

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اصول الفقہ علامہ محمد رضا مظفر (رہ)

ترجمہ اصول فقہ ۱

بخش اول: مدخل - مقدمہ

کرايش تفسير و تاريخ

ترجمه اصول فقه، ج ١، ص: ٣

[جلد اول]

الفهرس (بر اساس شماره صفحات كتاب ترجمه اصول فقه)

المدخل ١٤

تعريف علم الاصول ١٤

[اقسام الحكم] ١٦

موضوع علم الاصول ١٦

فائدته ١٨

تقسيم ابحائه ١٨

المقدمة ٢٢

١- حقيقة الوضع ٢٢

٢- من الواضع؟ ٢٢

٣- الوضع تعيينى و تعيينى ٢٤

٤- أقسام الوضع ٢٤

٥- استحالة القسم الرابع ٢٨

٦- وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص و تحقيق المعنى الحرفى ٣٠

النتيجة ٣٤

بطلان القولين الاولين ٣٤

زيادة إيضاح ٣٨

الوضع فى الحروف عام و الموضوع له خاص ٤٠

٧- الاستعمال حقيقى و مجازى ٤٠

٨- الدلالة تابعة للإرادة ٤٢

ترجمه اصول فقه، ج ١، ص: ٤

٩- الوضع شخصى و نوعى ٤٤

١٠- وضع المركبات ٤٨

١١- علامات الحقيقة و المجاز ٤٨

العلامة الاولى - التبادر ٥٠

العلامة الثانية - عدم صحة السلب و صحته، و صحة الحمل و عدمه ٥٢

تنبيه ٥٦

العلامة الثالثة - الاطراد ٥٦

١٢- الاصول اللفظية ٥٨

تمهيد ٥٨

أ- أصالة الحقيقة ٦٠

ب- أصالة العموم ٦٠

ج- أصالة الإطلاق ٦٢

د- أصالة عدم التقدير ٦٢

هـ- أصالة الظهور ٦٢

حجية الاصول اللفظية ٦٤

١٣- الترادف و الاشتراك ٦٤

استعمال اللفظ في أكثر من معنى ٦٨

تنبيهان ٧٠

١٤- الحقيقة الشرعية ٧٤

الصحيح و الأعم ٧٦

المختار في المسألة ٨٢

وهم و دفع ٨٢

تنبيهان ٨٦

١- لا يجرى النزاع في المعاملات بمعنى المسببات ٨٦

٢- لا ثمرة للنزاع في المعاملات الا في الجملة ٨٨

ترجمه اصول فقه^۱، ج ۱، ص: ۱۴

المدخل

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده على آلائه و نصلى على خاتم النبيين محمد و آله الطاهرين المعصومين.

تعريف علم الاصول

علم اصول الفقه هو «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتائجها في طريق استنباط الحكم الشرعى».

مثاله: ان الصلاة واجبة في الشريعة الاسلامية المقدسة، و قد دلّ على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى: **وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ،*** «۱» **إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا** «۲» و لكن دلالة الآية الاولى متوقفة على ظهور صيغة الأمر- نحو «أقيموا» هنا- فى الوجوب، و متوقفة أيضا على أن ظهور القرآن حجة يصح الاستدلال به. و هاتان المسألتان يتكفل بيانهما علم الاصول.

فإذا علم الفقيه من هذا العلم ان صيغة الأمر ظاهرة فى الوجوب، و أن ظهور القرآن حجة، استطاع ان يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة ان الصلاة واجبة. و هكذا فى كل حكم شرعى مستفاد من أى دليل شرعى أو عقلى لا بدّ ان يتوقف استنباطه من الدليل على مسألة أو أكثر من مسائل هذا العلم.

(۱) - البقرة / ۴۳، ۸۳.

(۲) - النساء / ۱۰۳.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵

مدخل

بسم الله الرحمن الرحيم

خداوند را بر نعمتهايش حمد مى كنيم و بر محمد صلى الله عليه و آله و سلم خاتم پيامبران و آل او كه پاك و معصومند درود مى فرستيم.

تعريف علم اصول

^۱. نرم افزار جامع اصول الفقه: محسن غرويان، ترجمه اصول فقه، قم، دار الفكر، چاپ هشتم، ۱۳۸۸ ش.

علم اصول فقه، علمی است که در آن از قواعدی بحث می‌شود که نتیجه آن قواعد در راههای استنباط حکم شرعی مورد استفاده واقع می‌شود.

(مثال): در شریعت مقدسه اسلامی، نماز واجب است و بر وجوب آن آیات ذیل از قرآن کریم، دلالت می‌کند: [و این که نماز را به پا دارید] و [به درستی نماز بر مؤمنین به صورت مکتوبی حتمی بوده است] و اما دلالت آیه اول متوقف بر ظهور صیغه امر - مثل اقیموا در اینجا - در وجوب است و نیز متوقف بر این مطلب است که ظهور قرآن حجت است و استدلال به آن درست می‌باشد و «علم اصول» عهده‌دار بیان این دو مسئله است.

پس هرگاه فقیه در علم اصول فرابگیرد که صیغه امر ظهور در وجوب دارد و اینکه ظهور قرآن حجت است، می‌تواند از این آیه کریمه استنباط کند که نماز واجب است و همین‌طور در هر حکم شرعی که مستفاد از هر دلیل شرعی یا عقلی است، ضرورتا استنباط آن حکم از دلایلش، متوقف بر یک یا چند مسئله از مسائل علم اصول است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶

[اقسام الحكم]

الحکم: واقعی و ظاهری. و الدلیل: اجتهادی و فقاهتی.

ثم لا یخفی ان الحکم الشرعی الذی جاء ذکره فی التعریف السابق علی نحوین:

۱- أن یکون ثابتا للشیء بما هو فی نفسه فعل من الأفعال، کالمثال المتقدم أعنی وجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هی صلاة فی نفسها و فعل من الأفعال مع قطع النظر عن أى شیء آخر. و یسمى مثل هذا الحکم الحکم الواقعی.

و الدلیل الدال علیه الدلیل الاجتهادی.

۲- أن یکون ثابتا للشیء بما انه مجهول حکمه الواقعی، کما إذا اختلف الفقهاء فی حرمة النظر إلى الأجنبية، أو وجوب الاقامة للصلاة. فعند عدم قیام الدلیل علی أحد الأقوال لدى الفقیه یشک فی الحکم الواقعی الاولی المختلف فیهِ، و لأجل ألا یشک فی مقام العمل متحیرا لا بد له من وجود حکم آخر و لو کان عقلیا، کوجوب الاحتیاط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشک. و یسمى مثل هذا الحکم الثانوی الحکم الظاهری. و الدلیل الدال علیه الدلیل الفقاهتی أو الأصل العملی.

و مباحث الاصول منها ما یتکفل للبحث عما تقع نتیجته فی طریق استنباط الحکم الواقعی، و منها ما یقع فی طریق الحکم الظاهری. و یجمع الكل «وقوعها فی طریق استنباط الحکم الشرعی» علی ما ذکرناه فی التعریف.

موضوع علم الاصول

ان هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلها في غرضنا المهم منه، و هو استنباط الحكم الشرعي، فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص الأدلة الأربعة فقط، و هي الكتاب و السنة و الإجماع

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷

[اقسام حکم]

الحکم واقعی و حکم ظاهری - دلیل اجتهادی و دلیل فقهاتی

مخفی نماند که حکم شرعی‌ای که در تعریف سابق از علم اصول ذکر شد، بر دو گونه است:

۱- گاهی حکم شرعی برای امری - از آن حیث که فی نفسه فعلی از افعال است - ثابت است مثل حکم پیشین یعنی وجوب نماز، که در اینجا وجوب برای نماز از آن جهت که نماز است و فعلی از افعال با قطع نظر از هر امر دیگری محسوب می‌شود، ثابت است مثل چنین حکمی، حکم واقعی نامیده می‌شود و دلیلی که بر این حکم دلالت می‌کند، دلیل اجتهادی است.

