجاز را از اقسام دیگر ممتاز کرده و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۳

به نام استعاره نامیده شده است- وجود مشابهت است ولی اینکه مشابهت در چه چیز باشد مطرح نیست. مگر هر وقت برای استعاره به



«زیدُ اَسَدٌ» مثال زدیم و علاقه آن مشابهت در شجاعت بود، معنایش این است که مشابهت در شجاعت به عنوان علاقه مطرح است؟ مشابهت، عنوان استعاره را به وجود می‌آورد، در هر کجا به تناسب خودش و با مشابهتی که تناسب با آنجا دارد. پس ما نمی‌توانیم صنف علاقه را مطرح کنیم بلکه ملا-ک، نوع علاقه است. حال که ملاک، نوع علاقه شد، می‌بینیم این نوع، اطراد ندارد. در مورد «زید» - که در شجاعت با اسد مشابه است - می‌توان گفت: «زیدُ اَسَدٌ» ولی در مورد عمرو - که در راه رفتن با اسد مشابه است - نمی‌توان گفت: «عمروُ اَسَدٌ»، با اینکه عنوان مشابهت محفوظ است. مرحوم آخوند، خیال کرده است در باب مجاز، مسئله به این صورت است که هر جا این علائق وجود داشته باشد، استعمال مجازی صحیح است در حالی که مسئله برعکس است یعنی هر جا استعمال مجازی صحیح باشد، علائق مجازیه هم وجود دارد. اشکالات کلام محقق اصفهانی رحمه الله اشکال اول: بنا بر فرمایش محقق اصفهانی رحمه الله، مسأله اطراد، داخل در مسأله صحت حمل خواهد بود زیرا ایشان برای بیان اطراد، قضیه حملیه تشکیل داده و پای صحت حمل را به میان آورد. بنابراین با مطرح کردن اطراد، چیز تازه‌ای مطرح نشده است. اشکال دوم: ایشان که می‌فرماید: در تشکیل قضیه «زیدُ رجلٌ» و اطلاق «رجل» بر «زید»، خصوصیات زیدیت و فردیت را کنار می‌زنیم، سؤال می‌کنیم: وقتی چنین کاری را انجام می‌دهید چه تصویری از «رجل» در ذهن شما وجود دارد؟ آیا معنایی که برای «رجل» فرض کردید، معنای مردد بین معنای حقیقی و مجازی است؟ یعنی می‌گویید: ما اجمالاً معنای خصوصیت رجولیت را برای «رجل» فرض می‌کنیم که مردد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۴

بین حقیقت و مجاز است ولی می‌بینیم این معنا انطباق بر زید پیدا می‌کند، چون این معنا در زید وجود دارد بعد می‌بینیم که معنای «رجل» بر عمرو و بکر و سایر افرادی که این خصوصیت در آنان وجود دارد، تطبیق می‌کند. در این صورت ما اشکالی - شبیه آن اشکال که در مورد صحت حمل مطرح کردیم - مطرح کرده و می‌گوییم: شما در رابطه با معنای حقیقی «رجل»، نه تبادری دارید و نه یک معنای معلوم بالتفصیل. اگر معنای مرددی - که نمی‌دانیم حقیقت است یا مجاز؟ - بر تمام کسانی که آن معنا و خصوصیت در آنان وجود دارد تطبیق کند از کجا می‌فهمیم که آن معنا، معنای حقیقی رجل است؟ اگر ما مسأله تبادر و عدم صحت سلب را نادیده بگیریم و بگوییم: هیچ علامتی غیر از نفس همین معنا در اینجا وجود ندارد راهی برای تشخیص حقیقی بودن این معنا نخواهیم داشت. اگر ما یک معنای مجازی را فرض کنیم که در «زید» و «عمرو» و «بکر» وجود دارد آیا صحت اطلاق این معنا بر جمیع افراد، دلیل بر حقیقی بودن این معنا خواهد بود؟ اگر قبلاً صحت اطلاق را به دست آورده‌اید نیازی به اطراد نیست زیرا ما قبلاً این معنا را به دست آورده‌ایم، در غیر این صورت، هیچ جهتی برای ما روشن نیست. در حقیقت، شبیه صنف علاقه می‌شود، همان گونه که در صنف علاقه گفته شد اطراد تحقق دارد اینجا هم همین‌طور است. انطباق بر افرادی که آن معنا در آنان تحقق دارد دلیل بر حقیقی بودن معنا نیست. بیان دیگری در ارتباط با اشکال: ایشان فرمود: وقتی کلمه «رجل» - با معنای مردد بین حقیقی و مجازی - را بر «زید» اطلاق می‌کنیم - به خاطر خصوصیت رجولیت - می‌بینیم هر جا این خصوصیت وجود داشته باشد اطلاق کلمه «رجل» صحیح است. سؤال می‌کنیم: این صحت اطلاق را از کجا به دست آورده‌اید؟ ما در مورد «زیدُ رجلٌ» مناقشه‌ای نداریم ولی صحت اطلاق و حمل در «عمروُ رجلٌ» را از کجا به دست آوردید؟ اگر بگویید: «عرف، چنین اطلاقی را صحیح می‌داند، یعنی صحت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۵

اطلاق نزد دیگران، دلیل بر این می‌شود که نزد شما هم اطلاق صحیح باشد، مثل اینکه تبادر نزد عالم به وضع علامت برای حقیقت باشد نزد جاهل به وضع». می‌گوییم: این فرض فعلاً خارج از بحث ماست، ما می‌خواهیم بدون احتیاج به دیگران، مسئله را تمام می‌کنیم. ما احتمال می‌دهیم معنایی که بر «زید» اطلاق شده، معنای مجازی باشد و معنای مجازی توسعه ندارد. در حقیقت مثل همان علاقه مشابهت با اسد است که می‌گفتیم، اطلاق «اسد» بر «زید» - که مشابهتش در شجاعت است - صحیح است ولی اطلاق «اسد» بر



«عمرو»- که مشابهتش در راه رفتن است- صحیح نیست، زیرا معنای مجازی توسعه ندارد. بنابراین شما نمی‌توانید دلیلی ارائه دهید که اطلاق «رجل» در تمام مواردی که خصوصیت رجولیت وجود دارد صحیح است. بلی اگر قبلاً احراز کرده باشید که این معنای حقیقی «رجل» است می‌توانید به دنبال آن، صحت اطلاق را مطرح کنید ولی اگر احراز نکردید نمی‌توانید صحت اطلاق را مطرح کنید. صحت اطلاق، دلیل می‌خواهد. و اگر پشتوانه آن، عرف باشد دیگر شما نیازی به مسأله اطّراد نخواهید داشت زیرا در همان حمل «زیدُ رجلٌ»، تبادر، کار را تمام می‌کند و اگر عرف در کار نبود، شما که تردید دارید آیا معنای اطلاق شده بر زید، معنای حقیقی است یا مجازی؟ چگونه می‌توانید صحت اطلاق در «عمروُ رجلٌ» را مطرح کنید؟ آیا این متوقف بر این نیست که قبلاً معنای حقیقی را به دست آورده‌اید؟ اتفاقاً در مسأله عدم اطّراد هم این اشکال مطرح است، شما می‌گویید: اطلاق «اسد» بر «زید»- که مشابهشان در شجاعت است- صحیح است و اطلاق «اسد» بر «عمرو»- که مشابهشان در راه رفتن است- صحیح نیست. ما می‌گوییم: دلیل شما بر عدم جواز اطلاق چیست؟ در اینجا پای عرف را به میان می‌کشید و این همان مسأله عالم و مستعلم می‌شود ولی اگر پای عرف در میان نیست، شما هم جاهل به معنای اسد هستید، چرا بر «عمرو» اطلاق نشود؟ پس باید قبلاً احراز کرده باشید که «اسد» دارای یک معنای حقیقی است و این معنا که شما بر «زید» و «عمرو» اطلاق می‌کنید معنای مجازی است و چون در مجازات توسعه مطرح نیست، این اطلاق صحیح

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۶

نیست. ولی اگر این معنا را احراز نکرده باشید و احتمال بدهید که معنای اطلاق شده بر زید در «زیدُ أسدٌ» همان معنای حقیقی است باید «عمرو أسدٌ» هم درست باشد و دلیلی بر بطلان آن نداریم. پس اینکه شما رکن مسئله را صحت اطلاق- در مورد اطّراد- و عدم صحت اطلاق- در مورد عدم اطّراد- قرار دادید، فرع بر این است که معنای حقیقی قبلاً برای شما روشن شده باشد، در غیر این صورت نه در رابطه با اطّراد می‌توانید حکم به صحت اطلاق کنید و نه در رابطه با عدم اطّراد می‌توانید حکم به عدم صحت اطلاق کنید. در نتیجه، بیان محقق اصفهانی رحمه الله- اگرچه بهترین تعریف در باب اطّراد است- دارای اشکال است.

### کلام مرحوم آیت‌الله بروجردی در ارتباط با اطّراد

مرحوم آیت‌الله بروجردی فرموده است: اطّراد، علامت حقیقت و عدم اطّراد، علامت مجاز است. [۲۷۱] ایشان فرموده است: مراد از اطّراد این است که وقتی تعبیری در ارتباط با یک معنایی بتوانید داشته باشید، این تعبیر را بتوان در ارتباط با آن شخص در همه جا پیاده کرد و مراد از عدم اطّراد این است که نتوان آن تعبیر را در همه جا پیاده

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۷

کرد. ایشان می‌فرماید: در استعمالات حقیقی فقط یک شرط وجود دارد، مثلاً وقتی شما می‌گویید: «رأیتُ زیداً یرمی»، شرطش این است که زید را در حال رمی مشاهده کرده باشید ولی اگر دیدید زید، اتصاف به رمی دارد، اطلاق رامی بر زید، نیاز به زمان یا مکان یا موقعیت خاص ندارد بلکه هر وقت شما بخواهید رامی را بر زید اطلاق کنید صحیح است چون رمی از او صادر شده و او حقیقتاً به رمی بودن اتصاف دارد و در اطلاق، تنزیل و ادّعا و غیره مطرح نیست. اطلاق، عین حقیقت است. اما اگر گفتید: «رأیتُ أسداً یرمی» در اینجا نیز شرطی که در مورد حقیقت گفتیم باید احراز شود یعنی باید رمی بودن او محرز باشد ولی در اینجا، به جای اینکه «زید» را به کار برید کلمه «اسد» را به کار برده‌اید، این استعمال- غیر از شرط اول- دو شرط دیگر نیز لازم دارد: ۱- در اطلاق لفظ اسد بر زید باید ادّعا یا تنزیلی- شبیه آنچه سکاکی در باب استعاره می‌گوید و ما در باب مجازات ذکر کردیم- داشته باشید. ۲- این «زید» که لفظ اسد را بر او اطلاق کردید با اینکه در نوع علاقه- یعنی مشابَهت- و حتی در صنف آن- یعنی

شجاعت- با اسد، مشابهت دارد علاوه بر این در جایی می‌توان «زید» را بر «اسد» اطلاق کرد که با مقام شجاعت تناسب داشته باشد مثل میدان جنگ برای نیرو دادن به رزمندگان، مثل اینکه بگویید: «شما شیران بیشه شجاعتید»، ولی اگر همین افراد را به مهمانی دعوت کردید نمی‌توانید سر سفره، لفظ اسد را بر آنان اطلاق کنید. اینجا با وجود اینکه مشابهت در شجاعت وجود دارد ولی اطلاق، صحیح نیست و معنای مجازی اطراد ندارد. پس در حقیقت، ایشان اطراد را به معنای صحت اطلاق در جمیع مواقع می‌دانند بدون اینکه موقعیت خاص و زمان و مکان یا شرط دیگر در آن دخالت داشته باشد ولی مجاز دارای اطراد نیست اگرچه صنف علاقه را در نظر بگیریم، بلکه در بعضی مواقع، اطلاق صحیح است و در بعضی مواقع درست نیست و به تعبیر ایشان در بعضی مواقع، اطلاق قبیح است. [۲۷۲]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۸

بررسی کلام مرحوم آیت‌الله بروجردی بر کلام ایشان، دو اشکال وارد است: اشکال اول: ایشان فرمود: حقیقت، در جمیع مواقع، حُسن اطلاق دارد. این بیان دارای اشکال است. این طور نیست که هر حقیقتی در هر موقعیتی، حسن اطلاق داشته باشد. مثلاً اگر پدر یک مرجع تقلید، هیزم‌شکن بوده، انسان به او بگوید:

«سلام بر تو ای پسر هیزم‌شکن». این اطلاق، حقیقت است ولی حُسن ندارد. و یا مثلاً انسان به آدم محترمی که اسم زنش را می‌داند بگوید: «سلام بر تو ای شوهر خانمی که اسمش فلان است». حقیقت هم- مانند مجاز- موقعیت لازم دارد. و این طور نیست که در جمیع مواقع دارای حسن باشد. به قدری مسأله موقعیت و مناسبت مطرح است که وقتی انسان می‌خواهد از خدا طلب آموزش کند نمی‌گوید: «یا قهار اغفر لی»، با اینکه قهار، اسم خداست و اطلاق آن حقیقت است. بلکه می‌گوید: «یا غفار اغفر لی». اشکال دوم: ایشان فرمود: در باب حقایق، اطلاق در هر موقعیتی صحیح است ولی در عدم اطراد، جایی که موقعیت نداشته باشد اطلاق صحیح نیست. ما سؤال می‌کنیم: این صحت و اطلاق را از کجا به دست آورده‌اید؟ شما که در معنای حقیقی تردید دارید چگونه در مورد اطراد می‌گویید: همه جا می‌توان این اطلاق را انجام داد؟

اینکه در مورد مجاز می‌گویید: اطلاق اسد بر زید در مقام تحریک بر قتال صحیح است و در غیر این مقام- مثل سر سفره- قبیح است، این قبح را از کجا به دست آورده‌اید؟ اگر قبلاً معنای حقیقی و مجازی را تشخیص داده باشید، این صحت و قبح در اینجا برای شما روشن است ولی اگر تشخیص نداده‌اید، شما احتمال می‌دهید که اطلاق اسد بر زید، حقیقت باشد، در این صورت چگونه می‌گویید: اطلاق اسد بر زید در سر سفره قبیح است؟ اگر به عرف مراجعه می‌کنید، همان مسأله عالم و مستعلم پیش می‌آید و ما بحثی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۹

در آن نداریم. ولی اگر خودتان بخواهید اطراد و عدم اطراد را مطرح کنید از کجا صحت اطلاق و قبح آن را به دست می‌آورید؟ راهی برای اثبات این مطلب نداریم. ما احتمال می‌دهیم که معنای حقیقی اسد، منطبق بر زید باشد، مثل انسان. اگر انسان- به عنوان معنای حقیقی- منطبق بر زید بود، [۲۷۳] روی مبنای خود ایشان، همه جا اطلاق کلمه انسان بر زید، صحیح خواهد بود. شما احتمال می‌دهید که اسد هم همین طور باشد، در این صورت قبح را از کجا به دست می‌آورید؟ بنابراین، مطرح کردن حسن و قبح در کلام شما، کاشف از این است که قبلاً معنای حقیقی- به صورت ارتکازی- برای شما روشن شده است، زیرا اگر روشن نباشد و انسان در حال تردید و جهل باشد نمی‌تواند بگوید: هذا قبیح. شما می‌گویید: از خصوصیات مجاز این است که «لا یطلق فی بعض المواقع»، حالا- این بعض مواقع را- که مجاز و لا- یطلق است- از کجا آوردید که مجاز است؟ اگر هم مجاز بودن را به دست نیاوردید، لا یطلق را از کجا به دست آوردید؟ خیر، اطلاق می‌شود، حتی کنار سفره و قبح ندارد. پس کلام مرحوم بروجردی نیز نمی‌تواند مسأله اطراد و عدم اطراد را به عنوان علامتی برای حقیقت و مجاز اثبات کند. در نتیجه، همان حرفی را که در ارتباط با عدم صحت

سلب گفتیم در اینجا نیز مطرح می‌کنیم که یک نفر نمی‌تواند راه به جایی برد مگر این که مسبوق به تبادر باشد و اگر مسبوق به تبادر شد نیازی به صحت حمل و اطّراد و امثال این‌ها نخواهد داشت.

### کلام آیت‌الله خویی «دام‌ظله» در ارتباط با اطّراد

آیت‌الله خویی «دام‌ظله» می‌فرماید: معنای اطّراد، این نیست که کسی مسأله‌ای را نزد خودش حلّ کند و از تطبیق و اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۰

اطلاقاتی که خودش داشته پی به حقیقت ببرد. به عبارت دیگر: اطّراد، شبیه تبادر عند النفس و صحّة الحمل عند النفس نیست، بلکه اطّراد، شبیه تبادر و صحّة الحمل عند الغير است. کسی که آشنایی با لغتی ندارد، وقتی بر جماعتی عرب یا به شهری عرب نشین وارد می‌شود و لغات و الفاظ آنان را مورد توجه قرار می‌دهد، مثلاً می‌خواهد بفهمد لفظ ماء در لغت عرب برای چه معنایی وضع شده و معنای حقیقی آن کدام است؟ برای پی بردن به این مسئله، همه استعمالات آنان را زیر نظر می‌گیرد، [۲۷۴] می‌بیند زید، لفظ ماء را اطلاق کرد و همین جسم سیّال بارد بالطبع را اراده کرد، در لسان عمرو نیز همین ماء، موضوع برای محمول دیگری قرار گرفته است. مولایی به عبدش می‌گوید: «جنّی بماء» و او لیوانی از همین جسم در اختیار او قرار می‌دهد و بالأخره هر جا با لفظ «ماء» برخورد می‌کند می‌بیند همین جسم سیّال بارد بالطبع از آن اراده می‌شود. در استعمال اول، تردید دارد که آیا استفاده این معنا از لفظ، مستند به خود لفظ است یا به کمک قرینه است؟ در استعمالات بعدی نیز تردید دارد ولی وقتی اطّراد پیدا کرد- یعنی به تعبیر ایشان تمام استعمالات را ملاحظه کرد- پی می‌برد که استفاده این معنا از لفظ ماء، در ارتباط با قرینه نیست بلکه در ارتباط با وضع و علقه وضعیه‌ای است که بین این لفظ و معنا تحقّق دارد. لذا بر اثر اطّراد، وضع را کشف کرده و به معنای حقیقی لفظ، پی می‌برد. ایشان سپس می‌فرماید: علّت اینکه ما این راه را به عنوان تنها راه برای کشف حقیقت مطرح می‌کنیم این است که اگرچه ما تبادر را به عنوان علامت برای حقیقت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۱

قبول کردیم ولی در مورد تبادر، یا باید انسان قبلاً عالم به وضع باشد- به نحو اجمال و تفصیل که مطرح شد- و یا باید از راه اطّراد، عالم به وضع شود. بنابراین، رتبه اطّراد، مقدّم بر رتبه تبادر است و با وجود اطّراد، نوبت به تبادر نمی‌رسد. در نتیجه، اطّراد- در کلام ایشان- به عنوان راه منحصر برای پی بردن به معنای حقیقی مطرح شده است. آیت‌الله خویی «دام‌ظله» در خلال کلماتشان می‌فرماید: در مسأله تعلیم الفاظ به اطفال نیز همین روش به کار می‌رود. تطبیق این کلام ایشان بر مسأله اطّراد به این صورت است که بگوییم: مثلاً اگر بخواهیم به طفلی یاد دهیم که این جسم سیّال مرطوب بالطبع، آب نام دارد، راهش این است که از تکرار استفاده کنیم تا طفل بفهمد بین لفظ آب- بدون هیچ قرینه‌ای- و بین این معنا، ارتباط وجود دارد. [۲۷۵] اشکالات کلام آیت‌الله خویی «دام‌ظله»: بیان ایشان- به حسب ظاهر- بیان جالبی است ولی در عین حال، اشکالاتی بر آن وارد است: اشکال اول: کلام ایشان، نیاز به توجیه دارد زیرا ایشان به‌طور مکرّر به «جمیع الاستعمالات» تعبیر می‌کند و «جمیع الاستعمالات» چیزی نیست که انسان، عادتاً بتواند بر آن احاطه پیدا کند. در نتیجه باید گفت: در اینجا «کثرت استعمالات» اراده شده است. و کلمه «اطّراد» که در لغت به معنای شیوع و کثرت است مؤید همین معناست. اشکال دوم: پس از آنکه توجیه مذکور را در کلام ایشان پیاده کردیم می‌گوییم:

شخصی که می‌خواهد به معنای حقیقی پی ببرد، وقتی به اولین استعمال برخورد می‌کند مثلاً می‌بیند مولایی به عبدش می‌گوید:

جنّی بالماء- و فرض می‌کنیم این

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۲

شخص، معنای «جنتی» را می‌داند ولی معنای «ماء» را نمی‌داند- فوراً می‌بیند عبد ظرف آبی برای مولا آورد. این شخص فکر می‌کند که آیا استفاده این معنا از لفظ «ماء»، استناد به حاقّ لفظ دارد یا به کمک قرینه انجام شده است؟ اگر در استعمال اوّل و دوّم و سوّم، برایش روشن شد که این معنا، استناد به قرینه ندارد بلکه مستند به حاقّ لفظ است در این صورت چه نیازی به اطّراد داریم؟ در اینجا، تبادر به عنوان علامت حقیقت است. البته تبادر نزد عالم به لغت، علامت حقیقت نزد جاهل به لغت است. و نمی‌توان پای اطّراد را به میان آورد. ولی اگر در استعمالات اوّلیه، این معنا روشن نشد بلکه احتمال می‌دهد که شاید استفاده معنا از لفظ، با تکیه بر قرینه- هرچند قرینه حالیه- باشد، در اینجا دو صورت وجود دارد: صورت اوّل: هرچه استعمالات بالا رود، باز هم احتمال وجود قرینه باقی است، یعنی حتی اگر استعمالات به هزار هم برسد، در تمام این‌ها احتمال می‌دهیم استفاده معنا از لفظ، مستند به قرینه باشد. [۲۷۶] و تا وقتی که این احتمال وجود دارد نمی‌توان گفت: اطّراد، علامت حقیقت است. اگر انسان هزار بار ببیند اسد در رجل شجاع استعمال می‌شود، چون پای قرینه در میان است، نمی‌تواند بگوید این استعمال، استعمال حقیقی است مگر اینکه استعمال به جایی برسد که دلالت اسد بر رجل شجاع، نیاز به قرینه نداشته باشد، در این صورت، معنای حقیقی- به وضع تعینی-

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۳

تحقق پیدا می‌کند. صورت دوّم: در استعمالات اوّلیه، احتمال استناد به قرینه وجود داشته باشد ولی وقتی استعمالات، کثرت پیدا کرد،- مثلاً در صدمین استعمال- پی ببریم که استفاده این معنا از لفظ «ماء»، نیاز به قرینه نداشته بلکه مستند به حاقّ لفظ است. بنابراین، کثرت استعمال سبب احراز این معنا شد. [۲۷۷] اگر این فرض مطرح باشد، می‌گوییم: شما چرا بعد از استعمال صدم پای اطّراد را به میان آوردید؟ اینجا اطّراد، علامت حقیقت نشده بلکه در اینجا، تبادر علامت حقیقت است ولی این تبادر دارای شرطی بوده که شما تا قبل از استعمال صدم آن شرط را احراز نکرده‌اید و در استعمال صدم احراز کردید. و آن شرط عبارت از احراز استناد به حاقّ لفظ است. و در استعمال صدم که معنای حقیقی را به دست می‌آوریم، علت به دست آوردن معنای حقیقی، کثرت استعمال نیست بلکه احراز استناد به حاقّ لفظ است. زیرا اگر کثرت استعمال، علت برای کشف معنای حقیقی بود پس چرا در فرض قبلی که هزار بار استعمال شده بود معنای حقیقی را کشف نکردید؟ بنابراین، چاره‌ای نیست جز اینکه گفته شود: «علّت کشف معنای حقیقی، احراز استناد به حاقّ لفظ است». و این مربوط به تبادر است. ما گفتیم: شرط تبادر این است که استناد به حاقّ لفظ، احراز شود و دیگر نگفتیم از چه راهی احراز کنید. از هر راهی باشد کفایت می‌کند و در اینجا از مشاهده صد استعمال، استناد به حاقّ لفظ را احراز کرده‌ایم.