۲- گاهی حکم شرعی برای امری از آن حیث که حکم واقعیش مجهول است، ثابت است.

مثل آنجا که فقها در حرمت نگاه به زن اجنبیه و یا وجوب اقامه برای نماز اختلاف دارند. در این صورت وقتی دلیلی برای یکی از نظرات نزد فقیه اقامه نشده، در حکم واقعی اولی که مورد اختلاف است، شک می‌شود و برای اینکه فقیه در مقام عمل متحیر نماند، بایستی در اینجا حکم دیگری - و لو عقلی - باشد مثل وجوب احتیاط یا براءت و یا عدم توجه به شک و مثل چنین حکم ثانوی‌ای، حکم ظاهری نامیده می‌شود و دلیلی که بر آن دلالت می‌کند، دلیل فقهاتی و یا اصل عملی، خوانده می‌شود و مباحث علم اصول دو قسم است: بخشی از آن متکفل بحث از مطالبی است که نتیجه آن‌ها در طریق استنباط حکم واقعی به کار می‌رود و بخشی مربوط به قواعدی است که در طریق حکم ظاهری مورد استفاده قرار می‌گیرند و جامع و قدر مشترک بین همه این مباحث، این است که - بنا بر آنچه در تعریف علم اصول گفتیم - همگی در طریق استنباط حکم شرعی بکار می‌روند.

موضوع علم اصول

علم اصول عهده‌دار بحث از موضوع خاصی نیست، بلکه از موضوعات گوناگونی بحث می‌کند که همه آن‌ها در غرض مهم ما از این علم - که همان استنباط حکم شرعی است - دخالت دارند.

بنابراین وجهی ندارد که موضوع این علم را، خصوص ادله اربعه یعنی کتاب و سنت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸

و العقل، أو باضافة الاستصحاب، أو باضافة القياس و الاستحسان، كما صنع المتقدمون.
و لا حاجة إلى الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع يبحث عن عوارض الذاتية في ذلك العلم، كما تسالمت عليه
كلمة المنطقيين، فان هذا لا ملزم له و لا دليل عليه.

فأئدته

ان كل متشرع يعلم انه ما من فعل من أفعال الانسان الاختيارية الا و له حكم في الشريعة الاسلامية المقدسة من
وجوب أو حرمة أو نحوهما من الأحكام الخمسة. و يعلم أيضا ان تلك الأحكام ليست كلها معلومة لكل أحد بالعلم
الضروري، بل يحتاج أكثرها لاثباتها إلى إعمال النظر و اقامة الدليل، أي انها من المعلوم النظرية.
و علم الاصول هو العلم الوحيد المدون للاستعانة به على الاستدلال على اثبات الأحكام الشرعية، ففائدته إذن،
الاستعانة على الاستدلال للاحكام من أدلتها.

تقسيم ابجائه

تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام «١»:

١- مباحث الألفاظ و هو تبحث عن مداليل الألفاظ و ظواهرها من جهة عامة نظير البحث عن ظهور صيغة افعال في
الوجوب و ظهور النهي في الحرمة، و نحو ذلك.

(١)- و هذا التقسيم حديث تنبه له شيخنا العظيم الشيخ محمد حسين الاصفهاني قدس سره المتوفى سنة ١٣٦١ هـ.
ق)، أفاده في دورة بحثه الاخيرة ... و هو التقسيم الصحيح الذي يجمع مسائل علم الاصول و يدخل كل مسألة في
بابها، فمثلا مبحث المشتق كان يعد من المقدمات و ينبغي أن يعد من مباحث الألفاظ، و مقدمة الواجب و مسألة
الاجزاء و نحوهما كانت تعد من مباحث الألفاظ و هي من بحث الملازمات العقلية ... و هكذا. (المؤلف)

ترجمه اصول فقه، ج ١، ص: ١٩

و اجماع و عقل قرار دهيم و يا چنانکه پيشينيان کرده اند، استصحاب و قياس و استحسان را هم اضافه کنيم و نيازی
نیست که حتما مستلزم شويم که هر علمی بايستی موضوعی داشته باشد که در آن علم از عوارض ذاتيه آن موضوع
بحث شود، آن سان که منطقيان بر اين سخن اتفاق دارند، چنين مطلبي، نه ضرورتی دارد و نه دلیلی بر آن وجود دارد.

فأئده علم اصول

هر متشرعی می داند که هيچ فعلی از افعال اختياری انسان نیست، مگر اینکه برای آن در شريعت مقدسه اسلامي
حکمی وجود دارد و اين حکم يا وجوب است يا حرمت و يا امثال اين دو از احکام پنجگانه [: وجوب، حرمت،

استحباب، کراهت، اباحه] و نیز هر متشرعی می‌داند که همه این احکام برای کسی با علم بدیهی، معلوم نیست، بلکه اثبات اکثر این احکام احتیاج به اعمال نظر و اقامه دلیل دارد، یعنی علم به آن‌ها، از علوم نظری است. و علم اصول، تنها علمی است که تدوین یافته تا با کمک آن بتوان بر اثبات احکام شرعی، استدلال کرد، پس فائده این علم این است که به کمک آن می‌توان بر احکام شرعی، براساس ادله آن‌ها استدلال نمود.

تقسیم بحث‌های علم اصول

مباحث این علم به چهار قسم، تقسیم می‌شود: «۱»

۱- (مباحث الفاظ): این بخش، از مدلول الفاظ و ظواهر آن‌ها به طور عام بحث می‌کند. مثل بحث از ظهور صیغه «افعل» در وجوب و ظهور نهی در حرمت و امثال این‌ها.

(۱) - این تقسیم‌بندی، جدید است و استاد ما شیخ محمد حسین اصفهانی قدس سره متوفای ۱۳۶۱ در آخرین دوره بحثهایش به آن اشاره کرده است و این، تقسیم درستی است که شامل همه مسائل اصول می‌شود و هر مسئله‌ای را در باب خودش قرار می‌دهد. مثلاً بحث مشتق قبلاً از مقدمات شمرده می‌شد و حال آنکه بایستی از مباحث الفاظ شمرده شود و بحث مقدمه واجب و مسئله اجزاء و امثال این دو قبلاً از مباحث الفاظ دانسته می‌شد، درحالی‌که از مباحث ملازمات عقلیه‌اند و ... همین‌طور.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰

۲- المباحث العقلية و هي ما تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها و لو لم تكن تلك الأحكام مدلولة للفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و كالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته المعروف هذا البحث باسم «مقدمة الواجب»، و كالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده المعروف باسم «مسألة الضد»، و كالبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهي، و غير ذلك.

۳- مباحث الحجّة و هي ما يبحث فيها عن الحجية و الدليلية، كالبحث عن حجية خبر الواحد، و حجية الظواهر، و حجية ظواهر الكتاب، و حجية السنة و الإجماع و العقل، و ما إلى ذلك.

۴- مباحث الاصول العملية و هي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحث عن أصل البراءة و الاحتياط و الاستصحاب و نحوها.

فمقاصد الكتاب - إذن - أربعة. و له خاتمة تبحث عن تعارض الأدلة و تسمى «مباحث التعادل و التراجع». فالكتاب يقع في خمسة أجزاء «۱» ان شاء الله تعالى.

و قبل الشروع لا بد من مقدمة يبحث فيها عن جملة من المباحث اللغوية التي لم يستوف البحث عنها في العلوم الادبية أو لم يبحث عنها.

(۱) - و قد وضعه المؤلف طاب مثواه بعدئذ في أربعة أجزاء، حيث الحق مباحث التعادل و التراجيح في الجزء الثالث ضمن مباحث الحجة، و قد أوضح أسباب ذلك في مقدمة الجزء الثالث. (الناشر)

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱

۲- (مباحث عقلیه): این بخش، از لوازمی که بین خود احکام- و لو اینکه این احکام، مدلول لفظ نباشند- برقرار است بحث می‌کند. مثل بحث از ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع و بحث از اینکه وجوب یک شیء مستلزم وجوب مقدمه آن است- که به بحث مقدمه واجب معروف است- و مثل بحث از اینکه وجوب یک شیء مستلزم حرمت ضد آن است- که به اسم مسئله ضد معروف است- و مثل بحث از امکان اجتماع امر و نهی و امثال این‌ها.

۳- (مباحث حجّت): در این بخش، از حجّیت و دلیلیت بحث می‌شود مثل بحث از حجّیت خبر واحد و حجّیت ظواهر و حجّیت ظواهر کتاب (قرآن) و حجّیت سنت و اجماع و عقل و مباحثی از این قبیل.

۴- (مباحث اصول عملیه): این بخش از منبع و مرجع مجتهد در هنگام فقدان دلیل اجتهادی بحث می‌کند، مثل بحث از اصل برائت و احتیاط و استصحاب و امثال این‌ها.

بنابراین مقاصد این کتاب، چهار مقصد است و خاتمه این کتاب، بحث تعارض ادله را مطرح می‌کند که مباحث تعادل و تراجیح نامیده می‌شود. لذا این کتاب- ان شاء الله- در پنج بخش تدوین خواهد شد و قبل از شروع، باید در مقدمه‌ای، قسمتی از مباحث لغوی را- که در علوم ادبی یا به طور مستوفی از آن‌ها بحث نشده و یا اصلاً مطرح نشده‌اند- مطرح نماییم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲

المقدمة

تبحث عن أمور لها علاقة بوضع الألفاظ و استعمالها و دلالتها و فيها أربعة عشر مبحثاً.

۱- حقيقة الوضع

لا شك أنّ دلالة الألفاظ على معانيها في آية لغة كانت ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدخان- مثلاً- على وجود النار، و ان توهم ذلك بعضهم، لأنّ لازم هذا الزعم ان يشترك جميع البشر في هذه الدلالة، مع أنّ الفارسي مثلاً لا يفهم الألفاظ العربية و لا غيرها من دون تعلم و كذلك العكس في جميع اللغات. و هذا واضح.

و عليه، فليست دلالة الألفاظ على معانيها الا بالجعل و التخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها. و لذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعية.

٢- من الواضع؟

و لكن من ذلك الواضع الأول في كل لغة من اللغات؟

قيل: إن الواضع لا بدّ أن يكون شخصا واحدا يتبعه جماعة من البشر في

ترجمه اصول فقه، ج ١، ص: ٢٣

مقدمه

این مقدمه از اموری بحث می‌کند که مرتبط با وضع الفاظ و استعمال آنها و دلالت الفاظ است.

در این مقدمه، چهارده مبحث آمده است:

١- حقیقت وضع

شکی نیست که دلالت الفاظ بر معنایشان در هیچ زبانی، ذاتی نیست - آن‌طور که مثلا دلالت دود بر وجود آتش، ذاتی است - گرچه برخی علمای اصول، چنین توهمی کرده‌اند. دلیل بر ذاتی نبودن، این است که اگر این توهم درست باشد، بایستی همه انسانها در فهم این دلالت، مشترک باشند، درحالی‌که مثلا فرد فارسی‌زبان، الفاظ عربی و غیر آن را بدون تعلّم و فراگیری نمی‌فهمد و همین‌طور مثلا فرد عرب، زبان فارسی و سایر لغات را نمی‌فهمد و این مطلب واضحی است.

و بنابراین، دلالت الفاظ بر معانی‌شان، جز از راه جعل و تخصیص توسط واضع این الفاظ نیست. پس این دلالت الفاظ بر معنایشان، از نوع دلالت وضعیه (قراردادی و اعتباری) می‌باشد.

٢- واضع کیست؟

و اما در هر یک از زبان‌ها، واضع اولیه کیست؟

گفته شده: واضع لغت باید شخص واحدی باشد که گروهی از انسانها در مقام تفاهم با آن

ترجمه اصول فقه، ج ١، ص: ٢٤

التفاهم بتلك اللغة.

و قيل - و هو الأقرب إلى الصواب - إن الطبيعة البشرية، حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها، تقتضي إفادة مقاصد الانسان بالألفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظا مخصوصا عند إرادة معنى مخصوص - كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم - فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به و الآخرون كذلك يخترعون من انفسهم ألفاظا لمقاصدهم و تتألف

على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ، حتى تكون لغة خاصة، لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر.

و هذه اللغة قد تتشعب بين اقوام متباعدة و تتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير و الزيادة، حتى قد تنبتق منها لغات اخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة.

و عليه، تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى و تخصيصه به. و مما يدل على اختيار القول الثاني في الوضع انه لو كان الواضع شخصا واحدا لنقل ذلك في تاريخ اللغات و لعرف عند كل لغة واضعها.

٣- الوضع تعييني و تعيني

ثم ان دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها أن تكون ناشئة من الجعل و التخصيص و يسمى الوضع حينئذ تعيينيا. و قد تنشأ الدلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة في الاستعمال على درجة من الكثرة انه تألفه الاذهان على وجه إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى. و يسمى الوضع حينئذ تعيينيا.

ترجمه اصول فقه، ج ١، ص: ٢٥

لغت، از او پیروی کنند. در قول دیگر- که قول نزدیکتر به صواب است- گفته شده که طبیعت انسان به حسب استعداد و توانی که خداوند در آن به ودیعت نهاده است، مقتضی است که انسان مقاصدش را با الفاظ، بیان کند و لذا آدمی هنگام ارائه یک معنای خاص، لفظ مخصوصی را از جانب خود اختراع می‌کند- کما اینکه همین مسئله در کودکان در اوائل امر مشاهده می‌شود- و بدین وسیله انسان با افراد دیگری که با او مرتبطند، تفاهم برقرار می‌کند و دیگران نیز از جانب خود برای مقاصدشان الفاظی را اختراع می‌کنند و به مرور زمان از مجموع این اختراعات، دسته کوچکی از الفاظ پدید می‌آید تا آنجا که زبان خاصی با قواعد مخصوص به وجود می‌آید و گروهی از انسانها با آن زبان، مقاصد خود را به یکدیگر می‌فهمانند و این زبان، گاهی بین اقوامی دوردست پراکنده می‌شود و در اثر پاره‌ای تغییرات و اضافات، دگرگون می‌گردد، تا آنجا که زبانهای دیگری از آن زبان اولیه پدید می‌آید و هر زبان خاصی، مختص همان جامعه می‌شود.

و بنابراین، حقیقت وضع عبارتست از قرار دادن لفظ در برابر معنی و تخصیص لفظ به معنای مزبور و یکی از ادله‌ای که موجب اختیار قول دوم در بحث واضع می‌شود این است که اگر واضع، شخص معینی می‌بود، می‌بایست نام این شخص در تاریخ هر زبانی ذکر می‌شد و در هر یک از زبانها واضع آن معروف و شناخته می‌شد.

٣- وضع تعییني و وضع تعيني

اصل اولیه در دلالت الفاظ بر معانیشان این است که این دلالت ناشی از جعل و تخصیص است و در این صورت، وضع «تعیینی» نامیده می‌شود و گاهی این دلالت، ناشی از اختصاص یافتن لفظ به معنا در اثر کثرت استعمال است و البته این کثرت استعمال به اندازه‌ای است که اذهان افراد با آن انس پیدا کرده، به گونه‌ای که هرگاه لفظ شنیده می‌شود، سامع از آن لفظ به معنایش منتقل می‌گردد. در این صورت وضع «تعیینی» نامیده می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶

۴- اقسام الوضع

لا بدّ فی الوضع من تصور اللفظ و المعنی، لأنّ الوضع حکم علی المعنی و علی اللفظ، و لا یصحّ الحکم علی الشیء الا بعد تصوّره و معرفته بوجه من الوجوه و لو علی نحو الإجمال، لأنّ تصور الشیء قد یکون بنفسه و قد یکون بوجهه، أی بتصور عنوان عام ینطبق علیه و یشار به إلیه اذ یکون ذلک العنوان العام مرآة و کاشفا عنه کما إذا حکمت علی شیخ من بعید انه ابیض مثلا و انت لا تعرفه بنفسه انه أی شیء هو، و أكثر ما تعرف عنه - مثلا - انه شیء من الاشیاء أو حیوان من حیوانات. فقد صحّ حکمک علیه بأنه ابیض مع انک لم تعرفه و لم تتصوره بنفسه و انما تصوّرتّه بعنوان انه شیء أو حیوان لا أكثر و اشرت به إلیه. و هذا ما یسمى فی عرفهم «تصور الشیء بوجهه». و هو کاف لصحة الحکم علی الشیء. و هذا بخلاف المجهول محضا فإنه لا یمکن الحکم علیه أبدا.