در نتیجه، این بیان آیت‌الله خویی «دام‌ظله» که اطّراد را به عنوان سبب وحید برای استکشاف معنای حقیقی مطرح کرد، رجوع می‌کند به تحقق شرط تبادر، و تبادر، علامت وضع است. و نمی‌تواند برای اطّراد، اصلاتی به وجود آورد، زیرا اگر در استعمال اوّل هم شما استناد به حاقّ لفظ را احراز می‌کردید دیگر نیازی به استعمالات بعدی نداشتید.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۴

اشکال سوّم: ایشان در مورد تعلیم اطفال فرمود: «تکرار، در تعلیم نقش دارد»، درحالی که مسئله به این صورت نیست. وقتی انسان لیوانی آب در دست می‌گیرد و به بچه‌ای می‌گوید: «این مایع را آب می‌نامند»، در همان استعمال اوّل، تعلیم تحقق پیدا کرده است و تکرار برای جلوگیری از فراموش کردن است نه برای اصل تعلیم. فکر بچه به آنجا نمی‌رسد که سؤال کند آیا استعمال لفظ «ماء» در این مایع، مستند به حاقّ لفظ است یا قرینه‌ای وجود دارد؟ بلکه وقتی به او گفته شد: این مایع، ماء است، دلالت لفظ «ماء» بر این معنا را متوجه می‌شود و کثرت برای جلوگیری از فراموشی است. نتیجه بحث در راه‌های تشخیص معنای حقیقی از آنچه گفته شد معلوم گردید که اطّراد- بما هو اطّراد- هیچ نقشی در شناخت معنای حقیقی ندارد و عدم اطّراد نیز نمی‌تواند به عنوان علامتی بر مجاز مطرح باشد. مسأله صحت حمل و عدم صحت سلب نیز اگر در ارتباط با جاهل و عالم باشد می‌تواند نقش داشته باشد ولی اگر در

ارتباط با خود شخص - و قبل از تشکیل قضیه حملیه - باشد نمی‌تواند نقش داشته باشد زیرا لازمه این فرض این است که شخص باید علم تفصیلی به معنای موضوع له داشته باشد چه در حمل اولی ذاتی و چه در حمل شایع صناعی. و بهترین علامات، تبادر است. تبادر، دو راه داشت: یکی تبادر عند النفس و مسأله اجمال و تفصیل است که این خیلی کم اتفاق می‌افتد. و دیگری تبادر عند الغیر است که تبادر نزد عالم، علامت حقیقت نزد جاهل به وضع باشد. و اطراد به این بیانی که آیت‌الله خویی «دام ظلّه» فرمود، به تبادر برگشت می‌کند و نمی‌تواند اصالتی برای اطراد به وجود آورد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۵

## امر هشتم: تعارض احوال

### اشاره

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۷

### تحریر محل بحث

در کتب اصولی قدیم، بحث مفصّلی در ارتباط با تعارض احوال ذکر شده است. در این زمینه در دو مقام بحث شده است: مقام اول: دوران امر بین حقیقت و یکی از احوال پنج‌گانه «مجاز، تخصیص، اشتراک، نقل و اضمار». مقام دوم: تعارض خود این احوال پنج‌گانه - به طوری که پای حقیقت در میان نیست - مثل اینکه امر دائر باشد بین مجاز و تخصیص یا مجاز و اشتراک و ...

### کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند، در ارتباط با مقام اول به یک جمله اکتفا کرده می‌فرماید: در دوران امر بین معنای حقیقی و یکی از احوال پنج‌گانه «مجاز، تخصیص، اشتراک، نقل و اضمار» بدون شک، معنای حقیقی مقدم است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۸

و در ارتباط با مقام دوم می‌فرماید: در دوران امر بین خود این احوال پنج‌گانه، اصولیین وجوهی را ذکر کرده‌اند، مثلاً در بعضی از تعارضات، اولویت را به کثرت قرار داده‌اند و وجوه دیگری که در کتاب‌هایی چون قوانین و غیر آن مطرح شده است. ولی همه این وجوه، استحسانی است و دلیلی بر اعتبار آنها قائم نشده است. این وجوه، همانند ظنون است که تا وقتی دلیلی بر اعتبار آنها قائم نشده، نمی‌توان به آن اعتماد کرد و رجحان فی‌الجمله‌ای که در ماهیت ظنون وجود دارد، برای اعتبار ظن کافی نیست. ظن، مثل قطع نیست که حجیت آن ذاتی باشد، بلکه به دلیل اعتبار نیاز دارد. وجوه استحسانیه‌ای نیز که در اینجا گفته شده است، دلیلی بر اعتبارشان قائم نشده است مگر اینکه آنها را به اصالة الظهور برگردانیم، در این صورت، اولویت را می‌پذیریم، زیرا اصالة الظهور دارای پشتوانه عقلانی است. [۲۷۸]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۹

ولی اگر به مرحله ظهور نرسید، نمی‌توان این وجوه استحسانیه را پذیرفت. [۲۷۹]

### کلام امام خمینی «دام ظلّه»

## اشاره

حضرت امام خمینی «دام‌ظله» اصل دیگری به نام اصالة عدم النقل را مورد بحث قرار داده و فرموده است: شکی نیست که اصلی نزد عقلاء وجود دارد به نام اصالة عدم النقل. این اصل در موردی به کار برده می‌شود که لفظی داشته باشیم و شک کنیم که آیا این لفظ، از معنای حقیقی و موضوع له اول خود به معنای دیگری نقل داده شده یا نه؟ در اینجا، عقلاء اصالة عدم النقل را به کار می‌برند. برای تبیین بحث، لازم است در دو جهت بحث کنیم: ۱- اصالة عدم النقل چه اصلی است؟ ۲- مورد اصالة عدم النقل کجاست؟

## جهت اول: اصالة عدم النقل چه اصلی است؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۰

آیا اصالة عدم النقل، یک استصحاب عقلانی است؟ یعنی نقل نیز مثل حوادث دیگر است. اگر در حدوث و عدم حدوث حادثه دیگری شک کنیم، اصالة عدم الحدوث (استصحاب عدم الحدوث) را - شرعاً - جاری می‌کنیم. آیا عقلاء در باب نقل نیز این استصحاب را جاری می‌کنند؟ جریان استصحاب، مبتنی بر این است که بگوییم: استصحاب، نزد عقلاء حجیت دارد و یا لا اقل در اموری که مسبوق به عدم است، عقلاء استصحاب را حجّت می‌دانند.

بنابراین، در زمانی نقل تحقق نداشته و الآن شک می‌کنیم آیا نقل، حادث شده یا نه؟

حالت سابق آن را - که عدم نقل است - استصحاب می‌کنیم. ظاهر این است که عقلاء، استصحاب را - بما هو استصحاب - حجّت نمی‌دانند، اگرچه بعضی خواسته‌اند در باب استصحاب به بناء عقلاء تمسک کنند ولی واقع این است که عقلاء چنین بنائی ندارند که در موردی که حالت سابقه یقینی داشته و فعلاً مشکوک است، بنا را بر حالت سابقه بگذارند و اگر مشاهده می‌شود در مواردی - به حسب ظاهر - به استصحاب تمسک کرده‌اند، این در واقع، استصحاب نیست بلکه به خاطر اطمینان به بقاست. وقتی ما از منزل خارج می‌شویم، برگشتن ما به طرف منزل، به جهت اطمینان به بقای منزل است نه به جهت اینکه ما در موقع خروج، یقین به بقاء منزل داشته و الآن شک در بقاء داریم و یک اصل عقلانی به نام بناگذاری بر حالت سابقه مطرح باشد.

بنابراین، نمی‌توان اصالة عدم النقل را به عنوان یک استصحاب عقلانی مطرح کرد. [۲۸۰] پس آیا ملا-ک این اصل، نزد عقلاء چیست؟ ممکن است عقلاء ملاحظه کرده‌اند که در موارد شک در نقل، اگر بنا بر عدم نقل گذاشته نشود، غرض وضع از بین خواهد رفت، زیرا هدف واضع از وضع الفاظ، سهولت تفهیم و تفهیم است و اگر در موارد شک در نقل، نتوانیم بنا را بر عدم نقل بگذاریم، تمام استعمالاتی که توأم با احتمال نقل است دارای اجمال شده و نمی‌توان مراد متکلم

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۱

را از آنها به دست آورد. ولی حضرت امام خمینی «دام‌ظله» می‌فرماید: عقلاء، روی فطرت ذاتی عقلانی خودشان این کار را کرده‌اند. آن فطرت این است که اگر یک حجّتی وجود داشته باشد، تا وقتی که حجّت دیگری برخلاف حجّت اول ثابت نشود، انسان دست از حجّت اول بر نمی‌دارد. در اینجا، وضع اول به عنوان حجّت، تحقق دارد، و به مجرد احتمال نقل، نمی‌توان از آن حجّت روشن دست برداشت. فطرت اقتضاء می‌کند که تا وقتی حجّت دیگری - برخلاف حجّت اول - ثابت نشده است، به همان حجّت اول اخذ کند. حضرت امام «دام‌ظله» می‌فرماید: عقلاء، روی همین فطرت، اصالة عدم نقل را پذیرفته‌اند. [۲۸۱] به هر حال، آنچه برای ما مهم است این است که بدانیم عقلاء یک چنین بنایی دارند ولی آیا ملا-ک آنان مسأله فطرت - که امام خمینی «دام‌ظله» فرمود - و یا مسأله تحفظ بر غرض - که ما گفتیم - می‌باشد، این امر خیلی مهم نیست و چندان تأثیری در اصل مسئله ندارد.



## جهت دوم: مورد أصالة عدم النقل کجاست؟

أصالة عدم النقل، دارای یک مورد مسلم و مواردی مشکوک است. مورد مسلم این اصل، جایی است که اصل نقل، مشکوک باشد و به عبارت دیگر:

شک داشته باشیم در اینکه نقلی حادث شده یا نه؟ در اینجا- بدون تردید- أصالة عدم النقل جریان دارد، روی هریک از دو ملاکی که ذکر گردید. مورد مشکوک آن در جایی است که اصل نقل، برای ما یقینی باشد ولی نمی‌دانیم آیا این استعمال- که الآن مورد ابتلائی ماست- مربوط به قبل از تحقق نقل است یا بعد از تحقق نقل صورت گرفته است؟ در صورت اول، حمل بر معنای اول و در صورت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۲

دوم، حمل بر معنای دوم می‌شود. به عبارت دیگر: در اینجا، اصل نقل، مسلم است ولی در تقدّم و تأخر استعمال- نسبت به نقل- شک داریم. آیا در چنین موردی می‌توان گفت: اصل این است که در هنگام این استعمال، نقلی صورت نگرفته و مراد متکلم، همان معنای اول است؟

## کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند، می‌فرماید: قدر متیقّن از بنای عقلاء در مسأله أصالة عدم النقل در جایی است که اصل نقل، مشکوک باشد و در جایی که اصل نقل، معلوم است ولی تقدّم و تأخر آن- نسبت به استعمال- مشکوک است، ما یا می‌دانیم که عقلاء چنین بنایی ندارند و یا شک داریم. و همین شک، برای ما کافی است. همان‌طور که اگر در مورد یک اصل شرعی یا اماره شرعی، شک در اعتبار آن داشته باشیم نمی‌توانیم بنا را بر اعتبار آن بگذاریم مثلاً در صورت شک در أصالة الحلیة که آیا در شرع وجود دارد یا نه؟ نمی‌توان بنا را بر حلیت گذاشت. در اصول عقلائیة نیز همین‌طور است. اگر شک کنیم که آیا عقلاء، أصالة عدم النقل را در مورد علم به نقل و شک در تقدّم و تأخرش- نسبت به استعمال- اجرا می‌کنند و استعمال را ملحق به وضع اول می‌کنند؟ همین شک، برای عدم حجّیت کافی است. حجّیت، نیاز به پشتوانه دارد ولی عدم حجّیت، دلیل نمی‌خواهد و همان شک در اعتبار، برای حکم به عدم حجّیت کفایت می‌کند. [۲۸۲] حضرت امام خمینی «دام‌ظله» نیز به تبعیت از مرحوم آخوند همین مطلب را اختیار کرده است، [۲۸۳] و واقع هم همین است.

## کلام محقق حائری رحمه الله

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۳

مرحوم آیت‌الله حائری، فرموده است: در جایی که تاریخ استعمال، معلوم باشد، مثلاً بعد از یک ماه از تحقق وضع، استعمالی تحقق پیدا کرده و ما اجمالاً می‌دانیم نقلی هم در کار بوده است ولی نمی‌دانیم آیا این نقل، قبل از استعمال بوده یا بعد از آن؟ در این صورت، استعمال را بر معنای اول، حمل می‌کنیم و درحقیقت، أصالة عدم النقل را در رابطه با این استعمال پیاده می‌کنیم و می‌گوییم: در حال این استعمال، نقلی تحقق نداشته است. ایشان در تعلیل کلام خود می‌فرماید: وضع اول، برای ما به عنوان یک حجّت مطرح است. وقتی به استعمال، برخورد می‌کنیم می‌بینیم نمی‌توان گفت: در حال این استعمال، حجّت دیگری- به نام وضع دوم که عبارت از همان نقل است- وجود داشته است بلکه در وجود حجّت دیگر- در حال استعمال- شک داریم. و به مجرد شک، نمی‌توان از حجّت اول- که قطعی است- رفع ید کرد. به همین جهت، أصالة عدم النقل را جاری کرده و این استعمال را بر معنای اول



حمل می‌کنیم. [۲۸۴] جواب کلام مرحوم حائری: ۱- جواب نقضی: بنا بر آنچه محقق حائری رحمه الله فرمود نباید بین جایی که تاریخ استعمال، معلوم است با جائی که تاریخ آن مجهول است، تفاوتی باشد زیرا در مورد مجهول بودن تاریخ استعمال نیز شک داریم که آیا در حال استعمال، حجت دیگری وجود داشته یا نه؟ جمله «لا یرفع الید عن الحجّه بغير الحجّه» در اینجا نیز جریان دارد.

۲- جواب حلّی: وضع - بما هو وضع - حجت نیست بلکه آنچه حجت است ظهور می‌باشد و با علم به وضع ثانی و شک در تقدّم و تأخّر، ظهوری برای کلام منعقد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۴

نمی‌شود و اصالة عدم النقل نمی‌تواند موجب انعقاد ظهور شود. [۲۸۵]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۶

### امر نهم: حقیقت شرعیّه

#### اشاره

۱- ارکان ثبوت حقیقت شرعیّه. ۲- ثمره بحث در حقیقت شرعیّه. ۳- کیفیت وضع در حقیقت شرعیّه. [۲۸۶]

اصول فقه شیعه؛ ج ۱؛ ص ۵۳۷

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۷

صفحه سفید

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۸

### مسأله اول ارکان ثبوت حقیقت شرعیّه

#### اشاره

در باب ثبوت حقیقت شرعیّه، در کتب اصولی قدیم، بحث‌های مفصل و دامنه داری ذکر شده و اقوال مختلفی مطرح گردیده است. این بحث، مبتنی بر اثبات دو رکن است که اگر این دو رکن ثابت نشود، حقیقت شرعیّه، به‌خودی‌خود منتفی خواهد شد: رکن اول: معانی شرعیّه‌ای که برای الفاظ عبادات [۲۸۷] ثابت است، مستحده می‌باشند و در شرع ما به‌وجود آمده‌اند و قبل از شرع ما، هیچ سابقه و ریشه‌ای برای این‌ها وجود نداشته است. رکن دوم: ملتزم شویم به اینکه حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله این الفاظ را برای این معانی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۹

وضع کرده است و در حقیقت، در اسلام یک نقلی صورت گرفته است. لفظ صلاه که در لغت برای معنای دعا وضع شده، در اسلام از آن معنا بازداشته شده و در معنای جدید استعمال شده است.

### آیا دو رکن ثبوت حقیقت شرعیّه، تحقّق دارند؟

برای پی بردن به اینکه آیا این دو رکن تحقّق دارند یا نه؟ باید نکاتی را مورد بررسی قرار دهیم: نکته اول: ما وقتی تاریخ زندگی

حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله را بررسی می‌کنیم می‌بینیم همه خصوصیات مربوط به آن حضرت، در تاریخ ثبت و ضبط شده است حتی به جهت اهمیت پیامبر صلی الله علیه و آله گاهی بعضی از خصوصیات زندگی آن حضرت که هیچ ارتباطی به تشریح احکام نداشتند و به عنوان فضیلت هم مطرح نیست، در تاریخ ذکر شده است چه رسد به حوادث و وقایعی که در رابطه با تشریح احکام بوده است. این گونه حوادث، به‌طور کلی در تاریخ ثبت و ضبط شده است ولی در تمام این‌ها حتی به یک مورد برخورد نمی‌کنیم که روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله مردم را جمع کرده باشد و مثلاً لفظ صلاة یا صوم و ... را از معنای لغوی آن به معنای جدید نقل داده باشد. درحالی که اگر چنین مسأله‌ای وجود داشت، به‌طور قطع باید در تاریخ ثبت می‌شد. زیرا اولاً: این نقل، به‌عنوان تصرّفی در لغت عرب بود و ثانیاً: این نقل، ارتباط مستقیمی با تعیین وظایف مسلمانان داشت، چیزی که تا روز قیامت، مورد ابتلای آنان است. آیا امکان دارد چنین مسأله مهمی در زمان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله اتفاق افتاده ولی تاریخ آن را ثبت نکرده باشد؟ از این گذشته، در روایاتی که از ائمه معصومین علیهم السلام وارد شده است، روایات متعددی را ملاحظه می‌کنیم که ائمه علیهم السلام در آن روایات، مسائلی را از پیامبر صلی الله علیه و آله - با واسطه یا بدون واسطه - نقل کرده‌اند ولی در هیچ‌یک از این روایات سخنی در رابطه با وضع الفاظ برای معانی جدید - توسط پیامبر صلی الله علیه و آله - مطرح نشده است. آیا این مسئله، آن قدر اهمیت نداشت که لااقل یکی از ائمه علیهم السلام به آن اشاره‌ای داشته باشند؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۰

ممکن است کسی بگوید: در روایات ائمه علیهم السلام تحریف صورت گرفته است، و شاید مسأله نقل، از جمله مسائلی باشد که مورد تحریف قرار گرفته است. جواب این است که: این مسئله، چیزی نیست که در آن داعی به تحریف وجود داشته باشد و ما به‌وضوح می‌بینیم که این مسئله، نه در تاریخ مطرح شده و نه در سخنان ائمه علیهم السلام که مهم‌تر از تاریخ است و خصوصیات زندگی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله را نقل می‌کند. این نکته را باید توجه داشت که ما وقتی در ارتباط با وضع الفاظ برای معنای جدید توسط رسول خدا صلی الله علیه و آله بحث می‌کنیم نمی‌خواهیم وضع را منحصر به این کنیم که مثلاً پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده باشد: «وَضَعْتُ لَفْظَ الصَّلَاةِ لِهَذَا الْمَعْنَى»، بلکه مورد بحث اعم از این صورت است و شامل جایی هم می‌شود که وضع به‌وسیله استعمال تحقق پیدا کرده باشد و مثلاً حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله لفظ صلاة را در معنای جدید استعمال کرده و قرینه‌ای اقامه کرده باشد که استعمال این لفظ در این معنا، مانند استعمال لفظ در معنای حقیقی است. هر کدام از این دو صورت که باشد، بالاخره یک تحوّل پیدا شده است و چنین تحوّل برای مسلمانان حائز اهمیت است زیرا در تکالیف آنان نقش بسزایی دارد. آیا نباید چنین چیزی در تاریخ ثبت می‌شد؟ ائمه علیهم السلام روایات زیادی در رابطه با کیفیت صلاة و وضوی رسول خدا صلی الله علیه و آله بیان کرده‌اند آیا مسأله وضع الفاظ برای معانی جدید، به اندازه کیفیت وضو اهمیت نداشت که لااقل در یک روایت از ائمه علیهم السلام وارد شود؟ نکته دوم: از مراجعه به آیات قرآن درمی‌یابیم که این معانی - یعنی غیر از معانی لغوی - در امت‌های گذشته نیز وجود داشته است. البته باید به این نکته توجه داشت که سابقه‌دار بودن صلاة و صوم و ... در امت‌های گذشته به این معنا نیست که این عبادات با همین کیفیتی که در شرع اسلام دارند، در شرایع قبلی نیز وجود داشته‌اند بلکه مراد این است که غیر از معنای لغوی، در شرایع قبلی نیز وجود داشته است و الا در شرع اسلام نیز نمی‌توان کیفیت خاصی برای صلاة مطرح کرد، در شرع اسلام، تفاوت بین

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۱

کیفیات صلاة، تفاوت از زمین تا آسمان است. صلاة شخص حاضر مختار سالم غیر عاجز، با صلاة غریق قابل مقایسه نیست، با اینکه هر دوی این‌ها واقعاً صلاة می‌باشند و این گونه نیست که اطلاق لفظ صلاة بر عملی که غریق انجام می‌دهد، مجاز باشد. بنابراین، ما می‌گوییم: صلاة، به‌عنوان عبادت مخصوص در شرایع قبلی نیز وجود داشته ولی اختلاف در شرایط و اجزاء و کیفیت، موجب

اختلاف در ماهیت نمی‌شود.

مثلاً در آیه صوم خداوند متعال فرموده است: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) [۲۸۸] یعنی روزه بر شما واجب شد همان گونه که بر امت‌های قبل از شما واجب شده است. این آیه می‌گوید: «روزه چیز تازه‌ای نیست بلکه امر سابقه‌داری است که در تمام امت‌های قبلی هم وجود داشته است»، چون معنای (الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) عام است. سؤال: ممکن است کسی بگوید: چگونه در امت‌های قبلی «صیام» وجود داشته در حالی که بعضی از امت‌های قبلی دارای زبان سریانی یا عبری بوده‌اند و زبان آنان، عربی نبوده است؟ جواب: ظاهر آیه این است که هر لغتی در امت‌های گذشته به‌عنوان روزه مطرح می‌شد اگر آن لغت را به عربی برمی‌گرداندند، کلمه صیام به‌جای آن قرار داده می‌شد.

اگر امت‌های قبلی عرب بودند، همین صیام بر معنای روزه دلالت می‌کند و اگر غیر عرب بودند هر لغتی که آنان به‌جای روزه به کار می‌بردند در کلام عرب به آن صیام اطلاق می‌شود. و نیز در مقام حکایت از عیسی علیه السلام - وقتی در گهواره بود - می‌فرماید: (و أوصاني بالصلاة والزكاة ما دمتُ حياً)، [۲۸۹] یعنی: خداوند، مرا به صلاة و زکات وصیت و سفارش کرد. اگر عیسی علیه السلام زبانش عربی بوده، مسئله روشن است و اگر غیر عربی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۲

بوده، خداوند متعال آن لغتی را که عیسی به کار برده، به زبان عربی نقل می‌کند یعنی واژه عربی آن لغت، عبارت از صلاة و زکات است. بنابراین، صلاة و زکات دارای سابقه‌اند ولی نمی‌خواهیم بگوییم: «کیفیت صلاة و زکات امت‌های قبلی، مانند کیفیت صلاة و زکات در شریعت اسلام است». اصولاً زکات - در لغت - به معنای پاکی و طهارت است و در پاکی و طهارت مسأله عبادیت مطرح نیست. ولی در آیه شریفه، زکات - بما أنّها عبادةٌ مخصوصةٌ - مطرح است. در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام مشاهده می‌کنیم که پس از فراغت از ساختن کعبه، خداوند می‌فرماید: (و أذّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ ...) [۲۹۰] یعنی اعلام کن در مردم به حج - بما أنّه عبادةٌ مخصوصةٌ - ... با وجود این، آیا می‌توان گفت: حج، دارای معنای جدیدی است که در شرع ما به‌وجود آمده است. حتی در بعضی از روایات است که کسانی که در اسلام موفق به حج می‌شوند همان کسانی هستند که دعوت حضرت ابراهیم علیه السلام را پذیرفته‌اند. از این بالاتر، در بعضی از آیات وارد شده است که حتی مشرکین در صدر اسلام و قبل از آن، عبادتی داشته‌اند که آن را صلاة می‌نامیده‌اند (و ما كان صلاتهم عند البيت إلاً مكاءً و تصدياً) [۲۹۱]، مكاء به معنای کف زدن و تصدیه به معنای سوت زدن است. مشرکین، این عمل خود را صلاة - بما أنّها عبادةٌ مخصوصةٌ - می‌نامیدند، با اینکه اکثر مشرکین تابع انبیای گذشته نبودند زیرا بت‌پرستی نمی‌تواند در رابطه با مکتب و دینی الهی مطرح باشد. در نتیجه، اگر ما بخواهیم مسأله حقیقت شرعیه را مطرح کنیم باید این آیات را توجیه کرده و بگوییم: قبل از اسلام، صلاة به‌عنوان دعا مطرح بوده - نه به‌عنوان عبادت مخصوص - ولی در اسلام چون معنای جدیدی داشته، مسأله نقل تحقّق پیدا کرده است. درحالی‌که اگر ما بخواهیم واقعیات را ملاحظه کنیم، می‌بینیم همه الفاظ

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۳

عبادات - با همین عنوان عبادیشان - دارای سابقه و ریشه‌ای در شرایع گذشته می‌باشند. سؤال: چرا نتوانیم نقل این الفاظ را به معنای جدید، به شرایع سابقه نسبت دهیم؟ چرا نگوییم: «مسأله نقل، در زمان حضرت ابراهیم علیه السلام تحقّق پیدا کرده است»؟ جواب: اولاً: این مطلب نه در تاریخ انبیاء ضبط شده و نه در روایات ائمه علیه السلام مطرح شده است. ثانیاً: اگر چنین چیزی ثابت شود، بحث از حقیقت شرعیه بی‌فایده خواهد بود زیرا در این صورت، استعمالاتی که در کلام حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله واقع شده، باید بر همان معنای ثابت شده در شرایع قبلی حمل شود و محلّ تردیدی برای ما پیش نمی‌آید که بخواهیم در ارتباط با آن از مسئله حقیقت شرعیه کمک بجوییم، گرچه روی همین معنای معروف و مشهور هم، ثمره‌ای بر بحث حقیقت شرعیه مترتب نیست.