و علی هذا، فإنه یکفینا فی صحة الوضع للمعنی أن نتصوره بوجهه، کما لو کنّا تصورناه بنفسه.

و لما عرفنا ان المعنی لا بد من تصوّره و أنّ تصوّره علی نحوین، فإنه بهذا الاعتبار و باعتبار ثان هو ان المعنی قد یکون خاصا أی جزئیا و قد یکون عاما أی کلیا، نقول: ان الوضع ینقسم إلی أربعة أقسام عقلیة:

۱- ان یکون المعنی المتصور جزئیا و الموضوع له نفس ذلک الجزئی، أی ان الموضوع له معنی متصور بنفسه لا بوجهه. و یسمى هذا القسم الوضع خاص و الموضوع له خاص.

۲- ان یکون المتصور کلیا و الموضوع له نفس ذلک الکلی، أی ان الموضوع له کلی متصور بنفسه لا بوجهه. و یسمى هذا القسم الوضع عام و الموضوع له عام.

۳- ان یکون المتصور کلیا و الموضوع له أفراد ذلک الکلی لا نفسه، أی ان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷

۴- اقسام وضع

در وضع، تصور لفظ و معنی، ضروری است چرا که وضع، نوعی حکم کردن بر معنی و بر لفظ است و حکم بر چیزی، درست نیست مگر پس از تصور و گونه‌ای از شناخت نسبت به آن چیز و لو این شناخت اجمالی باشد. چون

تصور یک شیء به دو صورت است: یا خود آن شیء تصور می‌شود و یا وجهی از آن به تصور می‌آید. یعنی عنوان عامی که بر آن شیء منطبق گشته، به واسطه آن به آن شیء اشاره می‌شود، تصور می‌شود، زیرا این عنوان عام، مثل آینه و کاشف از آن شیء است. مثل اینکه شما در مورد شبحی از دور حکم می‌کنید که سفید است، در حالی که آن شیء را عینا نمی‌شناسید که چیست و نهایت چیزی که در مورد آن می‌دانید - مثلا این است که شیئی از اشیاء و یا حیوانی از حیوانات است. در اینجا حکم شما به سفید بودن آن شیء صحیح است، با اینکه دقیقا آن را نمی‌شناسید و تصویری واضح از آن در ذهن ندارید، بلکه فقط به این عنوان که شیئی یا حیوانی است آن را تصور و به آن اشاره می‌کنید و این، همان است که در عرف علما تصور چیزی با وجهی از آن نامیده می‌شود و همین برای صحت حکم بر آن چیز کافی است.

بعکس اگر چیزی مجهول محض باشد، به هیچ وجه نمی‌توان بر آن حکمی کرد.

بنابراین، همان‌طور که در صحت وضع لفظ برای معنی کافی است که آن را دقیقا تصور کنیم، می‌توانیم در وضع وجهی از معنا را تصور کنیم و همین کافی است.

حال که دانستیم معنی را حتما باید تصور کرد و تصور معنی به دو صورت است (بنفسه و بوجه) و از طرف دیگر معنی گاهی خاص یا جزئی است و گاهی عام یا کلی می‌باشد، بنابراین می‌گوئیم وضع عقلا به چهار قسم تقسیم می‌شود:

۱- یک صورت این است که معنای متصور جزئی و موضوع له لفظ هم همین معنای جزئی باشد، یعنی معنای موضوع له، بنفسه تصور شود نه بالوجه. در این صورت گفته می‌شود که وضع خاص و موضوع له نیز خاص است.

۲- صورت دوم این است که معنای متصور کلی و موضوع له هم همین معنای کلی است. یعنی موضوع له کلی ای است که بنفسه تصور شده نه بالوجه. در این صورت گفته می‌شود که وضع عام و موضوع له نیز عام است.

۳- صورت سوم این است که معنای متصور کلی باشد، اما موضوع له، افراد این کلی باشند نه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸

الموضوع له جزئی غیر متصور بنفسه بل بوجهه، و یسمى هذا القسم الوضع عام و الموضوع له خاص.

۴- ان یکون المتصور جزئیا و الموضوع له کلیاً لذلك الجزئی، و یسمى هذا القسم الوضع خاص و الموضوع له عام. إذا عرفت هذه الأقسام المتصورة العقلية، فنقول: لا نزاع فی إمكان الأقسام الثلاثة الاولى، كما لا نزاع فی وقوع القسمین الاولین. و مثال الأول الأعلام الشخصية كمحمد و علی و جعفر، و مثال الثاني أسماء الأجناس كماء و سماء و نجم و انسان و حیوان.

و إنما النزاع وقع في أمرين: الأول في إمكان القسم الرابع، و الثاني في وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه. و الصحيح عندنا استحالة الرابع و وقوع الثالث و مثاله الحروف و أسماء الاشارة و الضمائر و الاستفهام و نحوها على ما سيأتي.

۵- استحالة القسم الرابع

اما استحالة الرابع و هو الوضع الخاص و الموضوع له العام، فنقول في بيانه: ان النزاع في إمكان ذلك ناشئ من النزاع في إمكان ان يكون الخاص وجها و عنوانا للعام، و ذلك لما تقدم ان المعنى الموضوع له لا بد من تصوره بنفسه أو بوجهه لاستحالة الحكم على المجهول، و المفروض في هذا القسم ان المعنى الموضوع له لم يكن متصورا و إنما تصور الخاص فقط، و الا لو كان متصورا بنفسه و لو بسبب تصور الخاص كان من القسم الثاني و هو الوضع العام و الموضوع له العام.

و لا كلام في إمكانه بل في وقوعه كما تقدم.

فلا بد حينئذ للقول بإمكان القسم الرابع من ان نفرض ان الخاص يصح ان يكون وجها من وجوه العام وجهة من جهاته حتى يكون تصوره كافيا عن تصور

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹

خودش، یعنی موضوع له، جزئی ای است که بالوجه تصور شده نه بنفسه و در این صورت گفته می شود که وضع عام است و موضوع له، خاص.

۴- صورت چهارم این است که معنای متصور جزئی و موضوع له، کلی همان جزئی باشد و در این صورت گفته می شود که وضع، خاص است و موضوع له، عام.

حال که این اقسام چهارگانه عقلیه را دانستی، می گوئیم: در امکان اقسام سه گانه اول، بحثی نیست، کما اینکه در وقوع دو قسم اول هم، اختلافی نیست. مثال برای قسم اول، اسماء و اعلام شخصی است، مثل محمد و علی و جعفر و مثال برای قسم دوم، اسماء اجناس «۱» مثل آب، آسمان، ستاره، انسان و حیوان است.

و اما اختلافی که هست در دو چیز است: یکی در امکان قسم چهارم و دیگری در وقوع قسم سوم - پس از اذعان به امکان آن - است. آنچه به نظر ما صحیح است، ممتنع بودن قسم چهارم و وقوع قسم سوم است و مثال برای این قسم، وضع حروف، اسماء اشاره، ضمائر، ادات استفهام و امثال این هاست که توضیحش، ذیلا می آید.

۵- امتناع قسم چهارم

و اما در توضیح استحاله صورت چهارم یعنی وضع خاص و موضوع له عام می گوئیم: نزاع در امکان این قسم، در واقع نزاع بر سر این است که آیا خاص می تواند وجه و عنوانی برای عام باشد یا نه؟ و این، به خاطر نکته ای است

که بیشتر گذشت و آن این که معنای موضوع له حتما باید یا خودش و یا وجهش تصور شود، چرا که حکم کردن بر مجهول، محال است و فرض این است که در این قسم چهارم، معنای موضوع له تصور نشده، بلکه فقط معنای خاص تصور شده، و آلا اگر خود موضوع له عام و لو به واسطه خاص تصور شود، از قسم دوم یعنی وضع عام و موضوع له عام می‌شود و در امکان قسم دوم بلکه در وقوع آن - چنانکه قبلا گفتیم - بحثی نیست.

پس برای قائل شدن به امکان قسم چهارم باید فرض کنیم که خاص می‌تواند وجهی از وجوه عام و جهت‌های جهاتش باشد تا اینکه تصور خاص، کافی از تصور خود عام و معنی از آن باشد و نهایتا تصور خاص، به گونه‌ای تصور عام محسوب شود.

(۱) - جنس در اینجا به معنای منطقی‌اش مراد نیست، زیرا انسان - مثلا - نوع است نه جنس. (غ)

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰

شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

ترجمه اصول فقه؛ ج ۱؛ ص ۳۰

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰

العام بنفسه و مغنیا عنه، لأجل ان یکون تصورا للعام بوجه.

و لكن الصحيح الواضح لكل مفكر ان الخاص ليس من وجوه العام بل الأمر بالعكس من ذلك، فان العام هو وجه من وجوه الخاص وجهة من جهاته. و لذا قلنا بإمكان القسم الثالث و هو «الوضع العام و الموضوع له الخاص»، لانا إذا تصورنا العام فقد تصورنا في ضمنه جميع أفراد بوجه، فيمكن الوضع لنفس ذلك العام من جهة تصوره بنفسه فيكون من القسم الثاني، و يمكن الوضع لأفردة من جهة تصورها بوجهها فيكون من الثالث. بخلاف الأمر في تصور الخاص فلا يمكن الوضع معه الا لنفس ذلك الخاص و لا يمكن الوضع للعام لانا لم نتصوره أصلا لا بنفسه بحسب الفرض و لا بوجهه اذ ليس الخاص وجهها له. و يستحيل الحكم على المجهول المطلق.

۶- وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص و تحقيق المعنى الحرفي

اما وقوع القسم الثالث، فقد قلنا: ان مثاله وضع الحروف و ما يلحق بها من أسماء الاشارة و الضمائر و الموصولات و الاستفهام و نحوها. و قبل اثبات ذلك لا بد من تحقيق معنى الحرف و ما يمتاز به عن الاسم، فنقول: الأقوال في وضع الحروف و ما يلحق بها من الأسماء ثلاثة:

۱- ان الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء المسانخة لها في المعنى. فمعنى «من» الابتدائية هو عين معنى كلمة الابتداء بلا فرق. وكذا معنى «على» معنى كلمة الاستعلاء، و معنى «في» معنى كلمة الظرفية ... و هكذا.

و إنما الفرق في جهة أخرى، و هي أن الحرف وضع لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حالة و آلة لغيره، أى إذا لوحظ المعنى غير مستقل في نفسه، و الاسم وضع لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ مستقلا في نفسه.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱

و اما برای هر متفکری روشن و صحیح است که خاص از وجوه عام نیست بلکه برعکس، عام، وجهی از وجوه خاص و جهتی از جهات آن است و لذاست که ما امکان قسم سوم را- که همان وضع عام و موضوع له خاص بود- پذیرفتیم. زیرا ما وقتی عام را تصور می‌کنیم، در ضمنش تمام افراد آن را هم به گونه‌ای تصور می‌کنیم و لذا هم می‌توانیم وضع را برای خود عام- از آن جهت که خودش را تصور کرده‌ایم- قرار دهیم و این همان قسم دوم است و هم می‌توانیم وضع را برای افرادش- از آن حیث که آن‌ها را به وجهی تصور کرده‌ایم- قرار دهیم و این همان قسم سوم است و اما برعکس، در تصور خاص، نمی‌توان وضع را قرار داد جز برای خود همین خاص و وضع برای عام، امکان ندارد چون ما اصلا آن را تصور نکرده‌ایم، نه (طبق فرض) خودش را و نه وجهش را، زیرا خاص وجهی از وجوه عام نیست، «۱» و از سوی دیگر می‌دانیم که حکم کردن بر مجهول مطلق، محال است.

۶- وقوع وضع عام و موضوع له خاص و پژوهشی در معنای حرفی

و اما در مورد وقوع قسم سوم، گفتیم که نمونه‌اش، وضع حروف و امثال آن است که عبارتند از اسماء اشاره و ضمائر و موصولات و ادات استفهام و امثالهم.

و قبل از اثبات این قسم، لازم است تحقیقی در باب معنای حرف و ممیز آن از اسم انجام دهیم. اقوال علما در وضع حروف و اسماء ملحق به حروف، سه تاست:

۱- یک قول این است که موضوع له در حروف، عینا همان موضوع له در اسماء مسانخ و هم معنی با حروف است. مثلا معنای «من» شروع، عینا همان معنای کلمه ابتداء است و هیچ فرقی با آن ندارد و همین‌طور معنای کلمه «على» همان معنای کلمه استعلاء است و معنای «في»، همان معنای کلمه ظرفیت است و همین‌طور سایر حروف.

و فرق بين اسم و حرف از جهت ديگري است و آن اين است كه حرف، براي جايي وضع شده كه معنايش ايزار و حالتی براي غير لحاظ شود يعنى مستقلا مورد لحاظ قرار نگیرد، اما اسم براي جايي وضع شده كه معنايش مستقلا در نظر گرفته شود.

(۱) - ممكن است گفته شود اين دليل، عين مدعی و مصادره به مطلوب است (غ).

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲

مثلا مفهوم «الابتداء» معنى واحد وضع له لفظان، أحدهما لفظ «الابتداء» و الثانى كلمة «من»، لكن الأول وضع له لأجل ان يستعمل فيه عند ما يلاحظ المستعمل مستقلا فى نفسه، كما إذا قيل «ابتداء السير كان سريعا». و الثانى وضع له لأجل ان يستعمل فيه عند ما يلاحظه المستعمل غير مستقل فى نفسه، كما إذا قيل «سرت من النجف». فتحصل ان الفرق بين معنى الحرف و معنى الاسم، ان الأول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آلة لغيره و غير مستقل فى نفسه، و الثانى يلاحظه حين الاستعمال مستقلا، مع ان المعنى فى كليهما واحد. و الفرق بين وضعيهما إنما هو الغاية فقط.

و لازم هذا القول، ان الوضع و الموضوع له فى الحروف عامان. و هذا القول منسوب إلى الشيخ الرضى نجم الأئمة و اختاره المحقق صاحب الكفاية قدس سره.

۲- ان الحروف لم توضع لمعان أصلا، بل حالها حال علامات الإعراب فى إفادة كيفية خاصة فى لفظ آخر، فكما ان علامة الرفع فى قولهم «حدثنا زرارة» تدل على ان زرارة فاعل الحديث، كذلك «من» فى المثال المتقدم تدل على ان النجف مبتدأ منها و السير مبتدأ به.

۳- ان الحروف موضوعة لمعان مباينة فى حقيقتها و نسخها للمعانى الاسمية، فان المعانى الاسمية فى حد ذاتها معان مستقلة فى أنفسها و معانى الحروف لا استقلال لها بل هى متقومة بغيرها. و الصحيح هذا القول الثالث. و يحتاج إلى توضيح و بيان.