نکته سوّم: آیا چه شرایطی، اقتضا می‌کند که وضع جدیدی تحقق پیدا کند؟ پیداست که اگر یک مذهب جدیدی - که دارای اصطلاحات خاصی است - محقق شود و الفاظ را در رابطه با معانی مورد نظر خود استعمال کند، موقعیت اصطلاح جدید و وضع، زمانی است که این مذهب طرفدارانی پیدا کرده باشد و احساس شود که پیروان، به استعمال این الفاظ نیاز دارند و رهبر یک چنین مذهبی احساس کند نیاز خودش را به اینکه این الفاظ را برای پیروان خودش استعمال کند. از طرفی ما در بحث‌های گذشته گفتیم: غرض از وضع، این است که واضع می‌بیند تفهیم و تفهّم معانی در بین مردم، امری اجتناب‌ناپذیر است و اشاره عملیه نمی‌تواند این نیاز را تأمین کند. به همین جهت مجبور است از راه قول و وضع الفاظ، این هدف را تأمین کند. در وضع جدید - که ما از آن به حقیقت شرعیه تعبیر می‌کنیم - نیز باید این غرض لحاظ شود و این غرض را در زمانی می‌توان لحاظ کرد که اسلام، طرفدارانی پیدا کرده باشد که آنان احساس کنند به یک چنین چیزی نیاز دارند زیرا می‌خواهند الفاظ صلاه و صوم و ... را به طور مداوم مورد استفاده قرار دهند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۴

آیا در مورد حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله می‌توان چنین احتمالی داد که آن حضرت در روز اول بعثت خود چنین نقلی را صورت داده است؟ با توجه به خصوصیات وضع و جنبه عقلانی آن نمی‌توان چنین احتمالی داد. در سالهایی که حضرت در مکه بودند، پیروان کمی داشتند و شرایط، اقتضای وضع نمی‌کرده است. برفرض که در مورد الفاظ عبادات، وضع جدید را بپذیریم، شرایط یک چنین وضعی در مدینه و آن زمانی که حضرت تشکیل حکومت داده و پیروان آن حضرت زیاد شدند و (و رأیت الناس یدخلون فی دین الله أفواجا) [۲۹۲] مطرح بوده، وجود داشته است. در حالی که ما می‌بینیم آیه شریفه (أقیموا الصّیلة) در سوره‌های مکی نیز وارد شده است [۲۹۳] و تردیدی نیست که در این آیه، معنای عبادی صلاه مطرح است. آیا در اینجا دلالت صلاه بر معنای عبادی خود، به کمک قرینه بوده یا بدون قرینه چنین دلالتی وجود داشته است؟ روشن است که قرینه لفظیه‌ای در آیه وجود ندارد و قرینه حالیه نیز با قرآن سازگار نیست زیرا قرآن به عنوان یک کتاب و به عنوان معجزه جاودانی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله مطرح است و چیزی که به عنوان معجزه جاودانی است با سخنرانی تفاوت دارد، در سخنرانی، ممکن است قرینه حالیه دخالت داشته باشد ولی چیزی که به عنوان کتاب و معجزه، تا روز قیامت باید باقی بماند نمی‌تواند از قرینه حالیه کمک بگیرد. بنابراین (أقیموا الصّیلة) [۲۹۴] بدون هیچ قرینه‌ای بر همین عبادت مخصوص دلالت کرده است در حالی که زمان نزول این آیه، شرایط برای وضع مساعد نبوده است [۲۹۵]. در سوره اعلی نیز که از سور مکیه است جمله (و ذکر اسم ربّه فصلی) [۲۹۶]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۵

مطرح شده است. در نتیجه باید گفت: این الفاظ، دارای یک معنای عبادی روشن بوده که بدون مطرح شدن مسأله وضع، معنای آنها برای مردم روشن بوده است. سؤال: آیا معنای جمله معروف «صلّوا کما رأیتمونی اصلی» [۲۹۷] - که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در مدینه فرموده - این است که صلاه - بما هی عبادۀ مخصوصه - برای مردم ناشناخته بوده است؟ و آنان از «صلّوا»، عبادت مخصوص را استفاده نمی‌کردند؟ جواب: این عبارت، مؤید حرف ماست که گفتیم: مردم، صلاه را به عنوان عبادت مخصوص می‌شناختند ولی کیفیت آن و اجزاء و شرایطش را در اسلام نمی‌دانستند. و ما گفتیم: این تغایر کیفیت، لطمه‌ای به ماهیت صلاه نمی‌زند. جمله «صلّوا کما رأیتمونی اصلی» می‌خواهد عملاً آنان را به سوی کیفیت صلاه ارشاد نماید، و نمی‌خواسته بگوید: «صلاه، در شریعت اسلام به عنوان یک عبادت است». این معنا از قبل برای مردم روشن بوده است. مثل اینکه شما به یک انسان عامی که کلمه نماز به گوشش خورده و می‌داند که نماز یک عبادت است ولی کیفیت آن را نمی‌داند بگویید:

«این گونه که من نماز می‌خوانم، نماز بخوان». یا کسی نماز می‌خواند ولی جای رکوع و سجود را نمی‌داند به او می‌گوید: «این گونه که من نماز می‌خوانم، نماز بخوان». در این موارد، هدف، بیان کیفیت نماز است و این که «نماز به چه معناست؟» مطرح نیست. از

آنچه در نکته‌های سه‌گانه گفتیم، برای ما اطمینان حاصل می‌شود که در اسلام مسأله‌ای به نام وضع این الفاظ برای این معانی وجود نداشته است و آنچه به‌عنوان حقیقت شرعیه مطرح است نمی‌تواند مورد تأیید ما قرار گیرد. خواه وضع را به این اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۶

کیفیت فرض کنیم که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده باشد: «وضعتُ هذا اللفظ لهذا المعنى» و یا به آن کیفیتی که مرحوم آخوند مطرح کرد، در هر صورت وضع این الفاظ برای این معانی نمی‌تواند مورد قبول باشد.

### مسأله دوم ثمره بحث حقیقت شرعیّه

#### اشاره

در ارتباط با ثمره بحث حقیقت شرعیّه نظریاتی مطرح است:

#### نظریه اول (نظریه مرحوم آخوند)

مرحوم آخوند، معتقد است: حقیقت شرعیّه دارای ثمره عملی است زیرا اگر ما قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه بشویم، چنانچه بعد از ثبوت وضع، استعمالی از ناحیه شارع صورت گیرد، این استعمال را بر معنای جدید حمل می‌کنیم، مثلاً اگر فرض کنیم شارع مقدّس، یک ماه بعد از وضع لفظ صلاة برای عبادت مخصوص بفرماید: «صلّ عند رؤیة الهلال»، در این صورت لازمه ثبوت حقیقت شرعیّه این است که صلاة را بر اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۷

عبادت مخصوص حمل کرده و حکم به وجوب نماز، هنگام رؤیت هلال بنماییم. ولی اگر کسی بگوید: حقیقت شرعیّه ثابت نشده است، این «صلّ عند رؤیة الهلال» در لسان پیامبر صلی الله علیه و آله را بر همان معنای لغوی حمل می‌کند و حکم می‌کند که هنگام رؤیت هلال، دعا واجب است. [۲۹۸]

#### نظریه دوم

بعضی گفته‌اند: در صورت ثبوت حقیقت شرعیّه و احراز تأخر استعمال از وضع شارع، باید لفظ را بر معنای جدید حمل کرد ولی در صورت عدم ثبوت حقیقت شرعیّه، لفظ بر معنای لغوی حمل نمی‌شود بلکه لفظ دارای اجمال شده و نمی‌توان آن را بر معنای لغوی یا معنای جدید حمل کرد. بعد گویا کسی به این بعض اشکال کرده می‌گوید:

در دوران امر بین معنای حقیقی و معنای مجازی، باید به اصالة الحقیقه مراجعه کرد، پس چرا شما در اینجا حکم به اجمال لفظ می‌کنید؟ با وجود اینکه امر دائر بین معنای حقیقی - یعنی معنای اول - و معنای مجازی - یعنی معنای جدید - است. جواب می‌دهند: اگر معنای مجازی، یک معنای مجازی معمولی و متعارف باشد، حرف شما مورد قبول است ولی در دوران امر بین مجاز مشهور و معنای حقیقی نمی‌توان به اصالة الحقیقه تمسک کرد. توضیح: گاهی معنای مجازی، مجاز مشهور است، مراد از مجاز مشهور این است که لفظی در معنایی مجازی، کثرت استعمال پیدا کند، البته این کثرت، به اندازه‌ای نباشد که به سرحدّ وضع تعینی برسد، بلکه

به‌عنوان برزخ بین وضع تعینی و مجاز متعارف باشد. در اینجا، کثرت استعمال سبب می‌شود که لفظ، با معنای مجازی انس و ارتباط پیدا کند به گونه‌ای که وقتی این لفظ را بدون قرینه مجاز استعمال کنیم، احتمال معنای مجازی، در ردیف احتمال معنای حقیقی قرار می‌گیرد و ترجیحی برای جانب اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۸

حقیقت باقی نمی‌ماند بلکه لفظ مجمل می‌گردد. این بعض می‌گوید: در ما نحن فیه هم مسئله به همین نحو است، زیرا کسانی که حقیقت شرعیه را انکار می‌کنند، نمی‌توانند مجاز مشهور را انکار کنند. کثرت استعمال این الفاظ در معانی جدید- به حدی که عنوان مجاز مشهور پیدا شود- جای تردید نیست. بنابراین اگر کسی حقیقت شرعیه را انکار کرد، ملزم نیست که «صلّ عند رؤیة الهلال» را بر معنای حقیقی اول حمل کند، بلکه با توجه به اینکه معنای جدید به‌عنوان مجاز مشهور مطرح است، و مجاز مشهور هم در ردیف معنای حقیقی است، لفظ دارای اجمال شده و بر هیچ‌یک از دو معنا- یعنی معنای حقیقی و معنای جدید- حمل نمی‌شود. [۲۹۹]

### نظریه سوم (نظریه مرحوم نائینی)

#### اشاره

محقق نائینی رحمه الله وجود ثمره عملی بر بحث حقیقت شرعیه را به‌طور کلی انکار کرده و فرموده است: در کتاب و سنت، حتی به یک مورد هم برخورد نکرده‌ایم که این الفاظ استعمال شده باشند و ما در معنای آنها، مردّد شده باشیم. مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: این مطلب را به‌عنوان مقدمه می‌گوییم که: مرحوم آخوند، در ذیل بحث حقیقت شرعیه فرمود: اگر کسی حقیقت شرعیه را انکار کند، حقیقت متشرّعه را نمی‌تواند انکار کند یعنی مسلمانان وقتی این الفاظ را به کار می‌برند همین معنای جدید را- بدون قرینه- اراده می‌کردند و غیر مسلمانان نیز در این امر از مسلمانان تبعیت می‌کردند. آیا وقتی مثلاً بیست سال از ظهور اسلام گذشت، باز هم می‌توان گفت: به کار بردن لفظ صلاة در بین مسلمانان و اراده معنای جدید، نیاز به قرینه دارد؟ ما الآن مشاهده اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۹

می‌کنیم پس از گذشت چند سال از انقلاب اسلامی، اصطلاحاتی که در این انقلاب به‌وجود آمده، بدون هیچ قرینه‌ای بر معنای مورد نظر دلالت می‌کند. طبیعی است که وقتی یک تحوّل و دگرگونی به‌وجود آید و افراد زیادی از آن تبعیت کنند، الفاظی که در معنای جدید استعمال می‌شوند به گونه‌ای است که پس از چند سال استعمال، در دلالتشان بر معنای جدید نیازی به قرینه ندارند. خصوصاً الفاظی که در ارتباط با مسائل مورد ابتلای همه- مثل صلاة و صوم و حج و...- است. بنابراین، اگرچه ما حقیقت شرعیه را انکار کنیم ولی این معنا را نمی‌توان منکر شد که حقیقت متشرّعه، در اواخر زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله ثابت شده و بدون تردید در آن زمان مسلمانان این الفاظ را بدون قرینه در معنای جدید استعمال می‌کرده‌اند. روشن است که بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز مسلمانان این الفاظ را در معنای جدید استعمال می‌کرده‌اند. در زمان امیر المؤمنین علیه السلام نیز به‌همین صورت بوده است زیرا آن حضرت نیز از دایره متشرّعه بیرون نبوده بلکه در رأس متشرّعه می‌باشد. سایر ائمه علیهم السلام نیز به‌همین صورت بوده‌اند. در نتیجه، اگر ما جمله «صلّ عند رؤیة الهلال» را در کلام امام صادق علیه السلام مشاهده کنیم، نباید تردیدی داشته باشیم که مراد از «صلّ»، همین معنای مستحدث است. بنابراین، تمام الفاظی که در کلمات ائمه علیهم السلام- از زمان امیر المؤمنین علیه السلام تا حضرت ولی عصر علیه السلام- به کار برده شده، مثل استعمالات سایر متشرّعه است و همان گونه



که مردم عادی، «صلاة» را در معنای جدید استعمال می‌کردند ائمه علیهم السلام نیز با همین الفاظ با مردم صحبت می‌کردند. در نتیجه، بنا بر قول به حقیقت متشرّعه - که قابل انکار نیست - معنای این گونه الفاظ، در تمام احادیث ائمه علیهم السلام روشن و واضح است، و اکثریت روایات ما - حدود نود و پنج درصد - را روایات ائمه علیهم السلام تشکیل می‌دهند. در اینجا دو دسته روایت باقی می‌ماند: ۱- روایاتی که از طریق ائمه علیهم السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است. ۲- روایاتی که از غیر طریق ائمه علیهم السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده و راوی آنها نیز موثق

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۰

است. ایشان می‌فرماید: الفاظ کتاب و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله - در اکثر موارد - از طریق ائمه علیهم السلام به ما رسیده است. در روایات متعدّدی مشاهده می‌کنیم که مثلاً فرموده: قال الصادق علیه السلام:

«قال النبی صلی الله علیه و آله: ...»، در این موارد وقتی امام صادق علیه السلام روایتی از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که در آن مثلاً لفظ صلاة به کار برده شده است، چون ناقل، امام صادق علیه السلام است و امام صادق علیه السلام از متشرّعه می‌باشد و این الفاظ در لسان متشرّعه حقیقت در معنای جدید است، ما نیز باید این الفاظ را بر معنای جدید حمل کنیم و بگوییم: اگر امام صادق علیه السلام از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله جمله «صل عند رؤیة الهلال» را نقل فرمود مثل این است که خود امام صادق علیه السلام فرموده باشد: «صل عند رؤیة الهلال». و تردیدی نیست که اگر این جمله از شخص امام صادق علیه السلام صادر می‌شد، بر معنای جدید حمل می‌شد.

امّا آن دسته از روایات نبوی که از غیر طریق ائمه علیهم السلام به ما رسیده و راوی آنها مورد وثوق است، ما حتّی یک روایت از این قبیل پیدا نکردیم که مرادش روشن نباشد بلکه هرچه هست مرادش واضح و روشن است. بنابراین، بر بحث حقیقت شرعی، ثمره‌ای مترتب نیست و حتی یک مورد نمی‌توان پیدا کرد که به‌عنوان ثمره این بحث مطرح باشد. [۳۰۰] کلام محقق نائینی رحمه الله مورد قبول و تأیید شاگرد ایشان آیت‌الله خویی «دام ظلّه» نیز قرار گرفته است. [۳۰۱] ذکر این نکته لازم است که اگر کلام این دو بزرگوار را بپذیریم، بحث حقیقت شرعی همانند شیر بدون سر و دم خواهد شد زیرا با نکات سه‌گانه‌ای که در ابتدای بحث مطرح کردیم به‌ضمیمه اینکه ثمره‌ای عملی بر این بحث مترتب نیست، بحث حقیقت شرعی، بحث مهمّی نخواهد بود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۱

بررسی کلام محقق نائینی رحمه الله: در ارتباط با کلام ایشان، اشکالاتی مطرح است: اشکال اول: ایشان فرمودند: «الفاظ کتاب و سنت - در اکثر موارد - از طریق ائمه علیهم السلام به ما رسیده است». این کلام ایشان دارای اشکال است، زیرا مسأله کتاب، چیزی نیست که ارتباطی به نقل ائمه علیهم السلام داشته باشد. کتاب، دارای دو حیثیت است: یکی الفاظ آن و دیگری معانی الفاظ. در رابطه با معانی الفاظ قرآن، اگر بیانی از ائمه علیهم السلام نرسیده باشد، ظواهر الفاظ قرآن - مانند سایر ظواهر - حجّت است و اگر بیانی از ائمه علیهم السلام وجود داشته باشد، بدون تردید، آن بیان به‌عنوان مرجع برای ما خواهد بود هرچند بر خلاف ظاهر کتاب باشد.

بیان ائمه علیهم السلام به منزله قرینه است. ائمه علیهم السلام به‌عنوان مفسّر و مبین قرآن می‌باشند و کسی نمی‌تواند در تفسیر قرآن خودش را بی‌نیاز از مراجعه به ائمه علیهم السلام بداند. تفسیری که بدون مراجعه به ائمه علیهم السلام باشد، تفسیر قرآن نخواهد بود. امّا در ارتباط با الفاظ قرآن، که آیا فلان لفظ، جزء قرآن است یا نه؟ این دیگر بستگی به تأیید امام معصوم علیه السلام ندارد. بلکه راه منحصر به فرد آن عبارت از تواتر است.

در مباحث علوم قرآن ثابت شده است که قرآن، به‌عنوان اساس اسلام و به‌عنوان معجزه جاودان آن مطرح است و چنین چیزی با خبر واحد ثابت نمی‌شود اگرچه خبر واحد در عالی‌ترین درجه صحّت باشد. بلکه راه منحصر به فرد آن، تواتر است. بنابراین، الفاظ کتاب



ارتباطی به ائمه علیهم السلام ندارد و ائمه علیهم السلام - در ارتباط با الفاظ کتاب - مثل سایر مسلمانان می‌باشند. این مطلب، علاوه بر اینکه مورد اتفاق شیعه و سنی است، به‌عنوان اصل مسلمی بین مسلمانان مطرح است و در موارد اختلاف، به این اصل مراجعه می‌کنند. مثلاً مالکیه و جماعتی دیگر، معتقدند: (بسم الله الرحمن الرحيم) در آغاز سوره‌ها، جزء قرآن نیست و قرآنیّت آنها به تواتر ثابت نشده است و دیگران در مقام جواب گفته‌اند:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۲

وجود (بسم الله الرحمن الرحيم) در اول سوره‌ها، به تواتر ثابت شده است، زیرا مسلمانان مقید بودند که در قرآن‌های خود، چیزی غیر از قرآن داخل نکنند تا جایی که اسم سوره‌ها را هم نمی‌نوشتند، زیرا اسم سوره‌ها جزء قرآن نیست. ولی با وجود این، مشاهده می‌کنیم که در جمیع قرآن‌هایی که از صدر اسلام تا کنون نوشته شده است، (بسم الله الرحمن الرحيم) در اول سوره‌ها ثبت شده است و این دلیل بر تواتر بسم الله در رابطه با قرآن است. [۳۰۲] ملاحظه می‌شود که این استدلال و جواب، هر دو مبتنی بر یک اصل مسلم می‌باشند و آن اصل این است که راه ثبوت قرآنیّت قرآن مسأله تواتر است. نمونه دیگر این است که سیوطی در کتاب اتقان، از فخر رازی نقل می‌کند که در بعضی از کتب قدیمی نقل شده که ابن مسعود معتقد بوده «فاتحه‌الکتاب» و «معوذتین» جزء قرآن نیست. ایشان (فخر رازی) این مطلب را استبعاد کرده، می‌گوید: چگونه می‌توان چنین حرفی زد؟ آیا ابن مسعود می‌خواهد بگوید: این چیز با اینکه متواتر است، مورد قبول نیست؟ روشن است که نمی‌خواهد چنین حرفی بزند، زیرا این حرف، موجب کفر است. آیا می‌خواهد بگوید: در قرآنیّت قرآن، تواتر لازم نیست؟ چه کسی می‌تواند نیاز قرآن به تواتر را انکار کند؟ انکار تواتر، مستلزم تزلزل اصل قرآن است. لذا (فخر رازی) می‌گوید: بهتر این است که یا کلام ابن مسعود را توجیه کنیم و یا بگوییم: نسبتی که به ایشان داده شده، صحیح نیست. [۳۰۳]

### چرا اثبات قرآنیّت قرآن، نیاز به تواتر دارد؟

آیا به جهت استناد کلام به خداوند است؟ یعنی گفته شود: «اسناد کلام به پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام نیاز به تواتر ندارد بلکه همین مقدار که سند صحیح باشد کافی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۳

است. ولی اسناد آن به خداوند نیاز به تواتر دارد». خیر، دلیل نیاز به تواتر، این نیست، زیرا احادیث قدسی هم به خداوند نسبت داده می‌شود ولی تواتر در آنها دخالت ندارد.

بلکه دلیل نیاز به تواتر، عبارت از خصوصیتی است که در نفس قرآن وجود دارد. قرآن، از زمانی که نازل شد در مقام تحدی و اعجاز برآمد، آن هم در جوّی که فصاحت و بلاغت به عالی‌ترین درجه خود رسیده بود و از طرفی قرآن، تنها معجزه‌ای است که اساس اسلام - تا روز قیامت - بر آن تکیه دارد. قرآن کتابی است که ادعا دارد می‌خواهد جمیع جوامع بشری را - تا قیامت - از تاریکی‌ها و انحرافات و ضلالت‌ها نجات دهد. کتابی که دارای چنین خصوصیتی است، مثل حدیث امام صادق علیه السلام - بر حلیّت یا حرمت چیزی - نخواهد بود. چنین کتابی، انگیزه زیادی برای نقل دارد. قرآن به‌عنوان کتاب احکام نیست. احکام، بخشی از قرآن است. قرآن برای بیان مجموعه چیزهایی که در کمال سعادت انسان‌ها - تا روز قیامت - نقش دارد، نازل شده است.

یک چنین کتابی با قول یک نفر - بدون اینکه دیگران خبر داشته باشند - که بگوید:

رسول خدا صلی الله علیه و آله مثلاً فرمود: «فلان آیه این گونه است» ثابت نمی‌شود. مسأله قرآن، به‌صورت شکفت‌انگیزی مطرح بوده و مسلمانان - با توجه به هدایت‌های پیامبر صلی الله علیه و آله و در نظر گرفتن آینده اسلام - از همان اول، اهتمام زیادی به امر

قرآن داشتند. حال اگر دینی به‌عنوان خاتم ادیان مطرح بوده و تنها پشتوانه آن قرآن باشد آیا می‌توان باور کرد که این پشتوانه نیازی به تواتر ندارد؟ در مورد سایر معجزات حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله خبر واحد صحیح را نیز می‌پذیریم زیرا آنها به‌عنوان پشتوانه دین مطرح نیستند و دلیلی بر لزوم تواتر در آنها نداریم. اهمیت قرآن به حدی است که خداوند متعال، خود متصدی حفظ قرآن شده و می‌فرماید: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) [۳۰۴] و این نیست مگر به جهت اینکه قرآن به‌عنوان اساس و پشتوانه اسلام - تا روز قیامت - مطرح است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۴

از این گذشته، مسأله قرآن مورد اهتمام غیر مسلمانان نیز بوده است، زیرا - همان‌گونه که گفتیم - قرآن از روز اول، تمام بشریت بلکه جنّ و انس را به «تحدی» و «مقابله به مثل» دعوت کرد. پیامبری که استاد و مکتب ندیده و نزد کسی درس نخوانده و امی است، در مقابل کسانی قرار گرفته که در زمان خود در عالی‌ترین درجه فصاحت و بلاغت قرار داشتند و می‌فرماید: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) [۳۰۵] حتی کوچک‌ترین سوره قرآن - یعنی سوره کوثر - نیز به معرض تحدی قرار داده شد و رگ غیرت بزرگان فصاحت و بلاغت را به جوش آورد، به‌همین جهت، همه آنان در مقام مقابله برآمدند، ولی چیزی جز شکست و رسوایی عاید آنان نشد. روشن است که اینان زمانی می‌توانند در مقام مقابله برآیند که با آیات قرآن و سوره‌های آن آشنا باشند، سپس فکر کنند که چگونه می‌توانند همانند آن را بیاورند؟ لذا هر آیه و سوره‌ای که نازل می‌شد، موافق و مخالف به‌سوی آن می‌شتافتند تا از یکدیگر سبقت بگیرند. بلکه سبقت مخالفین بیشتر بوده است زیرا آنان می‌خواستند ببینند آیا می‌شود با قرآن معارضه کرد؟ بدیهی است کتابی با این خصوصیات و شرایط چیزی نیست که با خبر واحد - هرچند مثل خبر زراره - قرآنیّت آن ثابت شود. به‌همین جهت، قرآن در اواخر عمر حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان یک چیز روشن و مضبوط و مشخص بوده است.

### مسأله جمع قرآن بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله

اینکه بعضی از مفسّرین عقیده دارند: جمع قرآن، در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله نبوده است از اشتباهات بزرگ آنان است. قرآن، به‌عنوان کتاب مطرح است. اگر کسی مشغول نوشتن کتابی باشد و از او سؤال کنیم: آیا کتابت را نوشته‌ای؟ و او جواب داد: خیر، فعلاً تعدادی یادداشت نوشته‌ام که باید تنظیم شود و به‌صورت کتاب درآید. در اینجا گفته نمی‌شود: این شخص، کتاب را نوشته است. ولی قرآن - در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله - به‌عنوان یک اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۵

کتاب مطرح بوده نه به‌عنوان تعدادی آیه، که بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله بحث شود این آیات مربوط به کدام سوره است و چند سوره وجود دارد و ... همه این‌ها در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله بوده است. حتی گاهی جبرئیل آیه‌ای می‌آورد و می‌گفت: این آیه را در فلان محلّ از فلان سوره قرار بده. این نشان می‌دهد که پرونده سوره‌های قرآن در زمان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله کاملاً مشخص و معین بوده است. اگر آیه‌ای مدنی در سوره‌ای مکی ثبت می‌شد، طبق دستور الهی بود و تمام این مسائل در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله انجام گرفته است. یعنی جمع قرآن - به معنای تألیف قرآن و ترتیب کتاب و تنظیم آن - در عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله و در رابطه با وحی بوده است. بلی، بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله سه جمع دیگر در رابطه با قرآن مطرح است: جمع امیر المؤمنین علیه السلام، جمع ابو بکر، جمع عثمان. ولی این جمع‌ها هم با جمع زمان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله تفاوت دارند و هم خودشان با یکدیگر تفاوت دارند. جمع زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله

به این صورت بود که در زمان آن حضرت، آیات و سوره‌های قرآن تنظیم شده و مشخص گردیده که مثلاً فلان سوره چند آیه دارد و فلان آیه جزء کدام سوره است. و قرآن به صورت کتاب، تألیف گردید. اما جمعی که به امیر المؤمنین علیه السلام نسبت داده شده- و روایات زیادی هم در این ارتباط وجود دارد [۳۰۶]- عبارت از این بود که علی علیه السلام علاوه بر اینکه آیات و سوره را به طور منظم نوشته است، تفسیر آیات، شأن نزول آنها و مطالب دیگری در رابطه با آیات نوشته است. این کار را عده دیگری نیز انجام دادند، مثلاً ابن مسعود در رابطه با رُبع قرآن و بعضی از مفسران دیگر تا حدود ثلث قرآن را به این صورت نوشته‌اند و تنها کسی که همه قرآن را با همه خصوصیات مربوط به آن ثبت کرده، امیر المؤمنین علیه السلام می‌باشد. بنابراین وقتی گفته می‌شود: «امیر المؤمنین علیه السلام جامع قرآن است» به این معنا نیست که حضرت فرموده باشد: «فلان آیه از این سوره و فلان آیه از آن سوره است» یا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۶

اینکه «فلان سوره چند آیه دارد» خیر، این جمع مربوط به رسول خدا صلی الله علیه و آله است. اما جمعی که به ابو بکر نسبت داده شده- و گاهی نیز به عمر نسبت داده می‌شود- عبارت از این است که چون در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله- به علت کمبود کاغذ و غیر متداول بودن آن- قسمت‌هایی از قرآن بر پوست آهو یا پوست بعضی از درختان و اشیاء دیگر نوشته شده بود، ابو بکر دستور داد این متفرقات را روی کاغذ جمع‌آوری کردند، لذا در روایات خود اینان گفته‌اند: «أول من جمع القرآن فی قرطاس أبو بکر» [۳۰۷] کلمه «فی قرطاس» در اینجا خصوصیت دارد، معنای جمع ابو بکر فقط همین بوده و چیزی از تفسیر و غیره به آن اضافه نکرده است. امّا جمعی که به عثمان نسبت داده شده این است که با توجه به توسعه اسلام و اختلاف لهجه قبائل مختلف عرب، مشاهده شد قرآن به صورت‌های مختلفی قرائت می‌شود، عثمان مردم را بر قرائت واحدی جمع کرد و قرآن واحدی تنظیم کرد و دستور داد سایر قرآن‌ها- که قرائت‌های مختلف داشتند- سوزانده شود. از آنچه گفته شد معلوم گردید که نه تنها قرائت قرآن، متقوم به تواتر است بلکه اگر بخواهیم بگوییم: «فلان آیه مربوط به فلان سوره است»، این نیز باید متواتر باشد.

و اگر بخواهیم بگوییم: «فلان آیه در فلان جای سوره قرار دارد»، این نیز متوقف بر تواتر است. اشکال دوم بر محقق نائینی رحمه الله: ایشان فرمودند: «روایاتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از غیر طریق ائمه علیهم السلام به ما رسیده است، حتی در یک مورد پیدا نکردیم که این الفاظ- مثل صلاه و صوم و ...- در آن به کار رفته باشد و ما در معنایش تردید داشته باشیم، بنابراین ثمره‌ای بر بحث حقیقت شرعی، مترتب نیست». ما می‌گوییم: اگر شما چنین چیزی پیدا نکردید، دلیل بر نبودن آن نیست. این مسئله، تبعی قوی و احاطه‌ای کامل نیاز دارد تا انسان همه کتابهای روایی را ملاحظه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۷

کرده باشد، و این، کار مشکلی است مخصوصاً که در بین کتاب‌های اهل سنت، کتاب‌های روایی چون کنز العمال وجود دارد که به اندازه کتاب وسائل الشیعه است.

علاوه بر این، کتاب‌های روایی اهل سنت منحصر به این کتاب نیست بلکه کتاب‌های متعددی در این زمینه وجود دارد. بنابراین، اگر ادعای عدم الوجدان کنید می‌گوییم:

عدم الوجدان لا یدلّ علی عدم الوجود و اگر ادعای عدم الوجود کنید می‌گوییم: این، ادعای بزرگی است و تتبع زیادی لازم دارد و پذیرفتن آن بعید است. اشکال سوم بر محقق نائینی رحمه الله: ایشان فرمودند: «روایاتی که از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله از طریق ائمه علیهم السلام به ما رسیده است، چون ائمه علیهم السلام جزء متشرعه می‌باشند، مثل این است که خود ائمه علیهم السلام این الفاظ را بیان فرموده باشند. و چون الفاظی که در لسان ائمه علیهم السلام به کار برده می‌شود در معانی جدید استعمال می‌شود، الفاظی نیز که از پیامبر صلی الله علیه و آله توسط ائمه علیهم السلام نقل می‌شود بر معانی جدید حمل می‌شود». ما می‌گوییم: اگر

خود ائمه علیهم السلام این الفاظ را استعمال کنند، استعمالات آنان مثل استعمالات سایر متشرّعه- بر معانی جدید حمل می‌شود و حرف شما درست است ولی اگر زراره از امام صادق علیه السلام روایت کند که حضرت فرمود: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «صلّ عند رؤیة الهلال»، در این صورت روی چه ملا-کی «صلّ» را بر معنای اصطلاحی نزد متشرّعه حمل کنیم؟ امام صادق علیه السلام در ارتباط با نقل این روایت، حکم یک راوی را دارد، یک راوی معلوم الصدق که امکان اشتباه و خطا و کذب در کلامش وجود ندارد.

ولی امام صادق علیه السلام در اینجا چیزی از خود اضافه نکرده است، بلکه فقط به عنوان راوی، این جمله را از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است. اگر همین روایت را سلمان یا ابو ذر نقل می‌کرد «صلّ» را بر چه معنایی حمل می‌کردیم؟ روشن است که بر معنای زمان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله حمل می‌کردیم. بلی در بعضی موارد، ائمه علیهم السلام روایت نبوی را نقل به معنا می‌کنند، [۳۰۸] در نقل به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۸

معنا، اصطلاح ناقل مطرح است زیرا این راوی، این الفاظ را به کار برده و باید اصطلاح راوی ملاحظه شود. همین طور گاهی از اوقات نیز روایت نبوی مورد تفسیر امام علیه السلام قرار می‌گیرد، در این صورت، همان تفسیر امام علیه السلام به عنوان ملا-ک مطرح است و اصطلاح به کاررفته در تفسیر را باید مراعات کرد. و نیز گاهی ائمه علیهم السلام مطلبی را بیان می‌کنند و سپس به کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله استشهاد می‌کنند. این استشهاد، بیان‌کننده مسئله است و ما از آن می‌فهمیم که مثلاً معنای «صلّ عند رؤیة الهلال» چیست. ولی بحث ما، این فروض نیست بلکه مجرد روایت است. همان گونه که گاهی زراره از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند و عین الفاظ آن حضرت را برای ما نقل می‌کند در اینجا نیز امام صادق علیه السلام به عنوان یک راوی معلوم الصدق می‌فرماید: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «صلّ عند رؤیة الهلال». بدون شک در اینجا باید روی اصطلاح زمان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله معنا کنیم و در اینجا ثمره بحث حقیقت شرعیّه معلوم می‌شود. اگر حقیقت شرعیّه ثابت شود و جمله «صلّ عند رؤیة الهلال» بعد از ثبوت حقیقت شرعیّه صادر شده باشد، بر معنای جدید حمل خواهد شد. و اگر حقیقت شرعیّه ثابت نشود یا تأخر استعمال، ثابت نباشد، جمله را بر معنای حقیقی اول- که همان معنای لغوی است- حمل می‌کنیم. در نتیجه، نمی‌توان ثمره بحث حقیقت شرعیّه را انکار کرد. البته باید توجه داشت آنچه به عنوان مثال مطرح کردیم، اگرچه دارای مصادیق فراوانی نیست ولی این گونه نیست که مصداق نداشته باشد و همان مصداق اندک برای تحقق ثمره حقیقت شرعیّه کفایت می‌کند. ناگفته نماند که ما در ابتدای بحث حقیقت شرعیّه، سه نکته ذکر کردیم و با همان سه نکته اساس حقیقت شرعیّه را متزلزل کردیم و اگر ثمره عملی بر بحث حقیقت شرعیّه پیدا نمی‌کردیم از ادامه بحث پیرامون آن خودداری می‌کردیم. ولی با این بحث دریافتیم که نمی‌توان وجود ثمره بر حقیقت شرعیّه را به طور کلی انکار کرد، به همین جهت با قطع نظر از سه نکته‌ای که ذکر کردیم در اینجا قدری پیرامون حقیقت شرعیّه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۹

بحث می‌کنیم، زیرا هم جنبه علمی دارد و هم ثمره عملی بر آن مترتب است.

### کلام مرحوم آخوند در ارتباط با ثمره بحث حقیقت شرعیّه

همان گونه که اشاره کردیم، مرحوم آخوند معتقد است: بحث حقیقت شرعیّه دارای ثمره عملی است. آن ثمره این است که اگر ما قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه شویم و استعمالی را در کلام شارع بیابیم و بدانیم که آن استعمال، متأخر از وضع شارع- یعنی بعد از

ثبوت حقیقت شرعی- بوده است، در این صورت، ما آن لفظ را بر معنای شرعی حمل می‌کنیم. مثلاً اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده باشد: «صلِّ عند رؤیة الهلال» باید لفظ «صلِّ» را بر معنای شرعی- یعنی هیئات و افعال مخصوص- حمل کنیم. ولی اگر کسی قائل به عدم ثبوت حقیقت شرعی بشود، باید این «صلِّ» را بر معنای لغوی حمل کند زیرا قرینه‌ای بر معنای مجازی- معنای جدید- وجود ندارد. اما اگر قائل به ثبوت حقیقت شرعی شدیم و با استعمالی از استعمالات شارع مواجه شدیم ولی تاریخ استعمال برای ما مجهول بود و نتوانستیم تأخر استعمال از وضع شارع را احراز کنیم، در اینجا دو نظریه وجود دارد که مرحوم آخوند به هر دو اشاره کرده است: [۳۰۹] نظریه اول: اصل، تأخر استعمال از وضع است، بنابراین، استعمال مذکور را بر معنای شرعی حمل می‌کنیم. بررسی نظریه اول: ما از قائلین به این نظریه سؤال می‌کنیم: مراد شما از اصالت تأخر استعمال چیست؟ جواب می‌دهند: مراد، همان اصالت تأخر حادث است. معنای این اصل این است که اگر حادث یک حادث برای ما قطعی بود- مثلاً می‌دانیم زید از سفر آمده است ولی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۰

نمی‌دانیم پنج‌شنبه آمده یا جمعه؟- اصالت تأخر حادث می‌گوید: اصل این است که جمعه آمده باشد نه قبل از آن. سؤال می‌کنیم: آیا این اصل- که در اینجا به صورت کلی مطرح گردید- اصلی شرعی است یا عقلانی؟ اگر بگویند: این اصل، اصلی عقلانی است، جواب می‌دهیم: ما خودمان از عقلاء هستیم آیا در مورد مثال فوق چنین اصلی را جاری می‌کنیم؟ آیا با جریان این اصل، شک ما از بین می‌رود؟ روشن است که عقلاء چنین بنایی ندارند بلکه وقتی مثلاً یقین به آمدن زید دارند ولی نمی‌دانند پنج‌شنبه آمده یا جمعه؟ می‌گویند: ما در این مسئله شک داریم باید تحقیق کنیم تا بدست آوریم آمدن زید در چه روزی بوده است. و اگر بگویند: اصالت تأخر حادث، یک اصل شرعی است، و این همان استصحاب است که از دلیل «لا تنقض الیقین بالشک» گرفته شده است. می‌گوییم: در جریان استصحاب شرعی باید: اولاً: حالت سابقه متیقنه وجود داشته باشد و جایی که این رکن استصحاب وجود نداشته باشد استصحاب جریان پیدا نمی‌کند. و ثانیاً: مستصحب، یا باید خودش حکم شرعی باشد و یا موضوع برای اثر شرعی باشد، مثل استصحاب وجوب نماز جمعه در عصر غیبت- که حکمی شرعی است- و استصحاب عدالت زید، که موضوع برای حکم شرعی مثل جواز اقتداء و قبول شهادت و ... است. در غیر این صورت، استصحاب، جاری نمی‌شود اگرچه مستصحب، موضوعی باشد که آن موضوع، ملازم با چیزی است که آن چیز، موضوع برای حکم شرعی است. حال سؤال می‌کنیم: در اصالت تأخر حادث که آن را به استصحاب تأخر حادث برگردانید، آیا استصحاب، روی نفس عنوان تأخر، جاری می‌شود؟ یعنی در مثال فوق، «تأخر آمدن زید از روز پنج‌شنبه» را استصحاب می‌کنید؟ در این صورت، حالت سابقه آن چیست؟ در چه زمانی، تأخر برای شما یقینی بوده که اکنون در بقاء آن شک دارید و می‌خواهید عنوان تأخر را با استصحاب، ثابت کنید؟ تأخر آمدن زید از روز پنج‌شنبه، از

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۱

اول برای شما مشکوک بوده و حالت سابقه یقینی ندارد. اما اگر بگویید: عنوان تأخر را نمی‌خواهیم استصحاب کنیم بلکه در مثال فوق می‌گوییم: به‌طور مسلم، زید در روز چهارشنبه از سفر نیامده و ما روز پنج‌شنبه، شک داریم آیا زید آمده یا نه؟ استصحاب می‌کنیم عدم مجيء زید را، و این حالت سابقه دارد. جواب می‌دهیم: در این صورت، ما از نظر حالت سابقه به شما اشکال نمی‌کنیم ولی نسبت به شرط دوم که در مورد استصحاب ذکر کردیم، اشکال می‌کنیم. ما گفتیم:

در استصحاب، باید مستصحب، حکم شرعی یا موضوع برای حکم شرعی باشد، بینیم آیا این امر در مسئله مورد بحث ما جریان دارد یا نه؟ مثلاً ما یقین داریم در اوایل اسلام، چیزی به‌عنوان «صلِّ عند رؤیة الهلال» وجود نداشته است و- بر فرض- یقین داریم در سال پنجم بعثت، حقیقت شرعی تحقق پیدا کرده است ولی نمی‌دانیم آیا «صلِّ عند رؤیة الهلال» در سال چهارم- و قبل از وضع- صادر شده یا در سال ششم- و بعد از وضع- صادر شده است؟ روشن است که اگر قبل از وضع، صادر شده باشد، بر معنای لغوی و

اگر بعد از وضع، صادر شده باشد بر معنای شرعی حمل می‌شود. در اینجا شما چه چیزی را استصحاب می‌کنید؟ خواهید گفت: عدم صدور «صلِّ عند رؤیة الهلال» در سال چهارم را استصحاب کرده و تا سال پنجم می‌کشانیم و مثلاً تا یک ماه بعد از سال پنجم هم ادامه می‌دهیم. در اینجا مستصحاب، «عدم صدور صلِّ عند رؤیة الهلال» است. از شما سؤال می‌کنیم: چه اثری بر این مستصحاب مترتب است؟ ممکن است شما بگویید: «لازمه عقلی عدم صدور صلِّ عند رؤیة الهلال» تا سال پنجم این است که این «صلِّ عند رؤیة الهلال»، متأخر از وضع باشد. ولی شما نمی‌توانید تأخر را استصحاب کنید بلکه «عدم صدور...» را که امری عدمی است استصحاب کرده‌اید و آن امر عدمی، ملازم با عنوان تأخر است و بر تأخر، اثر شرعی اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۲

مترتب است. و با استصحاب «عدم صدور...» نمی‌توانید موضوع اثر شرعی را ثابت کنید. موضوع اثر شرعی عبارت از تأخر- که یک امر وجودی است- می‌باشد، درحالی که مستصحاب شما امری عدمی است. علاوه بر این، بفرض که این استصحاب، تأخر را ثابت کند، ما مدعی هستیم که خود تأخر هم اثر شرعی ندارد، زیرا اثر شرعی در جایی است که چیزی در لسان دلیل شرعی موضوع برای اثر واقع شده باشد مثل اینکه گفته شود: «يجوز الاقتداء بالعدل».

ولی تأخر استعمال از وضع، این گونه نیست بلکه این حکم عقل است. عقل می‌گوید اگر شارع، وضعی داشته باشد و استعمالی هم بعد از وضع انجام داده باشد، شما باید در آن استعمال متأخر، وضع را رعایت کنید یعنی بر معنای جدید حمل کنید، این مطلب را خود شارع نفرموده که «إذا كان الاستعمال متأخراً عن الوضع يجب أن يحتمل على المعنى الشرعي». بفرض که همه این حرفها را بپذیریم، این فرض در جایی درست است که ما تاریخ وضع را بدانیم و در تاریخ استعمال تردید داشته باشیم و معتقد باشیم وقتی دو امر حادث داشته باشیم که زمان یکی معلوم و زمان دیگری مجهول است، اصالت تأخر حادث، در مورد مجهول التاريخ جریان پیدا می‌کند. ولی اگر هر دو حادث- یعنی وضع و استعمال- مجهول التاريخ باشند، چرا اصالت تأخر حادث را روی استعمال جاری می‌کنید؟ یک اصالت تأخر حادث هم روی وضع جریان دارد زیرا همان طور که استعمال، امری حادث است، وضع نیز، امری حادث است. و همان طور که تاریخ استعمال، مجهول است، تاریخ وضع نیز مجهول است. آن وقت در اینجا بحث‌هایی است که آیا بین این دو اصل، مسأله تعارض وجود دارد یا چیزهای دیگر هم مطرح است؟ نظریه دوم: اصل، عدم نقل است بنابراین ما در عین اینکه قائل به حقیقت شرعی‌ایم، جایی را که تاریخ استعمال برای ما مجهول باشد بر معنای لغوی حمل می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۳

بررسی نظریه دوم: در ارتباط با اصالت عدم نقل، در بحث‌های گذشته به طور مبسوط بحث کردیم و در اینجا فقط اشاره‌ای به آن می‌کنیم: ما گفتیم: قبول داریم اصالت عدم نقل یک اصل عقلانی است و این اصل عقلانی، ارتباطی به استصحاب ندارد زیرا عقلاء- بما هم عقلاء- بنا بر استصحاب ندارند ولی بر اصالت عدم نقل- به عنوان یک اصل عقلانی- تکیه دارند. اما آیا جای اصالت عدم نقل کجاست؟ موردی که عقلاء به اصالت عدم نقل تکیه می‌کنند جایی است که در اصل نقل، شک داشته باشیم. مثلاً نسبت به لفظی، شک داشته باشیم که آیا از معنای لغوی خود، به معنای دیگر نقل داده شده یا نه؟ در اینجا اصالت عدم نقل- به عنوان یک اصل عقلایی- حاکم است. ولی اگر در جایی اصل نقل برای ما معلوم باشد و در تقدّم و تأخر زمانی آن تردید داریم، در اینجا، یا اصالت عدم نقل جریان ندارد و یا حداقل در جریان آن شک داریم یعنی نمی‌دانیم آیا عقلاء در چنین صورتی اصالت عدم نقل را جاری می‌کنند یا نه؟ و روشن است که در صورت شک در اعتبار، نمی‌توانیم به چنین اصلی استناد کنیم. نتیجه بحث در ارتباط با ثمره بحث حقیقت شرعی نتیجه مباحث ما در این زمینه این شد که ما در باب حقیقت شرعی، اصل وجود ثمره را پذیرفتیم ولی با توجه به اینکه شرط ترتب ثمره، احراز تأخر استعمال از وضع است و احراز تأخر استعمال از وضع، دارای موارد نادری است لذا ثمره عملیه بحث حقیقت شرعی نادر است.



اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۴

**مسئله سوم کیفیت وضع در حقیقت شرعیّه****اشاره**

حال که ما وجود ثمره عملیه- هر چند به صورت نادر- برای بحث حقیقت شرعیّه را پذیرفتیم لازم می‌دانیم با قطع نظر از آن سه نکته‌ای که در ابتدای بحث مطرح کردیم، قدری پیرامون کیفیت وضع در حقیقت شرعیّه بحث کنیم. در این زمینه دو نظریه مطرح است:

**نظریه اول (نظریه مرحوم آخوند)****اشاره**

مرحوم آخوند می‌فرماید: کیفیت وضع در باب حقیقت شرعیّه به این صورت که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در یک جلسه یا جلسات متعدّدی، این الفاظ را از معانی لغوی به معانی جدید نقل داده و برای معانی جدید وضع کرده باشد، مسأله‌ای است که کسی نمی‌تواند آن را ادعا کند. نمی‌توان قبول کرد که چنین حادثه‌ای در زمان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله اتفاق افتاده باشد ولی هیچ روایت یا تاریخ یا امامی اشاره به آن نکرده باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۵

مرحوم آخوند، سپس می‌فرماید: بلی، بعید نیست وضع، به صورت دیگری تحقق پیدا کرده باشد و آن این است که بگوییم: وضع، از طریق استعمال، تحقق پیدا کرده است. زیرا بعضی استعمالات هستند که به عنوان «تحقق دهنده وضع» می‌باشند و می‌توانند جای «وضعتُ هذا اللفظ بإزاء هذا المعنی» را بگیرند، به این صورت که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله لفظ صلاه را در این عبادت مخصوص، استعمال کرده باشد البته نه به صورتی که لفظ در معنای مجازی استعمال می‌شود. [۳۱۰] بلکه لفظ را به گونه‌ای در معنای مجازی استعمال می‌کنند که گویا خود این لفظ را مرآت و دالّ برای معنای مجازی قرار می‌دهند همان‌طور که لفظ، مرآت و دالّ بر معنای حقیقی خودش می‌باشد. وقتی لفظ صلاه را در عبادت مخصوص، استعمال می‌کند خود این لفظ را به تنهایی مرآت و حاکی از این معنا و دالّ بر آن قرار می‌دهد، به طوری که می‌خواهد بگوید: هذا اللفظ بنفسه يدلّ علی هذا المعنی. البته در اینجا باید قرینه‌ای اقامه کند ولی نه از سنخ قرینه‌ای که در استعمال مجازی مطرح است بلکه قرینه‌ای که دلالت کند در اینجا با این لفظ و معنا این گونه معامله شده است که لفظ، به طور مستقیم، حاکی از معنای مجازی قرار داده شده است و نحوه استعمال لفظ در معنای مجازی همانند نحوه استعمال لفظ در معنای حقیقی است. استعمال لفظ در معنای حقیقی، یعنی این لفظ، قالب و دالّ بر این معناست. در اینجا هم با استعمال مجازی این گونه معامله می‌شود. در اولین استعمال، باید قرینه اقامه کند که مخاطب، این معنا را درک کند که این لفظ، قالب برای این معنا قرار داده شده است. اگرچه این معنا، مجازی بوده ولی الآن می‌خواهد لفظ را ذاتاً- و بدون نیاز به قرینه- دالّ بر این معنا قرار دهد. در اینجا گفته می‌شود: استعمال، محقق وضع است. [۳۱۱]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۶

مثالی برای تقریب کلام مرحوم آخوند: در مورد نام‌گذاری فرزند، گاهی انسان پس از مشورت با دیگران و تصمیم‌گیری- مثلاً-



می گوید: «نام این فرزند را علی گذاشتم».

ولی گاهی می خواهد دیگران را در مقابل یک عمل انجام شده قرار دهد به همین جهت با خود فکر می کند و تصمیم گیری می کند بعد- مثلاً- می آید به همسرش می گوید: «علی را بیاور من ببینم». در اینجا قبلاً هیچ گونه وضع و جعلی صورت نگرفته و با نفس همین استعمال، وضع درست می شود، به عبارت دیگر: استعمال، محقق وضع است. قرینه نیز همراه آن است. وقتی می گوید: «بیاور او را ببینم»، معلوم می شود همان بچه را می گوید.