ان المعانى الموجودة فى الخارج على نحوين:

الأول- ما يكون موجودا فى نفسه، ك «زيد» الذى هو من جنس الجوهر و «قيامه» مثلا الذى هو من جنس العرض، فان كلا منهما موجود فى نفسه. و الفرق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳

مثلاً: مفهوم «ابتداء» معنایی است واحد که دو لفظ برای آن وضع شده است: یکی لفظ «ابتداء» و یکی کلمه «من». اما اولی برای جایی است که مستعمل معنای ابتداء را مستقلاً لحاظ کند مثل وقتی گفته می‌شود: ابتداء سیر، سریع بود. اما دومی [من] برای جایی وضع شده که مستعمل، این معنا را غیر مستقل لحاظ می‌کند مثل آنجایی که گفته می‌شود: سیر کردم از نجف.

پس حاصل آنکه فرق بین معنای حرف و معنای اسم این است که مستعمل در همین استعمال، حرف را به عنوان آلت برای دیگر و غیر مستقلی لحاظ می‌کند و اما اسم را مستقل در نظر می‌گیرد، با اینکه معنی در هر دو [اسم و حرف] یکی است و فرق بین وضع این دو، فقط از جهت غایت (هنگام استعمال) است.

لازمه این قول اول این است که وضع و موضوع له در حروف، هر دو عام است این قول منسوب به شیخ رضی نجم الاثمه است و محقق صاحب کفایه هم آن را انتخاب کرده است.

۲- قول دوم این است که اصلاً حروف، برای هیچ معنایی وضع نشده‌اند، بلکه وضعیت آن‌ها مثل علامات اعراب است که کیفیت خاصی را در لفظ دیگر بیان می‌کنند (و خودشان معنایی ندارند) بنابراین همان‌طور که علامت رفع در جمله «حدثنا زرارة» دلالت می‌کند که زرارة، فاعل حدیث است، حرف «من» در مثال گذشته (سرت من النجف) دلالت دارد که نجف، مبتدأ منه (محل شروع سیر) است و سیر، مبتدأ به (کاری که شروع شده) است.

۳- قول سوم این است که حروف برای معنایی وضع شده که از نظر حقیقت و سنخ، با معانی اسمیه متفاوت‌اند. چون معانی اسمیه، فی نفسه و ذاتاً معنایی‌ای هستند مستقل و اما معانی حروف، هیچ استقلالی ندارند بلکه متقوم و وابسته به غیرند. آنچه صحیح است، همین قول سوم است و این قول، احتیاج به توضیح و بیان دارد: معنایی‌ای که در خارج موجودند، بر دو گونه‌اند:

قسم اول: چیزهایی که وجود فی نفسه «۱» دارند مثل «زید» که از جنس جوهر است و «قیام» زید که از جنس عرض است، هریک از این دو، موجود فی نفسه می‌باشند و فرق آن‌ها این است که جوهر، موجود فی نفسه لِنَفْسِهِ است اما عرض، موجود فی نفسه لغيره است.

(۱) - ر. ک: درآمدی بر آموزش فلسفه، محسن غروی‌ان، انتشارات شفق، درس ۱۷.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴

ان الجوهر موجود فی نفسه لِنَفْسِهِ، و العرض موجود فی نفسه لغيره.

الثانی - ما یكون موجوداً لا فی نفسه، کنسبة القیام إلی زید.

و الدلیل علی کون هذا المعنى لا فى نفسه: انه لو كان للنسب و الروابط وجودات استقلالية، للزم وجود الرابط بينها و بين موضوعاتها، فننقل الكلام إلى ذلك الرابط، و المفروض انه موجود مستقل، فلا بد له من رابط أيضا ... و هكذا ننتقل الكلام إلى هذا الرابط فيلزم التسلسل، و التسلسل باطل. فيعلم من ذلك ان وجود الروابط و النسب فى حد ذاته متعلق بالغير و لا حقيقة له الا التعلق بالطرفين.

ثم ان الانسان فى مقام إفادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعانى المستقلة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعانى غير المستقلة فى ذاتها، فحكمة الوضع تقتضى ان توضع بإزاء كل من القسمين ألفاظ خاصة، و الموضوع بإزاء المعانى المستقلة هى الأسماء، و الموضوع بإزاء المعانى غير المستقلة هى الحروف و ما يلحق بها. و هذه المعانى غير المستقلة لما كانت على أقسام شتى فقد وضع بإزاء كل قسم لفظ يدل عليه، أو هيئة لفظية تدل عليه.

مثلا: إذا قيل «نزحت البئر فى دارنا بالدلو» ففيه عدة نسب مختلفة و معان غير مستقلة: أحدها نسبة النزح إلى فاعله و الدال عليها هيئة الفعل للمعلوم، و ثانيها نسبته إلى ما وقع عليه أى مفعوله و هو البئر و الدال عليها هيئة النصب فى الكلمة، و ثالثها نسبته إلى المكان و الدال عليها كلمة «فى»، و رابعها نسبته إلى الآلة و الدال عليها لفظ الباء فى كلمة «بالدلو».

و من هنا يعلم أن الدال على المعانى غير المستقلة ربما يكون لفظا مستقلا كلفظة من و إلى و فى. و ربما يكون هيئة فى اللفظ كهيئات المشتقات و الأفعال و هيئات الإعراب.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵

قسم دوم: چیزهایی که وجود فى نفسه ندارند، مثل «نسبت» قیام به زید.

و دلیل بر اینکه این قسم موجود فى نفسه نیست اینکه اگر نسب و روابط، موجوداتی مستقل باشند، لازم می آید که بین خود آن ها و موضوعاتشان، وجود رابط دیگری تحقق یابد و آنگاه نقل کلام می کنیم در آن وجود رابط و چون فرض ما این است که خود آن نیز موجودی مستقل است، همین طور وجود رابط دیگری لازم می شود و باز نقل کلام در آن وجود رابط خواهیم داشت و در نتیجه تسلسل لازم می آید و تسلسل هم باطل است.

پس از اینجا معلوم می شود که وجود روابط و نسب، ذاتا متعلق و وابسته به غیر است و این روابط، حقیقتی جز تعلق به طرفین، ندارد.

و اما انسان در مقام رساندن مقصود خود، همان طور که احتیاج به بیان معانى مستقل دارد، به بیان معانى غیر مستقل نیز نیاز دارد و لذا حکمت و فلسفه وضع، اقتضا می کند که برای هر دو قسم از معانى، الفاظ مخصوصی وضع شود. آنچه که برای معانى مستقل وضع شده، اسماء اند و آنچه برای معانى غیر مستقل وضع شده، حروف و ملحقات

حروف (مثل اسماء موصول و استفهام و ضمائر و ...) می باشند و چون این معانی غیر مستقل، اقسام گوناگونی دارند، برای هریک، لفظ یا هیئت خاصی وضع شده که بر آن معنی، دلالت کند.

مثلا: وقتی گفته می شود «نزحت البئر فی دارنا بالدلو» (آب چاه منزلمان را با سطل کشیدم) در این جمله، چندین نسبت مختلف و معانی غیر مستقل وجود دارد: یکی نسبت (نزح) به فاعل است که هیئت فعل معلوم (نزحت) بر آن دلالت می کند. دیگری نسبت (نزح) به مفعول (بئر) است که دالّ بر این نسبت، هیئت نصب در کلمه (البئر) است و نسبتی سوم، نسبت فعل (نزح) به مکان است که کلمه (فی) بر آن دلالت می کند و چهارمین نسبت، نسبت فعل (نزح) به آلت و ابزار است که لفظ باء در کلمه (بالدلو) بر آن دلالت می کند.

و از اینجا معلوم می شود که دالّ بر معانی غیر مستقل، گاهی یک لفظ مستقل است مثل لفظ من، الی و فی و گاهی هیئت لفظ است مثل هیئت مشتقات و افعال و هیئت اعراب.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶

النتیجة

فقد تحقق مما یبناه ان الحروف لها معان تدل علیها کالاسماء، و الفرق ان المعانی الاسمیة مستقلة فی أنفسها و قابلة لتصورها فی ذاتها، و ان كانت الوجود الخارجی محتاجة إلى غیرها کالاعراض، و اما معانی الحرفیة فهی معان غیر مستقلة و غیر قابلة للتصور الا فی ضمن مفهوم آخر. و من هنا یشبهه کل أمر غیر مستقل بالمعنی الحرفی.

بطان القولین الاولین

و علی هذا، یشهر بطان القول الثانی القائل ان الحروف لا معانی لها و كذلك القول الأول القائل ان المعنی الحرفی و الاسمی متحدان بالذات مختلفان باللحاظ.

و یردّ هذا القول أيضا انه لو صح اتحاد المعنیین لجاز استعمال کل من الحرف و الاسم فی موضع الآخر، مع أنّه لا یصح بالبداهة حتی علی نحو المجاز، فلا یصح بدل قولنا: زید فی الدار - مثلا - ان یقال: زید الظرفیة الدار. و قد اجیب عن هذا الایراد بأنه إنما لا یصح أحدهما فی موضع الآخر لأن الواضع اشترط الا یشتمل لفظ «الظرفیة» الا عند لحاظ معناه مستقلا، و لا یشتمل لفظ «فی» الا عند لحاظ معناه غیر مستقل و آلة لغيره. و لكنه جواب غیر صحیح، لأنه لا دلیل علی وجوب اتباع ما یشترطه الواضع إذا لم یکن اشترطه یوجب اعتبار خصوصیة فی اللفظ و المعنی. و علی تقدیر ان یكون الواضع ممن تجب طاعته فمخالفته توجب العصیان لا غلط الکلام.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷

نتیجه

از آنچه گفتیم روشن شد که حروف مانند اسامی، معانی‌ای دارند که این حروف بر آن معانی دلالت می‌کنند و فرق بین اسم و حرف این است که معانی اسمیه، فی نفسه مستقلند و می‌توان آن‌ها را ذاتا تصور کرد، گرچه در وجود خارجی محتاج به غیر باشند مثل اعراض و اما معانی حرفیه، معانی غیر مستقل و غیر قابل تصورند، مگر در ضمن یک مفهوم دیگر و از همین جاست که هر امر غیر مستقلی، شباهت به معنای حرفی دارد.

باطل بودن دو قول اول

بنا بر آنچه گذشت، بطلان قوم دوم آشکار می‌شود. قول دوم این بود که حروف معنایی ندارند. همچنین بطلان قول اول روشن می‌شود. قول اول این بود که معنای حرفی و معنای اسمی، ذاتا یکی هستند و فقط از حیث لحاظ، مختلفند. نکته دیگر که قول اول را رد می‌کند این است که اگر اسم و حرف، ذاتا یک معنا داشته باشند، باید استعمال یکی به جای دیگری مجاز می‌بود، با این که بالبداهة، این استعمال حتی به صورت مجازی جایز نیست و لذا به جای مثلا: زید فی الدار نمی‌توان گفت: زید الظرفیة الدار. از این اشکال جوابی داده شده و آن این است که علت نادرستی استعمال یکی به جای دیگری این است که واضع شرط کرده که لفظ الظرفیة استعمال نشود مگر در جائی که معنایش مستقلا لحاظ شود و لفظ فی استعمال نشود مگر در جائی که معنایش غیر مستقل و به عنوان ابزاری برای غیر لحاظ شود. اما این جواب صحیح نیست، چون دلیلی نداریم بر اینکه واجب باشد آنچه را واضع شرط می‌کند، در فرضی که شرط او موجب اعتبار خصوصیتی در لفظ و معنی نمی‌شود، ما تبعیت کنیم و به فرض که واضع از کسانی باشد که اطاعتش واجب است، در این صورت مخالفت او موجب عصیان می‌شود نه غلط بودن کلام و سخن (و حال آنکه ما می‌بینیم بکار بردن اسم به جای حرف و یا بالعکس، موجب غلط شدن کلام می‌شود).

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸

زیادة ایضاح

اذ قد عرفت أنّ الموجودات «۱» منها ما یکون مستقلا فی الوجود، و منها ما یکون رابطا بین موجودین. فاعلم أنّ کل کلام مرکب من کلمتین أو أكثر إذا القیت کلماته بغير ارتباط بینها فإنّ کل واحد منها کلمة مستقلة فی نفسها لا ارتباط لها بالأخری، و إنما الذی یربط بین المفردات و یؤلفها کلاما واحدا، هو الحرف أو احدى الهیئات الخاصة. فانت إذا قلت مثلا: «انا». «کتب». «قلم». لا یکون بین هذه الکلمات ربط و إنما هی مفردات صرفة منثورة. اما إذا قلت: «کتبت بالقلم»، کان کلاما واحدا مرتبطا بعضه مع بعض مفهما للمعنی المقصود منه. و ما حصل هذا الارتباط و الوحدة الکلامیة الا بفضل الهیئة المخصوصة لکتبت و حرف الباء و ال.

و عليه، يصح ان يقال ان الحروف هي روابط المفردات المستقلة و المؤلفة للكلام الواحد و الموحدة للمفردات المختلفة، شأنها شأن النسبة بين المعانى المختلفة و الرابطة بين المفاهيم غير المربوطة. فكما ان النسبة رابطة بين المعانى و مؤلفة بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابط بين الألفاظ و مؤلف بينها.

و إلى هذا أشار سيد الاولياء أمير المؤمنين عليه السلام بقوله المعروف فى تقسيم الكلمات: «الاسم ما انبأ عن المسمى، و الفعل ما انبأ عن حركة المسمى، و الحرف ما أوجد معنى فى غيره» «٢». فإشار إلى ان المعانى الاسمية معان استقلالية، و معانى الحروف غير مستقلة فى نفسها و إنما هى تحدث الربط بين المفردات. و لم نجد

(١) - ينبغى ان يقال للتوضيح ان الموجودات على أربعة أنحاء: موجود فى نفسه لنفسه بنفسه و هو واجب الوجود، و موجود فى نفسه لنفسه بغيره و هو الجوهر كالجسم و النفس، و موجود فى نفسه لغيره بغيره و هو العرض، و موجود فى غيره و هو أضعفها و هو المعنى الحرفى المعبر عنه بالرباط، فالأقسام الثلاثة الاولى الموجودات المستقلة، و الرابع، عداها الذى هو المعنى الحرفى الذى لا وجود له الا وجود طرفيه. (المؤلف)

(٢) - أعيان الشيعة عاملى، ١ / ١٦١.

ترجمه اصول فقه، ج ١، ص: ٣٩

توضیح بیشتر

چون قبلاً دانستی که برخی از موجودات، «١» در وجود مستقل‌اند و برخی از آن‌ها، رابط بین دو موجود دیگرند، اینک بدان هر کلامی که مرکب از دو کلمه یا بیشتر باشد، اگر این کلمات بدون ارتباط با هم القاء شوند، هریک از این کلمات مستقل خواهند بود و ارتباطی با سایر کلمات نخواهد داشت و آنچه که بین این کلمات مفرد، ارتباط برقرار می‌کند و آن‌ها را به صورت کلام واحدی، تألیف می‌کند، فقط حرف و یا یکی از هیئات مخصوص (مثل هیئت فاعلی یا مفعولی و ...) است. بنابراین اگر شما مثلاً بگوئید: من، نوشتن، قلم، بین این کلمات هیچ ربطی وجود ندارد و این‌ها صرفاً کلمات مفردی هستند که پراکنده و جدای از همدند. اما اگر بگوئید: کتبت بالقلم (با قلم نوشتم)، کلامی واحد خواهد بود که کلماتش با هم مرتبطند و معنای مقصود از کلام را تفهیم می‌کنند و این ارتباط و وحدتی کلامی حاصل نشده، مگر به واسطه هیئت مخصوص در فعل کتبت و حرف باء و الف و لام (در القلم) و بنابراین صحیح است گفته شود که حروف، روابط بین مفردات مستقلند و تألیف‌کننده کلام واحد و وحدت‌بخش بین مفردات مختلف می‌باشند و شأن حروف، همان شأن نسبت بین معانی مختلف و شأن رابطه بین مفاهیم غیر مرتبط است. پس همان

گونه که نسبت، رابط بین معانی و تألیف‌کننده بین آن‌هاست، همین‌طور حرفی هم که دال بر آن نسبت است، رابط بین الفاظ و تألیف‌کننده بین آن‌ها می‌باشد.