### بررسی کلام مرحوم آخوند:

#### اشاره

با توجه به نکاتی که در ابتدای بحث حقیقت شرعیه مطرح کردیم راه برای این حرف مرحوم آخوند بسته می شود ولی ما در اینجا با قطع نظر از آن نکات به بررسی کلام مرحوم آخوند می پردازیم:

### اشکال محقق نائینی رحمه الله بر مرحوم آخوند:

در استعمالی که مرحوم آخوند مطرح کرد دو جهت وجود دارد: ۱- این استعمال- مثل سایر استعمالات- استعمال لفظ در معناست. ۲- با این استعمال، وضع تحقق پیدا می کند و به عبارت دیگر: علقه وضعیه بین لفظ و معنا، می خواهد با این استعمال، تحقق پیدا کند. محقق نائینی می فرماید: این دو جهت، با یکدیگر قابل جمع نیستند و در یک استعمال، نمی توانند هر دو تحقق پیدا کنند. زیرا در جهت اول- که این استعمال با سایر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۷

استعمالات، مشترک است- می بینیم مقصود بالذات در استعمالات معمولی، عبارت از معناست و لحاظی که متعلق به لفظ است تبعی و آلی است. به همین جهت، در استعمالات معمولی، گویا انسان معانی را بدون واسطه القاء می کند. ولی در ارتباط با جهت دوم، وقتی شما این استعمال را به عنوان استعمال محقق وضع مطرح می کنید، این استعمال شبیه مقام وضع- به همان کیفیت متعارف- می شود. واضح، وقتی می خواهد لفظی را برای معنایی وضع کند مثلاً می گوید: «وضعت لفظ الإنسان یأزاء الحيوان الناطق». در اینجا واضح، هم حیوان ناطق را به لحاظ استقلالی ملاحظه کرده و هم لفظ «انسان» را و چاره‌ای غیر از این نیست زیرا می خواهد بین لفظ و معنا ایجاد علاقه و ارتباط وضعی بنماید. و در ارتباط با وضع، همان مقداری که معنا استقلال دارد لفظ هم استقلال دارد زیرا لفظ و معنا دو مقوله مستقل می باشند و برای ایجاد ارتباط بین آن دو، هم لفظ و هم معنا را باید به لحاظ استقلالی لحاظ کند و بین این‌ها علقه و ارتباط وضعی برقرار کند. در نتیجه، مقام وضع با مقام استعمال فرق دارد و نمی توان گفت: در مقام وضع، به الفاظ، لحاظ تبعی تعلق می گیرد و آنچه مرحوم آخوند به عنوان استعمال محقق وضع مطرح کرد، در جهت دومش فرقی با وضع ندارد و هر یک از لفظ و معنا باید به صورت مستقل لحاظ شوند. نتیجه این کلام مرحوم آخوند این می شود که در استعمال واحد در ارتباط با لفظ، دو لحاظ داشته باشیم، یکی لحاظ استقلالی و دیگری لحاظ تبعی. از این جهت که این استعمال مثل سایر استعمالات است لحاظ لفظ، تبعی و آلی است و از این جهت که این استعمال مانند وضع متعارف است لحاظ لفظ، استقلالی است. سپس محقق نائینی رحمه الله می فرماید: چگونه ممکن است در استعمال واحد دو لحاظ متغایر و مختلف نسبت به لفظ داشته باشیم؟ بنابراین، آنچه

مرحوم آخوند فرموده محال و ممتنع است. [۳۱۲]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۸

آیت‌الله خویی «دام ظلّه» نیز اشکال استاد خود- مرحوم نائینی- به مرحوم آخوند را پذیرفته است. [۳۱۳]

### جواب اول از کلام مرحوم نائینی

#### اشاره

محقق عراقی رحمه الله در جواب اشکال فوق فرموده است: لفظی که در باب وضع، مقابل معنا قرار می‌گیرد غیر از لفظی است که در مقام استعمال، در معنا استعمال می‌شود. آنچه در استعمال مورد لحاظ تبعی و آلی قرار می‌گیرد، شخص لفظی است که از دهان مستعمل بیرون می‌آید، نه کلّ الفاظ او در جاهای دیگر. و آنچه مورد لحاظ استقلالی قرار می‌گیرد، عبارت از معناست. مستعمل، شخص لفظ «انسان»- که از دهان او بیرون می‌آید- را مورد لحاظ تبعی قرار می‌دهد و به نوع لفظ «انسان» در موارد مختلف، کاری ندارد. بله، ممکن است در جایی به «انسان» هم لحاظ استقلالی تعلق بگیرد، مثل اینکه از کسی بپرسند: انسان به چه معناست؟ در اینجا «انسان» مورد لحاظ استقلالی است. ولی در باب وضع- حتی در وضعهای معمولی- وقتی پدر می‌گوید: من نام فرزندم را «زید» قرار دادم، شخص لفظ «زید»- که از دهان او بیرون می‌آید- را اسم برای این مولود قرار نداده بلکه نوع لفظ را لحاظ کرده است یعنی هر کس «زید» را بگوید و هر استعمال کننده‌ای که بخواهد لفظ «زید» را استعمال کند و هر کس بخواهد نام این فرزند را ببرد، نام «زید» را می‌برد. و خلاصه اینکه: در مقام وضع، آنچه که طرف علقه و ارتباط وضعی واقع می‌شود، شخص لفظی که از دهان واضع خارج شده نیست. اگر چنین بود، وضع در مورد دیگران مطرح نبود و فقط در مورد واضع اول، مطرح بود یعنی لفظ «انسان» فقط در مورد واضع اول- آن هم در استعمال واحد- دلالت بر معنا داشت. در حالی که این گونه نیست. واضع، وقتی می‌گوید لفظ «انسان» را برای «حیوان

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۹

ناطق» قرار دادم منظورش این است که هر جا و در هر استعمالی و توسط هر متکلمی و در هر شرایطی که این لفظ اطلاق شود، از آن «حیوان ناطق» اراده می‌شود. محقق عراقی رحمه الله می‌فرماید: چه اشکالی دارد که در ارتباط با شخص لفظ و مقام استعمال بگوییم: لحاظ لفظ، تبعی است ولی در ارتباط با مقام وضع- چون طبیعی و نوع لفظ مطرح است- بگوییم: لحاظ لفظ، استقلالی است؟ به عبارت روشن‌تر: اشکال محقق عراقی رحمه الله به مرحوم نائینی این است که شما فرمودید: لحاظ آلی و استقلالی در یکجا جمع می‌شود و این اجتماع ممتنع است. ما می‌گوییم: در یکجا اجتماع پیدا نمی‌کنند. طرف حساب در لحاظ آلی، شخص لفظ است و در لحاظ استقلالی، طبیعی و نوع لفظ است و اجتماعی تحقق ندارد. [۳۱۴]

### بررسی کلام محقق عراقی رحمه الله

ما قبول داریم که در باب وضع، آنچه طرف حساب است طبیعی لفظ است نه شخص لفظ و آنچه در باب استعمال مطرح است شخص لفظ است. ولی بحث این است که در استعمال واحد، آنچه محقق وضع و ثابت کننده وضع در ارتباط با لفظ است آیا شخص لفظ است یا نوع لفظ یا هر دو؟ و از طرف دیگر هم یک معنای مستعمل فیه داریم. آیا در استعمال واحد، سه چیز داریم یا دو چیز؟ در استعمال واحد، گاهی ما دو لفظ داشتیم، مثلاً در جایی که لفظ را اطلاق می‌کرد و اراده می‌کرد نوع آن را- مثل «زید لفظاً»- می‌گفتیم: زید، اطلاق شده و نوع آن- یعنی هر جا باشد و در هر لسانی باشد- اراده شده است ولی بالاخره، حد اکثر دو

مطلب داشتیم یکی شخص لفظ «زید» صادر از متکلم، و دیگری نوع و طبیعی لفظ «زید». آن وقت این شخص لفظ «زید»، در نوع آن استعمال شده بود. و حتی گاهی می‌گفتیم: شاید استعمال هم صورت نگرفته باشد، مثل اینکه کسی شخص لفظ «زید» را القاء کند و خصوصیت صدور آن از خود را نادیده بگیرد در این صورت می‌گفتیم: از دایره استعمال بیرون رفته است. ولی در آنجا که وارد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۰

در دایره استعمال می‌کردیم چیزی غیر از شخص لفظ «زید» و نوع آن نبود. مستعمل، عبارت از شخص و مستعمل فیه عبارت از نوع بود و مطلب سومی در کار نبود. ولی محقق عراقی رحمه الله فرمود: لحاظ آلی به شخص لفظ و لحاظ استقلالی به نوع و طبیعی لفظ تعلق می‌گیرد. ما می‌گوییم: یک لحاظ استقلالی هم باید به معنا تعلق بگیرد، زیرا مستعمل فیه ما همین معنای جدید است. آن وقت این سه چیز را چگونه می‌توان لحاظ کرد؟ در ارتباط با مستعمل فیه که می‌گویید: مستعمل فیه، عبارت از معناست. ولی در ارتباط با مستعمل چه می‌گویید؟ آیا دو مستعمل تحقق دارد، هم شخص لفظ و هم طبیعی لفظ؟ یا اینکه باید یک مستعمل تحقق داشته باشد که آن هم عبارت از شخص لفظ است و اگر با شما مامشات کنیم می‌گوییم: «مستعمل، طبیعی لفظ است»، اما چگونه ممکن است در استعمال واحد، جمع بین این دو، تحقق پیدا کند؟ در مثال «زید لفظ»، مستعمل عبارت از شخص و مستعمل فیه عبارت از طبیعی بود لذا حساب مستعمل و مستعمل فیه جدا بود. در اینجا نیز مستعمل فیه، عبارت از معناست و کسی در ارتباط با آن مناقشه‌ای نکرده است. بنابراین هرچه حساب است، در رابطه با مستعمل است و متعدّد بودن مستعمل، معنا ندارد بنابراین باید واحد باشد. واحد هم یا شخص است و یا طبیعی و ظاهر این است که مسئله شخص مطرح است. پس مجرد اینکه طرف حساب در علقه وضعیه، طبیعی لفظ و در استعمال، شخص لفظ است، مشکل ما را حلّ نخواهد کرد.

این برای مواردی خوب است که وضع، با «وَضَعْتُ» حاصل می‌شود و استعمال هم نقش استعمالی خودش را دارد ولی در اینجا که هر دو عنوان استعمال و وضع، اجتماع پیدا کرده‌اند چطور می‌شود که ما طرف معنا را هم طبیعی لفظ قرار دهیم و هم شخص لفظ؟ بنابراین کلام محقق عراقی رحمه الله تمام نیست.

### جواب دوم از کلام مرحوم نائینی

به نظر ما می‌توان در پاسخ کلام مرحوم نائینی گفت:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۱

شما که می‌فرمایید: در استعمالات متعارف، همیشه به لفظ، لحاظ تبعی تعلق می‌گیرد. ما می‌خواهیم بینیم علت این مسئله چیست؟ و آیا این مسئله، کلیت دارد؟ آیا در تمام استعمالات، باید لحاظ متعلق به لفظ، لحاظی آلی و تبعی باشد به گونه‌ای که در مقام خطاب، به لفظ «انسان» بگویید: «تو فقط آلت تفهیم معنا و فهم مقاصد می‌باشی و نقشی دیگر برای تو مطرح نیست». اگر مسئله این طور است پس چرا انسان در سخنرانی‌ها سعی می‌کند کلماتش، زیبا و جالب باشد؟ آیا کسی که مقاله‌ای می‌نویسد تمام تلاشش در ارتباط با محتوای مقاله است؟ یا اینکه چه بسا غرض او متعلق به این است که الفاظ زیبا و جالب و مهیج و مؤثری را برای همان محتوای مورد نظر خود انتخاب کند. ما نمی‌توانیم به طور کلی بگوییم که در تمام استعمالات، مسأله الفاظ به عنوان لحاظ تبعی مورد لحاظ قرار می‌گیرند. موارد، مختلف است گاهی حاجت‌هایی است که انسان سعی می‌کند مطلبی را به سرعت با لفظ مطرح کند، دلش می‌خواهد این مطلب مطرح شود، به هر لفظی باشد.

ولی گاهی مطلب این طور نیست بلکه انسان همان طوری که به معانی توجه دارد و لحاظ استقلالی او به معنا تعلق گرفته است، الفاظ

هم مورد توجه و لحاظ استقلالی او هستند. و در این باب یک قاعده کلی وجود ندارد که ما را ملزم کند که باید در جمیع استعمالاتمان، لحاظ متعلق به لفظ تبعی باشد به طوری که اگر یکجا این قاعده کلی را مراعات نکردیم از دایره استعمال، خارج شده باشیم. کدام آیه و روایت یا بنای عقلانی این الزام را مطرح کرده است؟ بلکه این مطلب به حسب طبیعت و معمول موارد، فرق می‌کند. بله در اکثر موارد استعمال، لحاظ متعلق به الفاظ، لحاظ تبعی است ولی گاهی از اوقات خصوصیات وجود دارد که موجب می‌شود لحاظ متعلق به الفاظ، لحاظ استقلالی باشد. لذا گاهی می‌گوییم: فلان سخنران، در استخدام الفاظ جالب و زیبا تخصیص دارد.

در حالی که استخدام الفاظ، بدون لحاظ استقلالی آنها امکان ندارد. در نتیجه وقتی ما این کلیت را از مرحوم نائینی بگیریم می‌گوییم: یکی از مواردی که مناسبت اقتضا می‌کند که لحاظ متعلق به لفظ، یک لحاظ استقلالی شود جایی است اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۲

که استعمال، محقق وضع است. در نتیجه، جمع بین لحاظ آلی و استقلالی تحقق پیدا نمی‌کند. اگر این اشکال به کلام مرحوم نائینی پذیرفته شود، کلام مرحوم آخوند خالی از اشکال و مورد قبول خواهد بود. نتیجه بحث در ارتباط با کلام مرحوم آخوند کیفیتی که مرحوم آخوند ذکر کرد، راهی قابل قبول است و در بین عقلاء نیز وجود دارد همان گونه که اشاره کردیم در بین خود ما گاهی نام گذاری فرزند به این کیفیت است، یعنی وضع، به وسیله استعمال، تحقق پیدا می‌کند مثل اینکه پدر قبل از اینکه وضعی تحقق داده باشد می‌گوید: «زید را به من بدهید تا نگاهش کنم». و به این طریق، لفظ زید را برای فرزندش قرار می‌دهد. ولی در اینجا مطلب دیگری مطرح است که در ذیل پیرامون آن بحث می‌کنیم:

### بحثی در ارتباط با حقیقی و مجازی بودن استعمال محقق وضع

#### اشاره

آیا استعمال محقق وضع، استعمالی حقیقی است یا نه حقیقی است و نه مجازی؟ ولی اینکه استعمال، مجازی باشد کسی احتمال آن را نداده است زیرا لفظ را بنفسه حاکی از معنا قرار داده و نحوه استعمال لفظ در معنا همان نحوه استعمال لفظ در معنای حقیقی است.

### احتمال اول: این استعمال، نه حقیقی است و نه مجازی

مرحوم آخوند، معتقد است: این استعمال، نه حقیقی است و نه مجازی، ولی استعمال صحیحی است یعنی ما دلیل نداریم که استعمال صحیح، محدود به حقیقت و مجاز باشد بلکه ممکن است استعمالی داشته باشیم که نه حقیقت باشد و نه مجاز ولی با وجود این، صحیح باشد. همان طوری که در استعمال لفظ و اراده نوع و سایر صور اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۳

مربوط به آن، به نظر مرحوم آخوند، استعمال لفظ از این قبیل بود. در «زید لفظ» وقتی «زید» را در «نوع» استعمال کردیم آیا نوع زید با معنای زید مناسبتی دارد؟ آیا هیچ یک از آن علائقی که در باب مجاز مطرح شده در اینجا وجود دارد؟ لفظ و معنا دو مقوله

متباینند و بین آنها هیچ‌گونه علاقه‌ای از علائق مجازی وجود ندارد. زیرا علائق مجازی، در ارتباط با معانی مطرح است. اگر مشابهت، یک علاقه مجازی است، مشابهت، بین رجل شجاع و اسد برقرار است. در علائق مجازی، پای لفظ در میان نیست. آن وقت شما که لفظ زید را می‌گویید و نوع لفظی زید را اراده می‌کنید، چه علاقه‌ای بین این نوع لفظی و معنای زید- که عبارت از موجود خارجی است- وجود دارد؟ ایشان می‌فرماید: همان‌طور که در اینجا، استعمال، نه حقیقت است و نه مجاز، در باب استعمال محقق وضع نیز می‌گوییم: اولین استعمالی که می‌خواهد وضع را درست کند نه عنوان استعمال حقیقی و نه عنوان استعمال مجازی دارد. ولی در عین حال، صحیح است. خصوصاً روی مبنای ایشان که صحت را به معنای حسن استعمال معنا می‌کند و حسن استعمال، در این موارد محقق است. [۳۱۵]

### احتمال دوم: این استعمال، حقیقی است

مبنای این احتمال، این است که بین ما نحن فیه و اطلاق لفظ و اراده نوع، فرق بگذاریم و بگوییم: در مورد اطلاق لفظ و اراده نوع، راهی نیست برای اینکه استعمال را استعمال حقیقی بدانیم ولی در اینجا راه هست. اگر ما ادعا کردیم استعمال محقق وضع- یعنی استعمال اول- استعمال حقیقی است چه تالی فاسدی به دنبال خواهد داشت؟ آیا در استعمال حقیقی شرط است که مسبوق به وضع باشد؟ اگر چنین چیزی مطرح باشد نمی‌شود اولین استعمال محقق وضع، جنبه حقیقت داشته باشد ولی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۴

ممکن است گفته شود: چه دلیلی دلالت می‌کند که استعمال حقیقی باید مسبوق به وضع باشد؟ بلکه می‌توان گفت: اگر استعمال، مقارن با وضع هم باشد، در حقیقی بودن آن کفایت می‌کند. و ما دلیلی بر خلاف این معنا نداریم. اگر این مبنا را پذیرفتیم، ممکن است در ما نحن فیه گفته شود: استعمال محقق وضع، استعمال حقیقی است. ولی در مسئله اطلاق لفظ و اراده نوع، نمی‌توان چنین حرفی زد، آنجا استعمال، محقق وضع نیست بلکه خود استعمال آن‌هم محل بحث بود. آنجا اطلاق لفظ و اراده نوع بود و نوع هم نوع لفظی بود که هیچ مسانختی با معنا ندارد.

### نظریه دوم در ارتباط با کیفیت وضع در حقیقت شرعی

اگر کسی کیفیت مذکور در کلام مرحوم آخوند را انکار کرده و بگوید: «هرچند آنچه مرحوم آخوند فرموده است، امکان دارد ولی هر ممکنی واقعیت و ثبوت ندارد و وضع به این کیفیت- که مرحوم آخوند فرمود- تحقق ندارد». در این صورت، نوبت به وضع تعینی می‌رسد. [۳۱۶] آیا کسی می‌تواند وضع تعینی را انکار کند و بگوید: کثرت استعمال این الفاظ در معانی مستحدثه به حدی نرسیده است که این الفاظ، بدون قرینه دلالت بر معانی مستحدثه بنمایند. اگر کسی چنین چیزی بگوید، خلاف واقعیت را گفته زیرا تردیدی نیست که در زمان صادقین علیهما السلام وقتی این الفاظ در لسان ائمه علیهم السلام و سایر مردم استعمال می‌شده،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۵

همین معانی جدید، اراده می‌شده است بدون اینکه قرینه‌ای همراه آن باشد. کاری به مسأله نقل ائمه علیهم السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نداریم. الآن هم وقتی ما به روایتی از امام صادق علیه السلام برخورد می‌کنیم و می‌بینیم در آن روایت، لفظ صلاة و صوم و ... وجود دارد، بدون اینکه بحث را مبتنی بر ثبوت یا عدم ثبوت حقیقت شرعی بنماییم، بدون هیچ تردیدی، معانی

شرعیه را می‌فهمیم و هیچ کس نمی‌تواند این معنا را انکار کند. قبل از زمان صادقین علیهما السلام تا زمان امیر المؤمنین علیه السلام نیز به همین صورت بوده است. آیا می‌توان باور کرد که این الفاظ در زمان خلافت امیر المؤمنین علیه السلام - که فاصله طولانی بیست و پنج سال با رحلت حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله داشت - در معانی جدید ظهور نداشته است؟ یا اینکه باید اطمینان - بلکه یقین - داشته باشیم که در لسان امیر المؤمنین علیه السلام هم ظهور در معانی جدید داشته است و برای دلالتش بر معانی جدید، نیازی به قرینه نداشته است. اما در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله، یک وقت کثرت استعمال را در لسان خود رسول خدا صلی الله علیه و آله ملاحظه می‌کنیم. آیا در لسان آن حضرت، کثرت استعمال به حدی رسید که برای این الفاظ، وضعی تعینی به وجود آورد؟ و یک وقت در لسان مجموعه مسلمانان - اعم از رسول خدا صلی الله علیه و آله و مردم - ملاحظه می‌کنیم. آیا در این مجموعه، کثرت استعمال به حدی رسید که دلالت این الفاظ بر این معانی بدون نیاز به قرینه باشد؟ این فرض را هم - ظاهراً - نمی‌توان انکار کرد که اگر ما استعمالات را ملاحظه کنیم درمی‌یابیم که این مسئله تحقق پیدا کرده است. خصوصاً با توجه به این نکته که اگر لفظ صلاة از رسول خدا صلی الله علیه و آله صادر می‌شد، مسلمانان روی اعتقاد به نبوت که به ایشان داشتند خود را موظف می‌دانستند دستورات حضرت را عملی کنند، لذا شاید به دنبال این لفظ صلاة، هزاران استعمال دیگر پیش می‌آمد و هر کس مثلاً به دیگری می‌گفت: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «صل عند رؤیة الهلال». در نتیجه، این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که در مجموعه مسلمانان حتی در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله کثرت استعمال به حدی رسید که دلالت این الفاظ بر معانی جدید، نیازی به قرینه نداشت.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۶

ولی اگر استعمالات شخص رسول خدا صلی الله علیه و آله را در نظر بگیریم و بخواهیم بگوییم:

کثرت استعمال شخص ایشان به حدی رسید که دیگر در افاده این معانی، نیازی به قرینه نبود، ادعای چنین چیزی مشکل است. نکته جالب این است که آنچه گفتیم، در کلام مرحوم آخوند نیز مورد اشاره قرار گرفته است. ایشان می‌فرماید: کثرت استعمال، در مجموعه مسلمانان به حدی رسیده است که بدون نیاز به قرینه بر معنا دلالت کند ولی در خصوص لسان شارع نمی‌توان این کثرت استعمال را پذیرفت. [۳۱۷] این حرف، صحیح است ولی نکته‌ای که در اینجا لازم است ملاحظه شود این است که آیا ثمره عملی بر چه چیز مترتب است؟ آنچه موجب می‌شود «صل عند رؤیة الهلال» را بر معنای مستحدث حمل کنیم، آیا کثرت استعمال در لسان رسول خدا صلی الله علیه و آله به تنهایی چنین نقشی دارد یا اینکه اگر کثرت استعمال در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله به این حد نرسیده بود ولی در مجموعه جامعه اسلامی - اعم از رهبر و مردم - این کثرت، به حد وضع تعینی رسیده بود همین کفایت می‌کند که ما «صل عند رؤیة الهلال» در لسان رسول خدا صلی الله علیه و آله را بر معنای جدید حمل کنیم؟ ظاهر این است که همین مقدار کفایت می‌کند و لازم نیست کثرت استعمال در لسان خصوص رهبر، به حد وضع تعینی برسد. مثال: کلمه بسیجی در فرهنگ انقلاب ما دارای معنای خاصی است که در لغت به این معنا نیست. آیا این کلمه در لسان حضرت امام خمینی «دام ظلّه» چند بار استعمال شده است که به حد وضع تعینی رسیده است؟ شاید ایشان بیش از ۵۰ بار استعمال نکرده باشد. ولی استعمال ایشان، ملاک نیست. الآن نزد مردم انقلابی ایران، این کلمه بسیجی - روی کثرت استعمال - به حدی رسیده است که وقتی اطلاق شود، معنای جدید از آن فهمیده می‌شود. و کسی احتمال نمی‌دهد که از آن، معنای لغوی اراده شود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۷

این مسئله، نه تنها در لسان مردم است بلکه خود امام بزرگوار «دام ظلّه» - که توجه به موقعیت استعمالی این لفظ در بین توده مردم و جامعه دارد - نیز وقتی این کلمه را می‌فرماید، بر همین معنا حمل می‌شود. اینجا کسی نمی‌تواند بگوید: مگر حضرت امام «دام ظلّه» چند بار کلمه بسیجی را در این معنا استعمال کرده است که به حدی رسیده باشد که ما را از قرینه بی‌نیاز کند؟ لازم نیست در کلام

ایشان کثرت استعمال باشد بلکه کثرت استعمال در جامعه اسلامی هم کفایت می‌کند. همان‌طور که ممکن است کسی که برای اولین بار کلمه بسیجی را به کار می‌برد، با توجه به آنچه در جامعه می‌بیند، این لفظ را در معنای جدید استعمال کند. بنابراین آنچه مرحوم آخوند فرمود که «ما وضع تعینی در خصوص لسان شارع را قبول نداریم»، حرف صحیحی است ولی ما می‌گوییم: چنین چیزی لازم نیست بلکه حصول وضع تعینی در لسان جامعه اسلامی، برای ثبوت حقیقت شرعیه کفایت می‌کند، و همان ثمره‌ای که در بحث حقیقت شرعیه گفتیم بر آن مترتب می‌شود. اللهم وفقنا لما تحبّ و ترضی الحمد لله رب العالمین بهار ۱۳۷۴

[۳۱۸]

[۱] (۱) - صاحب کتاب وسائل الشیعه.

[۲] (۱) - مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۱۵

[۳] (۲) - بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۵۱

[۴] (۳) - تأسیس الشیعه، ص ۳۱۰ و ۳۱۱

[۵] (۱) - محقق خراسانی، از شاگردان شیخ انصاری است.

[۶] (۱) - المائدة: ۶

[۷] (۱) - المائدة: ۶

[۸] (۱) - البقرة: ۱۸۳

[۹] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲

[۱۰] (۱) - رجوع شود به: شرح الشمسیه، ص ۲۲

[۱۱] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۳۵ و ۳۶ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۵ ذکر این نکته لازم است که حضرت امام «دام ظلّه» در این مقام مطالب دیگری نیز بیان کرده است که به بحثهای آینده ما مربوط می‌شود، مثلاً ایشان می‌فرماید: نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، در همه جا به صورت کلی و مصادیق و طبیعی و افراد نیست، بلکه در بعضی از موارد - مثل علم جغرافیا - به صورت «کُلّ و جزء» است. و در بعضی موارد - مثل علم عرفان - موضوع علم با موضوعات مسائل آن، یک چیز است، زیرا موضوع در علم عرفان، «الله» و موضوعات مسائل نیز «الله» است. و نیز ایشان می‌فرماید: ما قبول نداریم که موضوع هر علم «ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» باشد، زیرا موضوع علم فقه، «فعل مکلف» است ولی بسیاری از مباحث علم فقه، ارتباطی به «فعل مکلف» ندارد. مثلاً در کتاب ارث، بحث می‌کنیم که سهم الارث پسر چقدر است؟ سهم الارث دختر چقدر است؟ این مباحث چه ربطی به «فعل مکلف» دارد؟ و نیز در کتاب طهارت می‌گوییم: «الدم نجس»، «البول نجس» در حالی که موضوع این مسائل، «فعل مکلف» نیست. و بدون تردید این مسائل از مسائل علم فقه می‌باشند.

[۱۲] (۱) - این قاعده دارای طرف دیگری نیز هست و آن «الواحد لا یصدر منه إلا الواحد» است قاعده فوق در فلسفه به «قاعده

الواحد» مشهور است. رجوع شود به: الحکمه المتعالیه، ج ۲، ص ۲۰۴ - ۲۰۹

[۱۳] (۱) - رجوع شود به: محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۵ و ۱۶.

[۱۴] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵

[۱۵] (۱) - اعتقادات مجلسی، ص ۲۹.



- [۱۶] (۱) - قد اشتهر أنّ تَمایز العلوم بعضها عن بعض بتمایز الموضوعات. محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۵
- [۱۷] (۱) - تفصیل بحث درباره «ملاک تَمایز علوم» در بحث‌های آینده مطرح خواهد شد.
- [۱۸] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۴۳ و ۴۴ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۹.
- [۱۹] (۱) - تهذیب المنطق، للتفتازانی: مبحث أجزاء العلوم. و شرح الشمسیه، ص ۲۲.
- [۲۰] (۲) - در بحث کلیات خمس در منطق، «ذاتی» مقابل «عرض» است و جنس و نوع و فصل به عنوان «کلی ذاتی» و عرض عام و عرض خاص به عنوان «کلی عرضی» نامیده می‌شوند.
- [۲۱] (۳) - تقسیمات دیگری چون عرض لازم و مفارق، عرض لازم بین و غیر بین، بین بالمعنی الأخص و بالمعنی الأعم نیز برای عرض وجود دارد که ارتباطی به بحث ما ندارد.
- [۲۲] (۱) - جزء ماهیت نمی‌تواند اخصّ باشد چون معنای اخصّ بودن جزء ماهیت، این است که ماهیت بدون آن جزء هم امکان‌پذیر باشد و در این صورت آن جزء نمی‌تواند به عنوان جزء ماهیت مطرح باشد.
- [۲۳] (۱) - قضیه مهمله، قضیه‌ای است که در آن، حکم به اتصال یا تنافی یا رفع یکی از آن دو، در زمانی از زمانها یا حالی از احوال شده باشد، بدون اینکه به عموم یا خصوص احوال یا ازمان نظر داشته باشد، مثل: إذا بلغ الماء كراً فلا ينفع بالملاقاة و مثل: القضية إمّا أن تكون موجبةً أو سالبةً. المنطق، مرحوم مظفر، ص ۱۵۹
- [۲۴] (۱) - رجوع شود به: کفایة الاصول با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۲. ذکر این نکته لازم است که در حاشیه مرحوم مشکینی، برای عرض نه قسم ذکر شده است، زیرا ایشان عرض بلاواسطه را بر سه قسم دانسته است: ۱- عرض مساوی با معروض، مثل: تعجب عارض بر انسان ۲- عرض اعمّ از معروض، مثل: جنس عارض بر فصل ۳- عرض، اخصّ از معروض، مثل: فصل عارض بر جنس. و از طرفی مرحوم مشکینی عرض با واسطه خارجی مباین را یک قسم به حساب آورده، اگرچه برای آن دو مثال ذکر کرده است. ولی حضرت استاد «دام ظلّه» عرض بلاواسطه را به عنوان یک قسم و عرض باواسطه خارجی مباین را به عنوان دو قسم مطرح کرده‌اند. بنابراین تعبیر به «هشت قسم» در کلام حضرت استاد «دام ظلّه» و نیز جمله «چهار صورت دیگر به نظر مشهور» عرض غریب است» منافاتی با کلام مرحوم مشکینی ندارد.
- [۲۵] (۲) - الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۰
- [۲۶] (۳) - مراد از «لذاته» این است که عروض عرض بر معروض، بدون واسطه باشد. قرینه این معنا کلمه «لأمرٍ يساويه» است. بنابراین تصوّر نشود که مراد از ذات، جنس و فصل است.
- [۲۷] (۱) - الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۳
- [۲۸] (۱) - الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳، حاشیه مرحوم سبزواری همراه با «الحکمة المتعالیه» به طبع رسیده است.
- [۲۹] (۱) - الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۰-۳۳، حاشیه علامه طباطبائی رحمه الله همراه با «الحکمة المتعالیه» به طبع رسیده است.
- [۳۰] (۱) - همان گونه که گذشت به نظر مرحوم حاجی سبزواری و مرحوم ملا صدرا نیز «عرض ذاتی» عرضی است که «بلا واسطه فی العروض» باشد.
- [۳۱] (۲) - ممکن است ما بگوییم: علاقه کلّ و جزء در اینجا وجود ندارد، زیرا علاقه کل و جزء دارای شرایطی است که در اینجا تحقق ندارد. و در چنین صورتی، اسناد باطل بوده و حتی به صورت مجازی نیز صحیح نخواهد بود.
- [۳۲] (۱) - از کلام شیخ انصاری رحمه الله- در باب استصحاب رسائل- استفاده می‌شود که «نجاست» همان «وجوب اجتناب» است. رجوع شود به: فرائد الاصول، ج ۲، ص ۶۰۹ ولی به نظر ما این گونه نیست. بلکه شارع در باب دم دو حکم دارد: یکی وضعی و ابتدائی، به عنوان «نجس» و دیگری تکلیفی، به عنوان «وجوب اجتناب» که این حکم در طول حکم اول است. در موارد دیگر نیز

این چنین است، مثلاً زوجیت، ابتدا به اعتبار شرعی و عقلانی محقق می‌شود سپس شارع می‌گوید: «يجوز للزوج النظر إلى زوجته». نه این که واقعیت زوجیت همان جواز النظر باشد.

[۳۳] (۱) - بدایة الحکمة، ص ۳۵.

[۳۴] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۳۹-۴۱ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۶-۸.

[۳۵] (۱) - قد اشتهر أن تمايز العلوم بعضها عن بعض بتمایز الموضوعات. محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۵.

[۳۶] (۱) - نهاية الدراية، ج ۱، ص ۱۰.

[۳۷] (۱) - البته ما، علیت موضوع را نپذیرفتیم و در اینجا برطبق مبنای مشهور بحث می‌کنیم.

[۳۸] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵.

[۳۹] (۲) - البته اشکال در مورد محمولات نیز مطرح است که در بحث‌های بعدی بیان خواهد شد.

[۴۰] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵.

[۴۱] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵.

[۴۲] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۵ و ۲۶.

[۴۳] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۴۳-۴۵ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۹ و ۱۰.

[۴۴] (۱) - نهاية الاصول، ج ۱، ص ۱۰-۱۳.

[۴۵] (۱) - شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۱۰.

[۴۶] (۱) - مثل ترکب اعتباری که در باب نماز مطرح است. نماز از خصوصیات مختلف ترکیب شده است ولی این ترکب، یک ترکب حقیقی نیست زیرا مقولات مختلف قابل اجتماع واقعی نیستند، بلکه ترکب- در مورد نماز- ترکیبی اعتباری است به لحاظ اینکه شارع مقدس ملاحظه کرده است که این مجموعه- که به عنوان «صلاة» نام گذاری شده- در آثار و اهدافی- مثل معراجیت مؤمن و مقرئیت کل تقی و...- دخالت دارد.

[۴۷] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۶-۲۸.

[۴۸] (۱) - مرحوم آخوند فرمود: قد انقدح بما ذکرنا أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات و لا المحمولات. کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵.

[۴۹] (۱) - ممکن است کسی بگوید: در مورد علمی که ثمره عملی ندارند و غرض آنها آگاهی و احاطه است چون این غرض در همه این علوم یکسان است بنابراین تمایز به اغراض را نمی‌توان پذیرفت. پاسخ: متعلق آگاهی و احاطه‌ای که بر علوم مترتب است تفاوت دارد. کسی نمی‌تواند بگوید: بین علم به آمدن زید از سفر و علم به مردن عمرو تفاوتی وجود ندارد. وقتی متعلق آگاهی و احاطه فرق کند، علم هم فرق می‌کند. علم به نحو غیر علم به اصول فقه است چون متعلق آن دو با یکدیگر تفاوت دارند.

[۵۰] (۱) - رجوع شود به: المنهج الجديد فی تعليم الفلسفة، ج ۱، ص ۶۷ و ۶۸.

[۵۱] (۱) - قال المحقق القمي رحمه الله: أما موضوعه فهو أدلة الفقه و هي الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل. قوانین الاصول، ج ۱، ص ۹ قال فی المحاضرات: قيل: «إن موضوع الأدلة الأربعة بوصف دليليتها»، وهذا القول هو مختار المحقق القمي رحمه الله كما هو ظاهر كلامه في أول كتابه، و قد صرح بذلك في هامشه عليه. محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۸.

[۵۲] (۱) - الفصول الغروية فی الاصول الفقهية، ص ۱۱.

[۵۳] (۲) - همان.

[۵۴] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۶.

[۵۵] (۲) - مرحوم آخوند حدود دو سال از محضر شیخ انصاری رحمه الله استفاده کرده است، به همین جهت در کفایه از ایشان به «شیخنا العلامة» تعبیر می‌کند. ولی شیخ انصاری رحمه الله متأخر از صاحب فصول رحمه الله است و از نظر زمانی بین صاحب فصول رحمه الله و مرحوم آخوند واقع شده است.

[۵۶] (۳) - فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۵۶

[۵۷] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۶ و ۹

[۵۸] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۹

[۵۹] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۶

[۶۰] (۱) - نهاية الاصول، ج ۱، ص ۱۵ و ۱۶

[۶۱] (۱) - این مطلب را امام خمینی «دام ظلّه» در درس خود بیان فرموده است و در تهذیب الاصول مطرح نشده است.

[۶۲] (۱) - قوانین الاصول، ج ۱، ص ۵ و الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، ص ۹ و هدیة المسترشدين، ص ۱۲.

[۶۳] (۱) - قال المحقق الخراسانی قدس سره: الزایع من الوجوه التي أقاموها على حجیة مطلق الظن: دليل الانسداد و هو مؤلف من مقدمات، يستقلّ العقل مع تحقّقها بكفایة الإطاعة الظنیة حكومه أو كشفاً على ما تعرف، و لا يكاد يستقلّ بها بدونها، و هي خمسة: أوّلها: إنه يعلم إجمالاً بثبوت تكالیف كثيرة فعليّة في الشريعة. ثانيها: إنه قد انسَدَ علينا باب العلم و العلمی إلى كثير منها. ثالثها: إنه لا يجوز لنا إهمالها و عدم التعرض لامثالها أصلاً. رابعها: إنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا، بل لا يجوز في الجملة، كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في المسألة، من استصحاب و تخيير و براءة و احتياط، و لا- إلى فتوى العالم بحكمها. خامسها: إنه كان ترجیح المرجوح على الراجح قبيحاً. فيستقلّ العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنیة لتلك التكاليف المعلومه، و إلّا لزم- بعد انسداد باب العلم و العلمی بها- إمّا إهمالها، و إمّا لزوم الاحتياط في أطرافها، و إمّا الرجوع إلى الأصل الجاری في كلّ مسألة، مع قطع النظر عن العلم بها، أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالإطاعة الشكیة أو الوهمیة مع التمكن من الظنیة. ثم قال: و الفرض بطلان كلّ منها .... كفایة الاصول، ج ۲، ص ۱۱۴ و ۱۱۵

[۶۴] (۱) - كفایة الاصول، ج ۱، ص ۹ و ۱۰

[۶۵] (۱) - فرائد الاصول، ج ۲، ص ۵۴۴-۵۴۶، كفایة الاصول، ج ۱، ص ۹ و ۱۰ و حاشیه مرحوم مشكینی بر كفایة الاصول. فرق بین اصول عملیه جاری در شبهات حکمیة با اصول عملیه جاری در شبهات موضوعیه، در جای خود بحث خواهد شد ولی در اینجا لازم است به ذکر یکی از تفاوت‌های آن دو به‌طور خلاصه بپردازیم: اصول عملیه‌ای که در شبهات موضوعیه جاری می‌شوند در رابطه مستقیم با خود مکلف مقلد است. او خودش اصل عملی را در شبهه موضوعیه جاری می‌کند. البته فتوا را مجتهد می‌دهد و می‌گوید: اگر حالت سابقه مشخص بود، و در زمان بعدی شک در بقاء آن حالت سابقه کردید، استصحاب جاری کنید. این کلی را مجتهد می‌گوید ولی یقین و شک که موضوع در «لا تنقص یقین بالشک» است در شبهات موضوعیه به خود مکلف مقلد ارتباط دارد. یعنی وقتی مقلد، یقین پیدا کرد لباسش در زمان سابق نجس بوده و سپس در زمان بعدی شک در بقاء نجاست کرد، خود او استصحاب را جاری می‌کند. در مورد أصالة الحلیة نیز اگر مقلدی مردّد شد که آیا این مایع خمر است یا آب؟ چه بسا خود مجتهد در این رابطه شکمی ندارد و می‌داند که مایع خمر است و یا مثلاً آب است. ولی در اینجا مقلد طبق فتوای مجتهد- که در چنین مواردی أصالة الحلیة جاری می‌شود- أصالة الحلیة را جاری می‌کند. ولی در شبهات حکمیة، یقین و شک مجتهد مطرح است و خود مقلد- اگر شک کند- نمی‌تواند اصل عملی را جاری کند بلکه وقتی مجتهد مثلاً با بررسی آیات و روایات نتوانست حکم نماز جمعه در زمان غیبت را بدست آورد، در اینجا استصحاب را جاری کرده و حکم به وجوب نماز جمعه می‌کند. بنابراین، استصحاب در شبهات حکمیة راهی برای تشخیص حکم الهی است ولی در شبهات موضوعیه، حکم الهی آن همان «لا تنقص یقین بالشک»

است که مجتهد برطبق آن فتوا داده است و مقلد، آن را اجرا می‌کند.

[۶۶] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۹

[۶۷] (۲) - مراد مرحوم مشکینی در حاشیه بر کفایه الاصول است. رجوع شود به: کفایه الاصول با حواشی مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۸

[۶۸] (۱) - کفایه الاصول: ج ۱، ص ۹

[۶۹] (۱) - همان.

[۷۰] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۰ و ۱۱.

[۷۱] (۲) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱.

[۷۲] (۱) - محقق اصفهانی رحمه الله معروف به کمپانی، از اجلاء شاگردان مرحوم آخوند بوده است و حاشیه‌ای بر کفایه الاصول نوشته است که قسمت عمده آن را در زمان حیات مرحوم آخوند نوشته است.

[۷۳] (۲) - نهایه الدراية، ج ۱، ص ۱۹

[۷۴] (۱) - أجدد التقریرات، ج ۱، ص ۳ و فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۹.

[۷۵] (۱) - نهایه الأفكار، ج ۱، ص ۲۰ نهایه الأفكار تقریرات مرحوم عراقی است که توسط یکی از شاگردان ایشان بنام شیخ محمد تقی بروجردی رحمه الله به رشته تحریر در آمده است. ایشان از نظر تقریرنویسی شاید متخصص‌ترین فرد - در بیان روشن و روان و بدون کم و زیاد - باشد.

[۷۶] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۵۰ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱.

[۷۷] (۲) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۸

[۷۸] (۱) - یادآوری: قواعد فقهیه بر دو دسته‌اند: الف: آنچه جنبه نوع دارند، ب: آنچه جنبه جنس دارند. قید «استنباط» برای اخراج دسته دوم است، زیرا دسته اول برای بدست آوردن احکام جزئیه بکار می‌روند، به همین جهت داخل در تعریف علم اصول نیستند. و آنچه احتمال داخل بودن در تعریف را دارد قواعد دسته دوم می‌باشد که جنبه جنسیت دارند و از آنها حکم کلی نوعی استفاده می‌شود، مثل قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» که حکم عناوین کلی - مثل بیع و ... - از آن استفاده می‌شود. و بیع و امثال آن در رابطه با قاعده مذکور عنوان نوعیت دارند. و خود قاعده ما یضمن، به منزله جنس است.

[۷۹] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۹

[۸۰] (۱) - المائدة: ۶

[۸۱] (۱) - در تهذیب الاصول «فی کبری» نوشته است که ذکر کلمه «فی» صحیح نیست.

[۸۲] (۲) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۵۱ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱.

[۸۳] (۱) - الحج: ۷۸

[۸۴] (۲) - البقرة: ۱۸۳

[۸۵] (۱) - اجماع منقول به خبر واحد - حتی نزد کسانی که خبر واحد را حجّت می‌دانند - حجّت نیست.

[۸۶] (۲) - و همین امر، سبب شده است که بحث قیاس را در کتابهای اصولی خود مطرح نکرده‌اند.

[۸۷] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۵۰ - ۵۴ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱.

[۸۸] (۱) - «قاعده طهارت» به جهت مسلم بودن و قلت مباحثش، در اصول مطرح نشده است ولی از مسائل اصولیه است و «قاعده حلیت» همان «برائت شرعیه» است که در باب برائت مطرح است.

- [۸۹] (۱) - وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۶۰ (باب ۴ من أبواب ما یکتسب به، ح ۴)
- [۹۰] (۲) - مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۵۸۳ (باب ۳۰ من أبواب النجاسات و الأوانی، ح ۴)
- [۹۱] (۳) - اگرچه «قاعده طهارت» به جهت مسلم بودن و قلت مباحث، در اصول مطرح نشده است ولی از مسائل اصولیه است و «قاعده حلیت» همان «برائت شرعی» است که در باب برائت مطرح است.
- [۹۲] (۴) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۵۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۲.
- [۹۳] (۱) - فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۹ و أجود التقريرات، ج ۱، ص ۳
- [۹۴] (۱) - این فرق را محقق نائینی رحمه الله به تبعیت از شیخ انصاری رحمه الله - در آنجا که مرحوم شیخ بحث می کند آیا استصحاب جزء قواعد فقهی است یا جزء مسائل اصولی؟ - ذکر کرده است.
- [۹۵] (۲) - فوائد الاصول، ج ۴، ص ۳۰۸ - ۳۱۰ و أجود التقريرات، ج ۲، ص ۳۴۴ و ۳۴۵
- [۹۶] (۱) - محقق نائینی رحمه الله این کلام را از شیخ انصاری رحمه الله گرفته است ولی آیت الله خوئی اشاره‌ای به این نکته نکرده است.
- [۹۷] (۲) - تردید به جهت اختلاف تعبیرات است. رجوع شود به: وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۳۵۳ (باب ۶ من أبواب الخیار) و نیز رجوع شود به: المکاسب للشیخ الأنصاری، ص ۲۷۷ و ۲۷۸
- [۹۸] (۳) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۰ و ۱۱
- [۹۹] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۸ - ۱۰
- [۱۰۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.
- [۱۰۱] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۵۱ و ۵۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱
- [۱۰۲] (۱) - گفته می شود: اخیراً در غرب فلسفه‌ای به نام «فلسفه الفاظ» پایه ریزی شده و مسائل را از روی ریشه‌یابی الفاظ، مورد بحث قرار می دهد، و این گویا ناشی از توهم ارتباط ذاتی بین الفاظ و معانی است.
- [۱۰۳] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۵۶ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۴
- [۱۰۴] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳
- [۱۰۵] (۱) - البقره: ۳۱
- [۱۰۶] (۱) - (وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، ثُمَّ عَرَضَهُمْ ...)، این جمله اشعار دارد بر اینکه اسماء نامبرده و یا مسماهای آنها موجوداتی زنده و دارای عقل بوده‌اند، که در پس پرده غیب قرار داشته‌اند و به‌همین جهت علم به آنها غیر آن نحوه علمی است که ما به اسماء موجودات داریم، چون اگر از سنخ علم ما بود، باید بعد از آنکه آدم به ملائکه خبر از آن اسماء داد، ملائکه هم مثل آدم دانای به آن اسماء شده باشند و در داشتن آن علم با او مساوی باشند برای این که هرچند در این صورت آدم به آنان تعلیم داده ولی خود آدم هم به تعلیم خدا آن را آموخته بود. پس دیگر نباید آدم اشرف از ملائکه باشد و اصولاً نباید احترام بیشتری داشته باشد و خدا او را بیشتر گرامی بدارد و ای بسا ملائکه از آدم برتری و شرافت بیشتری می داشتند.
- و نیز اگر علم نامبرده از سنخ علم ما بود، نباید ملائکه به صرف اینکه آدم علم به اسماء دارد قانع شده باشند و استدلالشان باطل شود، در ابطال حجّت ملائکه این چه استدلالی است که خدا به یک انسان مثلاً علم لغت بیاموزد و آنگاه وی را به رخ ملائکه مکرم خود بکشد و به وجود او مباحث کند و او را بر ملائکه برتری دهد، با اینکه ملائکه آن قدر در بندگی او پیش رفته‌اند که (لا یَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ) یعنی: «از سخن خدا پیشی نمی گیرند و به امر او عمل می کنند» (سوره انبیاء، آیه ۲۷)، آنگاه به این بندگان پاک خود بفرماید: که این انسان جانشین من و قابل کرامت من هست و شما نیستید؟ آنگاه اضافه کند که اگر قبول

ندارید و اگر راست می‌گوئید که شایسته مقام خلافتید و یا اگر درخواست این مقام را می‌کنید، مرا از لغت‌ها و واژه‌هایی که بعدها انسانها برای خود وضع می‌کنند، تا به وسیله آن یکدیگر را از منویات خود آگاه سازند، خبر دهید. علاوه بر اینکه اصلاً شرافت علم لغت مگر جز برای این است که از راه لغت، هر شنونده‌ای به مقصد درونی و قلبی گوینده پی ببرد؟ و ملائکه بدون احتیاج به لغت و تکلم و بدون هیچ واسطه‌ای، اسرار قلبی هر کسی را می‌دانند، پس ملائکه یک کمالی ما فوق کمال تکلم دارند. و سخن کوتاه آنکه معلوم می‌شود آنچه آدم از خدا گرفت و آن علمی که خدا به وی آموخت، غیر آن علمی بود که ملائکه از آدم آموختند، علمی که برای آدم دست داد، حقیقت علم به اسماء بود، که فراگرفتن آن برای آدم ممکن بود و برای ملائکه ممکن نبود و آدم اگر مستحق و لایق خلافت خدایی شد، به خاطر همین علم به اسماء بوده، نه به خاطر خبر دادن از آن و گرنه بعد از خبر دادنش، ملائکه هم مانند او باخبر شدند، دیگر جا نداشت که باز هم بگویند: ما علمی نداریم، (سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا، إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا) یعنی:

«منزهی تو، ما جز آنچه تو تعلیممان داده‌ای چیزی نمی‌دانیم». از آنچه گذشت روشن شد، که علم به اسماء آن مسمیات، باید طوری بوده باشد که از حقایق و اعیان وجودهای آنها کشف کند، نه صرف نامها، که اهل هر زبانی برای هر چیزی می‌گذارند، پس معلوم شد که آن مسمیات و نامیده‌ها که برای آدم معلوم شد، حقایقی و موجوداتی خارجی بوده‌اند، نه چون مفاهیم که ظرف وجودشان تنها ذهن است و نیز موجوداتی بوده‌اند که در پس پرده غیب، یعنی غیب آسمانها و زمین نهان بوده‌اند و عالم شدن به آن موجودات غیبی، یعنی آن طوری که هستند، از یک سو تنها برای موجود زمینی ممکن بوده، نه فرشتگان آسمانی و از سوی دیگر آن علم در خلافت الهیه دخالت داشته است. کلمه (اسماء) در جمله (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا)، از نظر ادبیات، جمعی است که الف و لام بر سرش درآمده و چنین جمعی به تصریح اهل ادب افاده عموم می‌کند، علاوه بر اینکه خود آیه شریفه با کلمه (كُلُّهَا/همه‌اش) این عمومیت را تأکید کرده است. در نتیجه مراد به آن، تمامی اسمائی خواهد بود که ممکن است نام یک مسما واقع بشود، چون در کلام، نه قیدی آمده و نه عهدی، تا بگوئیم مراد، آن اسماء معهود است. از سوی دیگر کلمه: (عَرَضَهُمْ/ایشان را بر ملائکه عرضه کرد)، دلالت می‌کند بر این که هر یک از آن اسماء- یعنی مسمای به آن اسماء- موجودی دارای حیات و علم بوده‌اند و در عین اینکه علم و حیات داشته‌اند، در پس حجاب غیب، یعنی غیب آسمانها و زمین قرار داشته‌اند. اگرچه اضافه غیب به آسمانها و زمین، ممکن است در بعضی موارد اضافه تبعیضی باشد، و لکن از آنجا که مقام آیه شریفه مقام اظهار تمام قدرت خدای تعالی و تمامیت احاطه او و عجز ملائکه و نقص ایشان است، لذا لازم است بگوئیم اضافه نامبرده- مانند اضافه در جمله خانه زید- اضافه ملکی باشد.

در نتیجه می‌رساند: که اسماء نامبرده اموری بوده‌اند که از همه آسمانها و زمین غایب بوده و به کلی از محیط کون و وجود بیرون بوده‌اند. وقتی این جهات نامبرده را در نظر بگیریم، یعنی عمومیت اسماء را و اینکه مسماهای به آن اسماء دارای زندگی و علم بوده‌اند و اینکه در غیب آسمانها و زمین قرار داشته‌اند، آن وقت با کمال وضوح و روشنی همان مطلبی از آیات مورد بحث استفاده می‌شود، که آیه ۲۱ سوره حجر: (وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ) یعنی: «هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه‌های آن هست و ما از آن خزینه‌ها نازل نمی‌کنیم، مگر به اندازه معلوم»، در صدد بیان آن است. چون خدای سبحان در این آیه خبر می‌دهد به اینکه آنچه از موجودات که کلمه (شیء/چیز) بر آن اطلاق بشود و در وَهْم و تصور درآید، نزد خدا از آن چیز خزینه‌هایی انباشته است، که نزد او باقی هستند و تمام شدنی برایشان نیست و به هیچ مقیاسی هم قابل سنجش و به هیچ حدی قابل تحدید نیستند و سنجش و تحدید را در مقام و مرتبه انزال و خلقت می‌پذیرند و کثرتی هم که در این خزینه‌ها هست، از جنس کثرت عددی نیست، چون کثرت عددی ملازم با تقدیر و تحدید است، بلکه کثرت آنها از جهت مرتبه و درجه است. حاصل کلام این که: این موجودات زنده و عاقلی که خدا بر ملائکه عرضه کرد، موجوداتی عالی و محفوظ نزد خدا بودند، که در پس حجاب‌های غیب محجوب بودند و خداوند با خیر و برکت آنها هر اسمی را که نازل کرد، در عالم نازل کرد و هر چه که در



آسمانها و زمین هست از نور و بهای آن مشتق شده است و آن موجودات با اینکه بسیار و متعددند، در عین حال تعدد عددی ندارند، و این طور نیست که اشخاص آنها با هم متفاوت باشند، بلکه کثرت و تعدد آنها از باب مرتبه و درجه است و نزول اسم از ناحیه آنها نیز به این نحو نزول است.

( ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۲، با اندکی تصرّف ).

[۱۰۷] (۱) - الزوم: ۲۲

[۱۰۸] (۱) - جعل تکوینی، مربوط به مقام خلقت خداوند است. بنابراین، اطلاق جاعل بر خداوند به اعتبار خالق بودن اوست. و جعل تشریحی، مربوط به مقام قانون گذاری خداوند است که خداوند برای بشر، احکام و قوانینی را جعل می کند. و اطلاق جاعل بر خداوند به اعتبار مشرّع بودن اوست.

[۱۰۹] (۲) - در انسانی که به او الهام می شود، خصوصیات نبی - مثل عصمت - لازم نیست.

[۱۱۰] (۱) - فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۰ و أجود التقريرات، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۲

[۱۱۱] (۱) - الزوم: ۲۲

[۱۱۲] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰

[۱۱۳] (۱) - الأنبياء: ۲۲

[۱۱۴] (۲) - مؤید این مطلب این است که مرحوم آخوند در بحث ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، وقتی مسأله اصل را مطرح می کند می فرماید: کسی نگوید: «در مورد شك، به استصحاب عدم ملازمه تمسك می کنیم»، زیرا ملازمه اگر تحقق داشته باشد ازلی است و الا تحقیقی ندارد.

[۱۱۵] (۳) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۹

[۱۱۶] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۹

[۱۱۷] (۲) - الأنبياء: ۲۲

[۱۱۸] (۱) - صاحب منتهی الاصول، مرحوم سید حسن بجنوردی از شاگردان محقق عراقی رحمه الله و محقق نائینی رحمه الله است. [۱۱۹] (۲) - در بحث های آینده خواهیم گفت: قضیه حملیه گاهی به صورت «زید قائم» و گاهی به صورت «زید له القیام» است و در قضیه حملیه نوع اول، نسبت وجود ندارد.

[۱۲۰] (۱) - در امور اعتباریه، گاهی بین عقلاء و شرع، اختلاف وجود دارد مثلاً عقلاء بین زن و مردی زوجیت را اعتبار می کنند ولی شارع به ملاحظه شرایطی که در نظر می گیرد، زوجیت را اعتبار نمی کند. و نیز عقلاء در مورد خمر اعتبار ملکیت می کنند ولی شارع مقدس ملکیت را اعتبار نمی کند.

[۱۲۱] (۲) - مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۴۱۰ (باب ۳۸ من أبواب الطواف، ح ۲).

[۱۲۲] (۳) - وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۹۲ (باب ۲۸ من أبواب الأشربة المحرمة، ح ۱).

[۱۲۳] (۱) - منتهی الاصول، ج ۱، ص ۱۵ و ۱۶

[۱۲۴] (۱) - چون گاهی انسان با وجود اینکه می تواند معنایی را از طریق لفظ تفهیم کند ولی با اشاره می فهماند. که این خارج از دایره تعهد است.

[۱۲۵] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۴۴-۴۹

[۱۲۶] (۱) - ظاهراً مراد حضرت استاد «دام ظلّه» از «بزرگان دیگر» مرحوم محقق رشتی در «بدائع الأفکار» و مرحوم حائری در «درر

الفوائد» است. رجوع شود به: مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۵۸



[۱۲۷] (۱) - تفصیل این بحث در باب اوامر مطرح می‌گردد.

[۱۲۸] (۱) - نهاییه الدراییه، ج ۱، ص ۲۰-۲۴

[۱۲۹] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۴۴

[۱۳۰] (۱) - ظاهر این است که تصوّر معنای کلی - در مقام وضع - نیاز به ملاحظه جهات منطقی آن مثل جنس و فصل و ... ندارد بلکه شناخت اجمالی آن کافی است و همین مقدار که مثلاً بداند انسان در مقابل بقر و غنم و ... است، برای وضع کفایت می‌کند. در اعلام شخصیّه نیز همین‌طور است، پدر در مقام نام‌گذاری فرزند خود به تمام خصوصیات او توجه ندارد اگرچه خصوصیات، در تشخیص فردی او دخالت دارد ولی در وضع نقشی ندارد، بلکه همین مقدار که فرزند اوست برای او اسم‌گذاری می‌کند.

[۱۳۱] (۱) - شرح المنظومه، قسم المنطق، ص ۴۹

[۱۳۲] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۰-۱۳

[۱۳۳] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۵۹ و ۶۰ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۵ و ۱۶

[۱۳۴] (۱) - بنابراین عناوینی چون ملکیت و زوجیت در اینجا مورد بحث نیستند.

[۱۳۵] (۱) - مراد از اعتباری این است که مابازاء خارجی ندارد یعنی امکان، قابل حسّ و لمس نیست به خلاف عرض.

[۱۳۶] (۱) - تهذیب المنطق، ص ۵۷

[۱۳۷] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۵۰-۵۱

[۱۳۸] (۱) - فرق این جواب با آنچه آیت‌الله خویی «دام ظلّه» فرمود این است که جواب آیت‌الله خویی «دام ظلّه» مبتنی بر این بود که بین کلیات متأصّله و کلیاتی که از افراد انتزاع شده‌اند فرق وجود دارد. ولی این جواب مبتنی بر این است که بین کلی‌ها فرقی نیست بلکه همه کلی‌ها را با دو دید و نظر می‌توانیم لحاظ کنیم که بنا بر یکی از آن دو دید، کلی، حاکی از افراد است و بنا بر دیگری حاکی نیست.

[۱۳۹] (۱) - موضوع له در «وضع عام موضوع له عام» یک چیز - که همان معنای عام است - می‌باشد ولی در «وضع عام موضوع له خاص»، به عدد افراد عام و طبیعت، دارای تعدّد است.

[۱۴۰] (۲) - فرق بین «مشترک لفظی» و «مشترک معنوی» این است که موضوع له در «مشترک معنوی» یک چیز - که همان قدر جامع است - می‌باشد ولی در «مشترک لفظی»، موضوع له، به عدد معانی، متعدد است.

[۱۴۱] (۱) - از جمله آنان مرحوم مشکینی، مرحوم قوچانی، مرحوم بروجردی، مرحوم اصفهانی و مرحوم عراقی است. رجوع شود به: کفایه الاصول با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۱۲، کفایه الاصول با حاشیه مرحوم قوچانی، ص ۷ و ۱۰، لمحات الاصول، ص ۲۳، نهاییه الدراییه، ج ۱، ص ۲۴ و نهاییه الأفكار، ج ۱، ص ۳۷.

[۱۴۲] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۰

[۱۴۳] (۲) - شرح المنظومه، قسم المنطق، ص ۴۹

[۱۴۴] (۱) - نهاییه الأفكار، ج ۱، ص ۳۷

[۱۴۵] (۱) - مرحوم آخوند به این مطلب اشاره کرده ولی دیگران تصریح کرده‌اند. رجوع شود به: کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۳

[۱۴۶] (۲) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۰ و ۱۳ رجوع شود به: نظریه اول در همین بحث.

[۱۴۷] (۳) - در دوره قبل، پاسخ مرحوم آخوند و شاگردانشان به قائلین به امکان را پذیرفتیم ولی اکنون با دقت بیشتری که در مسئله به عمل آمد معتقد به امکان قسم چهارم می‌باشیم.

[۱۴۸] (۱) - نهاییه الأفكار، ج ۱، ص ۳۷

[۱۴۹] (۱) - این معنا در اصطلاح، «ماهیت لا بشرط مقسمی» نامیده می‌شود.

[۱۵۰] (۱) - مقالات الاصول، ج ۱، ص ۷۲-۷۵

[۱۵۱] (۲) - المنطق للمظفر رحمه الله، ص ۱۰۱

[۱۵۲] (۱) - تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۶-۱۹

[۱۵۳] (۱) - در منطق، برای بعضی از قضایا، جهت ذکر کرده‌اند، مثلاً: قضیه «الإنسان حیوان ناطق» قضیه ضروریه است و «حیوان ناطق» برای «انسان» ضرورت دارد یعنی قابل انفکاک از انسان نیست و قضیه «الإنسان موجود» قضیه ممکنه است زیرا «وجود» برای «انسان» ضرورت ندارد بلکه ممکن است باشد و ممکن است نباشد.

[۱۵۴] (۱) - طبق ترتیب بحث، باید در اینجا مسأله «وضع حروف» را مطرح کنیم، ولی با توجه به مفصل بودن مباحث وضع حروف، ابتدا «وضع شخصی و نوعی» را مورد بحث قرار می‌دهیم.

[۱۵۵] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۴

[۱۵۶] (۲) - مقالات الاصول، ج ۱، ص ۷۱

[۱۵۷] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۳

[۱۵۸] (۱) - بحث در مورد وضع حروف، بحث مفصلی است و علاوه بر پرورش اذهان، ثمراتی نیز بر آن مترتب است، مثلاً- در واجب مشروط- اگر مولا بگوید: «أكرم زيداً إن جاءك»، بحث است که آیا شرط، مربوط به هیئت «أكرم» است یا مربوط به ماده آن؛ اگر به ماده- یعنی إکرام- مربوط باشد، ماده معنایی اسمی است و اطلاق و تقييد در مورد آن ممکن است، ولی اگر قید به هیئت مربوط باشد، هیئت، معنای حرفی است و اگر معنای حرفی معنایی عام باشد قابل تقييد است ولی اگر معنایی خاص باشد قابلیت تقييد آن محل اشکال است. البته ترتب این ثمره، خالی از اشکال نیست ولی مسئله، فی نفسه مهم است و نیز ثمراتی در باب مفاهیم- در مورد ادات شرط که از حروفند- مطرح است، که آیا ادات شرط اطلاق دارند یا نه؟

[۱۵۹] (۱) - این قول، ابتدا توسط عضدی در شرحی که بر مختصر الاصول ابن حاجب نوشته است مطرح گردیده و محقق شریف در حاشیه مطول و حاشیه‌ای که بر شرح مختصر الاصول نوشته آن را پذیرفته و تحقیقی در مورد آن ارائه داده است. جماعتی از اصولیین- مانند صاحب معالم، صاحب قوانین و صاحب فصول- به تبعیت از سید شریف، این قول را پذیرفته‌اند و در کتاب عنایه الاصول آن را مشهور بین متأخرین دانسته است. ولی مرحوم آخوند آن را نپذیرفته و می‌فرماید: «اما الوضع العام و الموضوع له الخاص فقد توهم أنه وضع الحروف و ما ألحق بها من الأسماء...» کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۳ رجوع شود به: معالم الدین، ص ۱۲۸، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۲۸۹، الفصول الغرویة، ص ۱۶، عنایه الاصول، ج ۱، ص ۲۱، البحث النحوی عند الاصولیین، ص ۲۲۰-۲۲۲، المطول مع حاشیة السید الشریف، ص ۳۷۲-۳۷۴ بدائع الأفكار للمحقق الرشتی، ص ۴۱.

[۱۶۰] (۱) - در مورد کلام مرحوم رضی، در ذیل قول سوّم بحث خواهیم کرد.

[۱۶۱] (۱) - در مورد انسان- که یک مفهوم کلی است- دو جور جزئیت متصور است: الف- جزئیات خارجی که همان مصادیق خارجی انسان می‌باشند. ب- جزئیات ذهنی که همان تصور مفهوم انسان است، مثلاً مستعمل وقتی می‌خواهد لفظ انسان را استعمال کند؛ استعمال، نیاز به تصور لفظ و معنا دارد. ما وقتی معنای انسان را تصور کنیم، در ذهن ما وجودی از انسان تحقق پیدا کرده است، به طوری که اگر برای بار دوم تصور کنیم، یک وجود ثانوی تحقق پیدا می‌کند و... تا جایی که اگر یک متکلم در سخنرانی خود بیست بار لفظ انسان را بکار برد، بیست وجود ذهنی انسان در ذهن او محقق شده است و امکان ندارد بدون تصور ذهنی معنا، لفظ را به زبان بیاورد و وقتی معنا در ذهن می‌آید، مثل این است که در خارج آمده است. پس همان‌طور که وجودات خارجی مفهوم انسان دارای تکثرند، وجودات ذهنی آن نیز به تناسب استعمال و غیره تکثر پیدا می‌کنند.

[۱۶۲] (۱) - شرح الکافیة للمحقق الرضی رحمه الله، ج ۲، ص ۳۱۹.

[۱۶۳] (۲) - البته ما در تعبیراتمان از «جزئیت ذهنیه» به «لحاظ» تعبیر می‌کنیم، زیرا جزئی ذهنی همان تصور و لحاظ است ولی نه لحاظ مطلق بلکه لحاظ معنا به عنوان حالت و وصف برای غیر.

[۱۶۴] (۱) - مراد از اسم در اینجا، اعم از اسم و فعل است. یعنی در حقیقت این همان اسمی است که نحوین آن را مقابل حرف قرار می‌دهند و می‌گویند: الحرف ما دلّ علی معنی فی غیره و الاسم ما دلّ علی معنی فی ذاته و اشاره‌ای به فعل نمی‌کنند. در نتیجه، مباحثی که در اینجا در مورد اسم مطرح می‌کنیم در مورد فعل هم جریان دارد.

[۱۶۵] (۱) - لئالی الأخبار، ج ۳، ص ۳۴۳

[۱۶۶] (۲) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۳-۱۵

[۱۶۷] (۱) - بحار الأنوار، ج ۷۵، ص ۹۶، ح ۱۸

[۱۶۸] (۲) - ظاهراً مراد حضرت استاد «دام ظلّه»، مرحوم مشکینی در حاشیه بر کفایة الاصول است. رجوع شود به: کفایة الاصول با حواشی مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۱۵

[۱۶۹] (۱) - این اشکال، همان اشکال سوّمی است که بر احتمال اول وارد کردیم.

[۱۷۰] (۲) - ما در بحث مجاز خواهیم گفت که استعمال مجازی، استعمال در غیر ما وضع له نیست.

[۱۷۱] (۳) - چون به نظر مرحوم آخوند استعمال مجازی، استعمال در غیر ما وضع له است ولی استعمال «من» در «ابتداء» و عکس آن، استعمال در ما وضع له است.

[۱۷۲] (۱) - یادآوری: مراد از «اسم» در اینجا اعم از «اسم» و «فعل» اصطلاحی است یعنی «اسم» در اینجا مقابل «حرف» است.

[۱۷۳] (۲) - البقرة: ۱۸۷

[۱۷۴] (۳) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۵۷

[۱۷۵] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۵۸

[۱۷۶] (۱) - همان گونه که اشاره شد قول دوّم نیز به مرحوم رضی نسبت داده شده است و جهت آن این است که کلام مرحوم رضی در شرح کافیه، دارای دو احتمال است. ظاهراً دو احتمالی که حضرت استاد «دام ظلّه» مطرح فرموده‌اند به اعتبار صدر و ذیل کلام محقق رضی رحمه الله است. از صدر کلام مرحوم رضی استفاده شده که حروف دارای معنا هستند و معنای آنها با معانی اسم‌های هم سنخ آنها یکی است و این احتمال با نظریه دوّم موافق است. و از ذیل کلام ایشان استفاده شده که حروف دارای معنا نیستند و فقط به عنوان علامت می‌باشند و این موافق با نظریه سوّم است. محقق رضی رحمه الله می‌فرماید: إنّ معنی «من» الابتداء فمعنی «من» و معنی لفظ الابتداء سواء إلا أنّ الفرق بینهما أنّ لفظ الابتداء لیس مدلوله مضمون لفظ آخر بل مدلوله معناه الذی فی نفسه مطابقه و معنی «من» مضمون لفظ آخر ینضاف ذلك المضمون إلى معنی ذلك اللفظ الأصلي فلهذا جاز الإخبار عن لفظ الابتداء، نحو: «الابتداء خیر من الانتهاء» و لم یجز الإخبار عن «من» لأنّ الابتداء الذی هو مدلولها فی لفظ آخر فکیف یخبر عن لفظ لیس معناه فی بل فی لفظ غیره و إنّما یخبر عن الشیء باعتبار المعنی الذی فی نفسه مطابقه فالحرف وحده لا معنی له أصلاً إذ هو کالعلم المنسوب بجنب شیء لیدلّ علی أنّ فی ذلك الشیء فائدة ما فإذا أُفرد عن ذلك الشیء بقی غیر دالّ علی معنی أصلاً. شرح الکافیة، ج ۱، ص ۱۰ و ج ۲، ص ۳۱۹ ولی بعضی از محققین وجود احتمال دوّم در کلام مرحوم رضی را نفی کرده و می‌گویند: لم یقل الرضی: «إنّ الحرف لا معنی له أصلاً» کما نسبوا إلیه، و إنّما قال: «فالحرف وحده لا معنی له أصلاً» فحذفت کلمة «وحده» التي تشکل فارقا بین رأیه و رأیهم و اقتطع من النصّ الذی نقلوه عنه ما یوضح هذا الرأی، فإنّ الرضی بعد أن قال: «و إنّما هو کالعلم المنسوب بجنب شیء لیدلّ علی أنّ فی فائدة ما» قال: «فإذا أُفرد عن ذلك الشیء بقی غیر دالّ علی معنی أصلاً، فظهر بهذا أنّ المعنی

الإفرادی للاسم و الفعل فی أنفسهما و للحرف فی غیره» ای إنّ هناک معنیّ إفرادی لكلّ من الإسم و الفعل و الحرف فی مقابل معانیها التركیبیة، إلّا أنّ المعنیّ الإفرادی للاسم و الفعل فی أنفسهما سواء أفردا أم دخلا فی ترکیب. فزیدٌ يدلّ علی الذات المعلومة سواء دخل فی جملة «قام زید» أم لم یدخل، و لكنّه لا يدلّ علی معناه التركیبی - أي کونه فاعلا- إلّا مع غیره. أمّا الحرف فإنّ معناه الإفرادی (الابتداء) هو نفس المعنیّ التركیبی لآنه لا یتّضح إلّا ضمن جملة «سرت من البصرة» فإذا أفرّد عنها لم يدلّ علی شیء ... و هذا الكلام لا ینتهی إلى ما یریدون من إنکار معناه أصلا. البحث النحوی عند الاصولیین: ص ۲۱۵

[۱۷۷] (۱) - بحار الأنوار، ج ۴۰، ص ۱۶۲ (باب ۹۳ من تاریخ أمير المؤمنین علیه السلام)

[۱۷۸] (۲) - فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۷-۵۱

[۱۷۹] (۱) - محقق اصفهانی رحمه الله به حسب اصطلاحی که دارد، از وجود اعراض (قسم سوّم) به «وجود رابطی» و از قسم چهارم به «وجود رابط» تعبیر می‌کند و می‌فرماید: معنای «وجود رابط» این نیست که رابط، با قطع نظر از وجود، دارای حقیقت است - هر چند در عالم ماهیت - بلکه قسم چهارم اصلاً بدون ماهیت است و این تنها مرتبه ضعیفی از وجود است و هیچ واقعیتی غیر از این مرتبه ضعیف ندارد. اضافه کلمه «وجود» به «رابط» غیر از اضافه «وجود» به «انسان» یا «بیاض» است. و این اضافه - در حقیقت - اضافه بیانیّه است یعنی وجودی که حقیقت آن، عین ارتباط است. ارتباط هم، یک معنای نسبی و اضافی است و متقوم به دو شیء است. و این واقعیت با اینکه مرحله‌ای از وجود در آن تحقق دارد، از مقام وجود جوهر و وجود عرض به مراتب پایین‌تر است، زیرا عرض، در عالم مفهومیت دارای استقلال بود. اگر کسی کتاب لغت را باز کند و بخواهد مفهوم بیاض را بفهمد، نیازی به جسم ندارد. بیاض، در وجود خارجی، به جسم و معروض نیاز دارد نه در عالم ماهیت و مفهوم. ولی وجود رابط، حتی در عالم مفهوم و تصور هم دارای معنای مستقلی نیست که بتوان آن را تصور کرد.

[۱۸۰] (۱) - به همین جهت، در باب استصحاب که لزوم اتحاد قضیه متیقّنه با قضیه مشکوک را مطرح می‌کنند، مسأله زمان را کنار گذاشته‌اند، زیرا اتحاد زمانی بین قضیه متیقّنه با قضیه مشکوک، معقول نیست. نمی‌شود در آن واحد، انسان یقین و شک به طهارت چیزی داشته باشد.

[۱۸۱] (۱) - بدایة الحکمة: ص ۲۶

[۱۸۲] (۲) - بدایة الحکمة، ص ۲۰

[۱۸۳] (۳) - این مطلب در مورد قضیه سالبه نیز مطرح است اگر گفتیم: «زید لیس له القیام» و قضیه سالبه به انتفاء محمول بود معنایش این است که زید وجود دارد ولی قائم نیست. بلی اگر قضیه، سالبه به انتفاء موضوع باشد در آنجا موضوعی وجود ندارد.

[۱۸۴] (۱) - نهاية الدراية، ج ۱، ص ۲۶-۳۱

[۱۸۵] (۲) - یادآوری: دلیل اول محقق اصفهانی رحمه الله این بود که اگر می‌دانیم رنگی برای رنگ آمیزی ساختمان آورده شده ولی شک کنیم که آیا ساختمان رنگ آمیزی شده یا نه؟ در اینجا دو قضیه متیقّنه و یک قضیه مشکوک داریم. قضیه «الجسم موجود» و «البیاض موجود» برای ما یقینی است ولی قضیه «الجسم له البیاض» برای ما مشکوک است و نمی‌شود این قضیه مشکوک را با آن دو قضیه متیقّنه اتحاد داشته باشد بلکه حتماً باید مغایرت در کار باشد.

[۱۸۶] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۷۰

[۱۸۷] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۷۱ و ۷۲

[۱۸۸] (۱) - یادآوری: در مورد مثال اعلام شخصیه برای «وضع خاص و موضوع له خاص» ما مناقشه‌ای ذکر کردیم ولی آن مناقشه از بُعد دیگر بود. آنجا گفتیم: اگر لفظ «زید» برای این «موجود خارجی با وصف وجود خارجی» وضع شده باشد، لازم می‌آید که قضیه «زید موجود» قضیه ضروریّه به شرط محمول باشد، زیرا معنای «زید موجود» این است: «زید الموجود فی الخارج موجود». حال

برفرض که ما چنین مناقشه‌ای داشته باشیم، مسأله اعلام شخصیه را از مثال وضع خاص و موضوع له خاص بیرون می‌بریم و غایت امر این است که بگوییم: وضع خاص و موضوع له خاص مثالی ندارد ولی اصل این قسم از اقسام وضع را قبول داریم. این‌ها دو مسأله‌اند. امکان و استحاله، مربوط به مقام ثبوت، و مثال نداشتن، مربوط به مقام اثبات است. در حالی که لازمه بیان آیت‌الله خویی «دام ظلّه» استحاله این قسم وضع است. و این در صورتی است که حتی خود ایشان هم مناقشه فوق را در باب اعلام شخصیه مطرح نکرده است.

[۱۸۹] (۱) - این اشکال از مطالبی است که آیت‌الله خویی «دام ظلّه» در بحث‌های آینده برای اثبات مبنای خودشان مورد تأکید قرار داده و بر آن پافشاری می‌کنند که مورد تعرض ما قرار خواهد گرفت.

[۱۹۰] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۷۲

[۱۹۱] (۱) - اگرچه اضافه اسم به اسم باشد، چون در اینجا نفس اضافه مطرح است.

[۱۹۲] (۲) - اگرچه طرفین آن، هر دو اسم باشند، زیرا در اینجا نفس توصیف مطرح است.

[۱۹۳] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۷۵-۸۲

[۱۹۴] (۱) - تفصیل این جواب در ضمن کلام مرحوم اصفهانی مطرح گردید.

[۱۹۵] (۱) - الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۲۹ و ۳۳۰

[۱۹۶] (۱) - مرحوم نائینی عقیده داشت همین که «مِنْ» به تنهایی معنا ندارد، دلیل بر این است که معانی حرفی با قطع نظر از استعمال، واقعیت و حقیقتی ندارند.

[۱۹۷] (۱) - البته اگر همین «مِنْ» و «إلی» پشت سر امر قرار گیرد حکم دیگری دارد که بزودی مورد بحث قرار می‌گیرد.

[۱۹۸] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۳ و ۱۴

[۱۹۹] (۱) - یادآوری: در مورد «وضع عام و موضوع له خاص» ما - بر خلاف مشهور - قائل به استحاله شدیم و گفتیم از دریچه عام نمی‌توان خصوصیات را ملاحظه کرد زیرا بین عام و خصوصیات، تباین وجود دارد ولی مشهور معتقدند می‌توان معنای کلی را در نظر گرفت و لفظ را برای تمام افراد با خصوصیات مربوط به آنها وضع کرد.

[۲۰۰] (۲) - تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۳۱ و ۳۲

[۲۰۱] (۱) - این تعبیر اشاره به این است که معنا عبارت از چیزی است که مخاطب آن را از قضیه ملفوظه تعقل می‌کند و از راه لفظ، در ذهن او صورت پیدا می‌کند.

[۲۰۲] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۲۰۳] (۱) - تهذیب المنطق للتفتازانی، المقدمة.

[۲۰۴] (۱) - رجوع شود به: المطول، ص ۳۷ و ۳۸.

[۲۰۵] (۱) - قال: أما إطلاقه وإرادة شخصه كما إذا قيل «زيدٌ لفظٌ» و أريد منه شخص نفسه ففى صحته بدون تأویل نظر، لاستلزام اتحاد الدالّ والمدلول أو تركب القضية من جزءين كما فى الفصول. بیان ذلك: أنه إن اعتبر دلالة على نفسه حينئذٍ لزم الاتحاد و إلّا لزم تركبها من جزءين لأنّ القضية اللفظية على هذا إنّما تكون حاكية عن المحمول و النسبة لا الموضوع فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزءين مع امتناع التركب إلّا من الثلاثة ضرورة استحاله ثبوت النسبة بدون المنتسبين. كفاية الاصول، ج ۱، ص ۲۰

[۲۰۶] (۱) - كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۶

[۲۰۷] (۱) - در جایی که بایع متعدّد باشند.

[۲۰۸] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۸۸

[۲۰۹] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۶ و الفوائد: فایده اول «فائده فی صیغ الامر و النهی و غیرهما». رساله فوائد مرحوم آخوند همراه با حاشیه ایشان بر فرائد الاصول به طبع رسیده است.

[۲۱۰] (۱) - آنچه در مورد «وجود لفظی» گفته می‌شود در رابطه با «وجود کتبی» نیز صادق است.

[۲۱۱] (۲) - یادآوری: در مورد قید «فی نفس الامر» گفتیم: مرحوم آخوند با این قید می‌خواهد مسئله را از واقع گسترده‌تر کند و بفرماید: «وجود انشائی در عالم اعتبار تحقق دارد».

[۲۱۲] (۱) - نهایة الدرایة، ج ۱، ص ۱۹۰ و ۱۹۱

[۲۱۳] (۲) - ممکن است به ذهن بیاید که شاید غیر متصور بودن کلام مرحوم آخوند از این جهت باشد که وجود نمی‌تواند به وسیله لفظ، تحقق پیدا کند و به عبارت دیگر: محقق اصفهانی می‌خواهد بفرماید: «تحقق یافتن وجود به وسیله لفظ، غیر قابل تصور است، به همین جهت کلام مرحوم آخوند - که ظهور در چنین معنایی دارد - باید حمل بر معنایی که ما گفتیم بشود». ولی این احتمال در رابطه با کلام محقق اصفهانی رحمه الله صحیح نیست زیرا دلیلی نداریم که لفظ نتواند سبب برای تحقق وجود شود. بنابراین تحقق وجود به وسیله لفظ، قابل تصور است. و وجه غیر معقول بودن آن باید در رابطه با وجودات چهارگانه مطرح شود.

[۲۱۴] (۱) - یادآوری: مرحوم آخوند در باب وضع در حروف فرمود: کلمه «مِنْ» و لفظ «ابتداء» در تمام مراحل سه گانه وضع، موضوع له و مستعمل فیه اتحاد دارند. واضح، مفهوم کلی ابتدا را در نظر گرفته و لفظ را برای همان مفهوم کلی وضع کرده است و در مقام استعمال نیز، لفظ را در همان مفهوم کلی، استعمال کرده است و فرقی که بین حرف و اسم وجود دارد این است که محل استعمال حرف با محل استعمال اسم تفاوت دارد. جایی که «ابتداء» به صورت مستقل استعمال شود و غرض متکلم، مستقلاً به این مفهوم تعلق گرفته باشد کلمه «الابتداء» به کار برده می‌شود و جایی که غرض متکلم این باشد که «ابتداء» را به عنوان حالت و آلت برای غیر، استعمال کند کلمه «مِنْ» را استعمال می‌کند ولی در هر دو مورد لفظ «الابتداء» و لفظ «مِنْ» در همان معنای کلی «ابتداء» استعمال شده‌اند.

[۲۱۵] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۶-۱۹

[۲۱۶] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۹۱

[۲۱۷] (۲) - البقرة: ۲

[۲۱۸] (۳) - الإسراء: ۹

[۲۱۹] (۱) - در اینجا ممکن است به مرحوم آخوند، از ناحیه دیگر اشکال شود و گفته شود: «قائم» به عنوان وصف برای «مصدق المفرد المذکر» است نه برای «کلی المفرد المذکر» در حالی که مرحوم آخوند نمی‌گوید: «هذا» برای «مصادیق المفرد المذکر» وضع شده است بلکه می‌گوید: برای «مفهوم کلی المفرد المذکر» وضع شده است. و در این صورت «کلی المفرد المذکر» نمی‌تواند موضوع برای «قائم» قرار گیرد. ولی این اشکال، خیلی مهم نیست اما اشکالی که به کلام ما وارد می‌شود، مهم است و باید پاسخ داده شود.

[۲۲۰] (۱) - اگرچه ما در اصل مطلب با مرحوم آخوند مخالف بودیم.

[۲۲۱] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۶

[۲۲۲] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۹

[۲۲۳] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۹

[۲۲۴] (۱) - مفتاح العلوم: ۱۵۶-۱۵۸

[۲۲۵] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۳۵-۳۳۹

- [۲۲۶] (۱) - یوسف: ۳۱
- [۲۲۷] (۱) - یوسف: ۸۲
- [۲۲۸] (۱) - وقایه الأذهان: ص ۱۰۱ - ۱۳۵
- [۲۲۹] (۲) - یادآوری: ظاهر کلام سکاکی این بود که «اسد» - که برای کلی حیوان مفترس وضع شده است - در یک رجل شجاع خاص استعمال می‌شود. و ما گفتیم: اگر اسد برای کلی حیوان مفترس وضع شده باشد و بخواهیم آن را در اسد خاص استعمال کنیم، این استعمال، استعمال در غیر مواضع له است چه رسد که بخواهیم اسد کلی را در رجل شجاع خاص - که فرد برای عنوان و ماهیت دیگر است - به کار ببریم. به همین جهت ناچار شدیم کلام ایشان را توجیه کرده و بگوییم: اسد در معنای کلی خود استعمال شده ولی ادعا کرده‌ایم که رجل شجاع خاص یکی از افراد حقیقی اسد است. در باب اعلام شخصیّه نیز گفتیم: مسأله «فردیت ادعایی» صحیح نیست، زیرا اعلام شخصیّه برای معنای کلی وضع نشده‌اند تا بتوان برای آنها فرد ادعایی درست کرد. بنابراین ناچاریم کلام سکاکی را توجیه کرده و به جای «فردیت ادعایی» عنوان «عینیت ادعایی» را قرار دهیم.
- [۲۳۰] (۱) - نهج البلاغه صبحی صالح، ص ۳۲۰، خطبه ۲۰۳
- [۲۳۱] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۹ و ۲۰
- [۲۳۲] (۱) - الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة: ص ۲۲
- [۲۳۳] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۰ و ۲۱
- [۲۳۴] (۱) - نهایه الاصول، ج ۱، ص ۳۴ و الحجّة فی الفقه، ج ۱، ص ۴۰ - ۴۴.
- [۲۳۵] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۲
- [۲۳۶] (۲) - در اینجا، برای نوع مثال می‌زنیم ولی نوع و صنف دارای یک حکمند.
- [۲۳۷] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۱ و ۲۲
- [۲۳۸] (۱) - نهایه الاصول، ج ۱، ص ۳۳ و ۳۴
- [۲۳۹] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۲ و ۲۳
- [۲۴۰] (۱) - این نظریه همراه با پاسخ آن در کتابهای: الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، ص ۱۷ و ۱۸ و مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۱۱۴ و ۱۱۵ مطرح شده است.
- [۲۴۱] (۱) - معالم الدین، ص ۳۹
- [۲۴۲] (۲) - قوانین الاصول، ج ۱، ص ۶۳ و ۶۴
- [۲۴۳] (۱) - شیخ رئیس رحمه الله می‌فرماید: «ذلك لأنّ معنى دلالة اللفظ هو أن يكون اللفظ اسما لذلك المعنى على سبيل القصد الأوّل» رجوع شود به: الشفاء، قسم المنطق، ج ۱، المقالة الاولى، الفصل الثامن، ص ۴۲ و علامه حلی رحمه الله از استاد خود محقق طوسی رحمه الله نقل کرده: «إنّ اللفظ لا يدلّ بذاته على معناه بل باعتبار الإرادة و القصد». رجوع شود به: الجوهر النضید فی شرح التجرید، ص ۴
- [۲۴۴] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۳
- [۲۴۵] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۱۱۵ و ۱۱۶ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۵۱
- [۲۴۶] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۰۴ - ۱۰۹
- [۲۴۷] (۱) - این مطلب را ابن مالک به بعض نحویین نسبت داده است. رجوع شود به: محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۱۱
- [۲۴۸] (۱) - رجوع شود به: مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۱۱۸ و ۱۱۹



[۲۴۹] (۱) - در کتب قدمای از اصولیین «تصریح اهل لغت» به عنوان اولین علامت برای حقیقت مطرح شده است. یعنی اگر اهل لغت، تصریح کنند که معنایی معنای حقیقی لفظ است، این تصریح، حجیت دارد. ولی اکثر متأخرین از اصولیین، بر اساس بحث‌هایی که در رابطه با حجیت قول لغوی مطرح کرده‌اند، معتقدند قول لغوی حجیت ندارد و تصریح اهل لغت نمی‌تواند علامت حقیقت باشد گذشته از این که لغوین، کمتر به ذکر حقیقی و مجازی بودن معنا پرداخته‌اند و بیشتر، موارد استعمال را مطرح کرده‌اند. به همین جهت، متأخرین در اینجا تصریح اهل لغت را مطرح نکرده‌اند.

[۲۵۰] (۱) - این مطلب در حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایة الاصول و حاشیه مرحوم سید علی قزوینی بر قوانین الاصول به مشهور نسبت داده شده است. رجوع شود به: کفایة الاصول با حواشی مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۲۶ و قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۳.

[۲۵۱] (۲) - قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۳، الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، ص ۳۲. در حاشیه سید علی قزوینی رحمه الله بر قوانین الاصول، عدول صاحب قوانین از کلام مشهور را «تبعاً لجماعه» دانسته است.

[۲۵۲] (۱) - رجوع شود به: الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، ص ۳۳

[۲۵۳] (۱) - علم تفصیلی و اجمالی در اینجا، غیر از علم تفصیلی و اجمالی در کتاب براءت و اشتغال است. در کتاب براءت و اشتغال، اگر مکلف به، برای کسی کاملاً مشخص و معلوم باشد، این را علم تفصیلی به مکلف به می‌گویند ولی اگر کسی مکلف به را به صورت تردید و اجمال بداند می‌گویند: «علم اجمالی به مکلف به دارد»، مثل اینکه اجمالاً بداند روز جمعه برایش یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، ولی تفصیلاً نداند کدام یک از این دو واجب است؟ ولی در اینجا معنای دیگری اراده شده که در متن به توضیح آن پرداخته‌ایم.

[۲۵۴] (۲) - به خلاف علم اجمالی در بحث براءت و اشتغال که نمی‌توان از آن به علم ارتکازی تعبیر کرد.

[۲۵۵] (۳) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۵

[۲۵۶] (۱) - ملاک در حمل اولی ذاتی، اتحاد مفهومی است و با توسعه‌ای که ما ذکر کردیم، اگر در قضیه حملیه، اتحاد ماهوی بین موضوع و محمول وجود داشته باشد، حمل آن حمل اولی ذاتی خواهد بود.

[۲۵۷] (۲) - ملاک حمل شایع صناعی، اتحاد در وجود است.

[۲۵۸] (۳) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۸

[۲۵۹] (۱) - گفته‌اند:

در تناقض هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع و محمول و مکان

وحدت شرط و اضافه، «جزء و کل» «قوه و فعل» است، در آخر زمان الحاشیة علی تهذیب المنطق، ص ۷۱

[۲۶۰] (۲) - الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۹۴، شرح المنظومة، قسم المنطق، ص ۶۱

[۲۶۱] (۳) - نهاية الاصول، ج ۱، ص ۴۱

[۲۶۲] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۸۹ و ۹۰ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۳۵ و ۳۶

[۲۶۳] (۱) - «عدم صحت سلب» تعبیر دیگری از «صحت حمل» است.

[۲۶۴] (۱) - فرق عمده بین «تبادر» و «عدم صحت سلب» در این مرحله است.

[۲۶۵] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۸

[۲۶۶] (۱) - نهاية الأفكار، ج ۱، ص ۶۷ و ۶۸

[۲۶۷] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۸

[۲۶۸] (۱) - باید توجه داشت که در اینجا، وقتی می‌خواهیم «رجل» را بر «زید» اطلاق کنیم، خصوصیات موجود در «زید» را کنار

می‌زنیم زیرا ما گفتیم: «حتی در مثل انسان که معنای حقیقی آن روشن است اگر انسان را بر «زید» - با تمام خصوصیاتش - اطلاق کردیم این استعمال، مجازی خواهد بود».

[۲۶۹] (۱) - نه‌ایة الدرایة، ج ۱، ص ۵۱

[۲۷۰] (۲) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۸ و ۲۹

[۲۷۱] (۱) - بنا بر آنچه در کفایة الاصول و حواشی آن مطرح است مسأله اطّراد دارای اقوال مختلفی است: بعضی گفته‌اند: اطّراد، علامت حقیقت و عدم اطّراد، علامت مجاز است. و بعضی هر دو را نفی کرده‌اند، یعنی نه اطّراد را علامت حقیقت و نه عدم آن را علامت مجاز دانسته‌اند. بعضی اطّراد را علامت حقیقت دانسته‌اند ولی عدم اطّراد را علامت مجاز ندانسته‌اند، مثل آنچه که مرحوم آخوند در رابطه با تبادر مطرح کرد. ایشان فرمود: تبادر، علامت حقیقت است. ولی عدم تبادر را - به عنوان علامت مجاز - متعرّض نشد. ولی ما گفتیم: مشهور، عدم تبادر را علامت مجاز دانسته‌اند و بزرگانی چون صاحب فصول و صاحب قوانین، تبادر الغیر را علامت مجاز دانسته‌اند. و احتمالاً بعضی عدم الاطّراد را علامت مجاز بدانند ولی اطّراد را علامت حقیقت ندانند.

[۲۷۲] (۱) - نه‌ایة الاصول، ج ۱، ص ۴۲ و ۴۳

[۲۷۳] (۱) - با قطع نظر از اشکالی که ما در رابطه با حقیقت مطرح کردیم.

[۲۷۴] (۱) - در کلام ایشان «جميع الاستعمالات» مطرح است ولی این معنا، مراد نیست زیرا کسی که وارد شهری می‌شود استعمالاتی را که به آن برخورد می‌کند این گونه است ولی استعمالات دیگری وجود دارد که این شخص بر آنها اطلاع پیدا نکرده بلکه عادتاً هم اطلاع بر آنها ممکن نیست. پس مقصود ایشان استعمالاتی است که در عین اینکه واجد کثرت است مورد بررسی و ملاحظه او نیز قرار گرفته است.

[۲۷۵] (۱) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۲۴

[۲۷۶] (۱) - این فرض، هیچ بُعدی ندارد، خصوصاً با توجه به اینکه این فرد نمی‌تواند به تمام استعمالات یک شهر احاطه داشته باشد. مثلاً در شهری وارد می‌شود که جمعیت آن ده‌هزار نفر است ولی این شخص با هزار نفر ارتباط پیدا می‌کند و استعمال این هزار نفر را در ارتباط با «ماء» ملاحظه می‌کند. بنابراین اگرچه این هزار نفر لفظ «ماء» را در «جسم سیال مرطوب به طبع» استعمال می‌کنند ولی تا وقتی که این شخص احتمال می‌دهد در تمام این موارد قرینه وجود داشته، نمی‌توان گفت: اطّراد، علامت حقیقت است.

[۲۷۷] (۱) - از کلام آیت‌الله خویی، همین صورت استفاده می‌شود.

[۲۷۸] (۱) - اگر حجّیت ظواهر کنار برود، باب محاورات و تفهیم و تفهّم بسته می‌شود، به همین جهت، یکی از مهم‌ترین ادله‌ای که برای حجّیت ظواهر کتاب مطرح می‌شود همین بنای عقلاست. شارع مقدس، در کتاب و سنت، همانند سایر عقلاء صحبت کرده است. اگرچه قرآن دارای مطالبی است که عقول ما نمی‌تواند آن را درک کند ولی آنجایی که بحث ظواهر کتاب مطرح است، شارع مقدس مانند یکی از عقلاء، مسائل را در اختیار مردم قرار داده است. بنابراین، اصالة الظهور یک اصل مسلم عقلانی است، البته در بحث‌های آینده، بحثی مطرح است که آیا غیر از اصالة الظهور، اصل دیگری به عنوان اصالة الحقیقه و اصل سومی به نام اصالة عدم القرینه نیز داریم یا اینکه این‌ها شعبه‌ای از اصالة الظهور می‌باشند؟ به نظر می‌رسد که در رابطه با حجّیت ظواهر کلمات، اصل دیگری - غیر از اصالة الظهور - نداریم ولی در بعضی از موارد، از اصالة الظهور، به اصالة الحقیقه تعبیر می‌کنیم و آن در دوران امر بین معنای حقیقی و مجازی است. در اینجا گاهی به اصالة الظهور و گاهی به اصالة الحقیقه و گاهی به اصالة عدم القرینه تعبیر می‌شود. این‌ها شعبه‌هایی از اصالة الظهور می‌باشند نه اینکه اصول مستقلاً مقابل اصالة الظهور باشند. اصالة الظهور، در هر جایی که یک صورت تجلی پیدا می‌کند. حتّی در استعمالات مجازی نیز اصالة الظهور داریم مثلاً جمله «رأیت أسداً» ظهور در معنای حقیقی -

یعنی حیوان مفترس- و جمله «رأيتُ أسداً يرمي» ظهور در معنای مجازی- یعنی رجل شجاع- دارد، به همین جهت، در استعملاتی که همراه با قرینه است، مراد متکلم با اتکاء به همین قرینه تعیین می‌شود و اگر متکلم، این معنا را نپذیرفت با او احتجاج کرده می‌گوییم: جمله «رأيتُ أسداً يرمي» ظهور در رجل شجاع دارد و اگر شما غیر از این را اراده کرده باشید، خلاف ظاهر را اراده کرده‌اید. و در جایی که متکلم، قرینه به کار نبرده است می‌گوییم: جمله «رأيتُ أسداً» ظهور در حیوان مفترس دارد و اگر غیر از این را اراده کرده باشید، خلاف ظاهر را اراده کرده‌اید.

[۲۷۹] (۱) - كفاية الاصول، ج ۱، ص ۲۹

[۲۸۰] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۱۳۲ و تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۶۱ و ۶۲

[۲۸۱] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۱۳۲ و تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۶۱

[۲۸۲] (۱) - كفاية الاصول، ج ۱، ص ۳۴

[۲۸۳] (۲) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۱۳۲ و تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۶۱

[۲۸۴] (۱) - درر الفوائد، ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷

[۲۸۵] (۱) - رجوع شود به: مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۱۳۲ و تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۶۲

[۲۸۶] فاضل موحدي لنكراني، محمد، اصول فقه شيعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۲۸۷] (۱) - اگرچه در باب معاملات نیز بعضی قائل به ثبوت حقیقت شرعیه‌اند و معتقدند در مورد الفاظ بیع و نکاح و ... حقیقت شرعیه ثابت است ولی این قول خیلی ضعیف است، به همین جهت آنچه ما مورد بحث قرار می‌دهیم، الفاظ عبادات است.

[۲۸۸] (۱) - البقرة: ۱۸۳

[۲۸۹] (۲) - مریم: ۳۱

[۲۹۰] (۱) - الحج: ۲۷

[۲۹۱] (۲) - الأنفال: ۳۵

[۲۹۲] (۱) - النصر: ۲

[۲۹۳] (۲) - الأنعام: ۷۲، یونس: ۸۷، الزوم: ۳۱

[۲۹۴] (۳) - همان.

[۲۹۵] (۴) - ذکر این نکته لازم است که در درس حضرت استاد «دام ظلّه» آیه شریفه أقيموا الصلاة و آتوا الزكاة] از سوره مزل به عنوان سوره‌ای مکی که در اوایل بعثت نازل شده، مطرح گردید ولی با توجه به این که خصوص آیه فوق، مدنی است لذا متن به صورت فوق تغییر داده شد و آیه شریفه أقيموا الصلاة] از سوره‌های مکی مطرح گردید. رجوع شود به: الکشاف، ج ۴، ص ۶۳۴

[۲۹۶] (۵) - الأعلى: ۱۵

[۲۹۷] (۱) - بحار الأنوار، ج ۸۵، ص ۲۷۹

[۲۹۸] (۱) - كفاية الاصول، ج ۱، ص ۳۴

[۲۹۹] (۱) - این قول در کتاب محاضرات به عنوان «قیل» مطرح شده است. رجوع شود به محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۵

[۳۰۰] (۱) - أجود التقريرات، ج ۱، ص ۳۳ و ۳۴

[۳۰۱] (۲) - محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۵ و ۱۲۶

[۳۰۲] (۱) - رجوع شود به: البيان فی تفسیر القرآن، ص ۴۳۲-۴۴۸

[۳۰۳] (۲) - الإیتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۰۴ و ۱۰۵

[۳۰۴] (۱) - الحجر: ۹

[۳۰۵] (۱) - البقره: ۲۳

[۳۰۶] (۱) - رجوع شود به: بحار الأنوار، ج ۹۲، ص ۴۰-۷۷ (باب ما جاء في كيفية جمع القرآن).

[۳۰۷] (۱) - الإتيان في علوم القرآن، ص ۷۸

[۳۰۸] (۱) - نقل به معنا، مانعی ندارد مخصوصاً اگر ناقل، امام معصوم باشد.

[۳۰۹] (۱) - كفاية الاصول، ج ۱، ص ۳۴

[۳۱۰] (۱) - استعمال لفظ در معنای مجازی معمولی این است که لفظ را در یک معنای مجازی استعمال کرده و قرینه‌ای اقامه می‌کنند که در این لفظ، معنای مجازی اراده شده است. قرینه‌ای که هم صارف از معنای حقیقی و هم تعیین کننده معنای مجازی است.

[۳۱۱] (۲) - كفاية الاصول، ج ۱، ص ۳۲

[۳۱۲] (۱) - أجود التقريرات، ج ۱، ص ۳۳ و ۳۴

[۳۱۳] (۱) - محاضرات في أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۷

[۳۱۴] (۱) - نهاية الأفكار، ج ۱، ص ۳۰ و ۳۱، مقالات الاصول، ج ۱، ص ۶۷ و ۶۸

[۳۱۵] (۱) - كفاية الاصول، ج ۱، ص ۳۲

[۳۱۶] (۱) - البته ما گفتیم: معلوم نیست عنوان «وضع تعینی» در اینجا صادق باشد ولی «حقیقت تعینیه» عنوان صحیحی خواهد بود. به همین جهت گفتیم: نسبت بین وضع و حقیقت، نسبت عموم و خصوص مطلق است. وضع، عبارت است از همان وضع تعینی و در باب تعین، وضعی وجود ندارد. آنچه تحقق پیدا می‌کند، حقیقت است. بنابراین اگر ما در اینجا تعبیر به «وضع تعینی» می‌کنیم به جهت تبعیت از علماء و تبعیت از مرحوم آخوند است.

[۳۱۷] (۱) - كفاية الاصول، ج ۱، ص ۳۳ و ۳۴

[۳۱۸] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

## درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی) آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می‌کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می‌دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره

الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز تحقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) ایمیل: [Info@ghaemiyeh.com](mailto:Info@ghaemiyeh.com) فروشگاه اینترنتی:

[www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com)

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲-۲۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱

۵۳-۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را ببدان، نگاه می‌دارد و با حجت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