و سید اولیاء، امیر المؤمنین علیه السّلام در سخن معروفی که در باب تقسیم کلمات دارند، به همین نکته اشاره فرموده می‌گویند: «اسم آن است که از مسمی خبر دهد و فعل آن است که از حرکت مسمی خبر دهد و حرف آن است که در غیر خود، ایجاد معنایی کند». حضرت علیه السّلام اشاره فرموده‌اند که معانی اسمیه، معانی مستقلی هستند و معانی حروف، استقلالی از خود ندارند و فقط بین مفردات، ربط ایجاد می‌کند و ما در تعاریف اهل فن، تعریف جامع و صحیحی برای حرف مثل این تعریف، نیافته‌ایم.

(۱) - برای توضیح، لازم است گفته شود که موجودات بر چهار قسمند: ۱- موجود فی نفسہ بنفسه که همان واجب الوجود است. ۱- موجود فی نفسہ بنفسه بغیره که همان جوهر است مثل جسم و نفس. ۳- موجود فی نفسہ لغیره بغیره که همان عرض است. ۴- موجود فی غیره و این ضعیف‌ترین موجودات است و این همان معنای حرفی است که از آن به رابط تعبیر می‌شود. پس سه قسم اول، موجوداتی هستند مستقل و اما چهارمی، غیر از آن‌هاست و این همان معنای حرفی است که وجودی جز وجود طرفین‌اش ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰

فی تعاریف القوم للحرف تعریفا جامعاً صحیحاً مثل هذا التعریف.

الوضع فی الحروف عام و الموضوع له خاص

إذا اتضح جمیع ما تقدم يظهر ان كل نسبة حقیقتها متقومة بطرفیها علی وجه لو قطع النظر عن الطرفین لبطلت و انعدمت، فكل نسبة فی وجودها الرابطة مباينة لأية نسبة أخرى و لا تصدق علیها، و هی فی حد ذاتها مفهوم جزئی حقیقی. و علیه لا يمكن فرض النسبة مفهوماً كلياً ينطبق علی كثيرین و هی متقومة بالطرفین و الا لبطلت و انسلخت عن حقیقة كونها نسبة.

ثم ان النسب غیر محصورة فلا يمكن تصور جميعها للواضع، فلا بد فی مقام الوضع لها من تصور معنی اسمی يكون عنواناً للنسب غیر المحصورة حاكياً عنها. و ليس العنوان فی نفسہ نسبة، كمفهوم لفظ «النسبة الابتدائية» المشار به إلى أفراد النسب الابتدائية الكلامية. ثم يضع لنفس الأفراد غیر المحصورة التي لا يمكن التعبير عنها الا بعنوانها. و بعبارة اخرى ان الموضوع له هو النسبة الابتدائية بالحمل الشائع و اما النسبة الابتدائية بالحمل الاولي فليست بنسبة حقیقة بل تكون طرفاً للنسبة كما لو قلت: الابتداء كان من هذا المكان.

و من هذا يعلم حال أسماء الاشارة و الضمائر و الموصولات و نحوها.

فالوضع فى الجميع عام و الموضوع له خاص.

۷- الاستعمال حقیقی و مجازی

استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له حقیقة، و استعماله فى غيره المناسب له مجاز، و فى غير المناسب غلط. و هذا أمر محل وفاق.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱

در حروف، وضع عام و موضوع له، خاص است

با روشن شدن همه آنچه گذشت، معلوم می‌گردد که حقیقت هر نسبتی، متقوم به طرفین آن نسبت است به گونه‌ای که اگر از آن طرفین صرفنظر شود، این نسبت هم باطل و منعدم می‌شود. پس هر نسبتی در وجود رابط خود، با هر نسبت دیگری مابین است و بر آن صدق نمی‌کند و هر نسبتی، خودش فی نفسه، یک مفهوم جزئی حقیقی است. و بنابراین، نمی‌شود نسبت را به عنوان یک مفهوم کلی فرض کرد که منطبق بر کثیرین باشد درحالی‌که نسبت متقوم به طرفین است و در غیر این صورت، نسبت باطل می‌شود و از حقیقت نسبت بودن، منسلخ می‌گردد.

نکته بعد این است که نسبتها، نامحدودند و لذا تصور همه آنها برای واضع، ناممکن است، از این رو در مقام وضع، چاره‌ای نیست جز اینکه برای همه این نسبتها، یک معنای اسمی تصور شود که عنوان و حاکی از همه این نسبتهای نامحدود باشد، اما خود این عنوان فی نفسه، نسبت نیست (بلکه اسم است) مثل مفهوم لفظ (نسبت ابتدائیت) که به وسیله آن، اشاره می‌شود به تمام افراد نسبتهای ابتدائیت در کلمات سپس واضع آنچه را وضع می‌کند برای تمام افراد نامحدود نسبتهایی است که نمی‌توان از آنها یاد کرد جز با عنوانشان. به عبارت دیگر، موضوع له در اینجا، نسبت ابتدائیت به حمل شایع است و اما نسبت ابتدائیت به حمل اولی، در حقیقت، نسبت حقیقی نیست بلکه طرف نسبت است مثل اینکه بگوئی: (الابتداء کان من هذا المكان: ابتدا از این مکان بود) [الابتداء در این مثال، اسم است و نسبت نیست].

و از آنچه گفتیم، حال اسماء اشاره و ضمائر و موصولات و امثال اینها هم روشن می‌شود و آن اینست که در تمام اینها، وضع عام است و موضوع له، خاص.

۷- استعمال حقیقی و استعمال مجازی

استعمال لفظ در معنای موضوع له خودش، حقیقت است و استعمال لفظ در غیر معنای خودش که با آن مناسبتی دارد، مجاز است و استعمال لفظ در معنای غیر مناسب، غلط است و این مطلب، مورد اتفاق همه علماست.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲

و لكنه وقع الخلاف في الاستعمال المجازي في ان صحته هل هي متوقفة على ترخيص الواضع و ملاحظة العلاقات المذكورة في علم البيان، أو ان صحته طبيعية تابعة لاستحسان الذوق السليم، فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسباً للمعنى الموضوع له و استحسنة الطبع صح استعمال اللفظ فيه، و الا فلا؟
و الأرجح القول الثاني، لانا نجد صحة استعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازاً، و ان منع منه الواضع، و عدم صحة استعماله مجازاً في كربه رائحة الفم - كما يمثلون - و ان رخص الواضع. و مؤيد ذلك اتفاق اللغات المختلفة غالباً في المعاني المجازية، فترى في كل لغة يعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للاسد. و هكذا في كثير من المجازات الشائعة عند البشر.

۸- الدلالة تابعة للإرادة

قسموا الدلالة إلى قسمين: التصورية و التصديقية:

۱- التصورية و هي ان ينتقل ذهن الانسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لفظ، و لو علم ان اللفظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي، مع ان المعنى الحقيقي ليس مقصوداً للمتكلم، و كانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي أو النائم أو الغالط.

۲- التصديقية و هي دلالة اللفظ على ان المعنى مراد للمتكلم في اللفظ و قاصد لاستعماله فيه. و هذه الدلالة متوقفة على عدة اشياء: أولاً على احراز كون المتكلم في مقام البيان و الإفادة، و ثانياً على احراز انه جاد غير هازل، و ثالثاً على احراز انه قاصد لمعنى كلامه شاعر به، و رابعاً على عدم نصب قرينة على إرادة خلاف الموضوع له و الا كانت الدلالة التصديقية على طبق القرينة المنصوبة.

و المعروف ان الدلالة الاولى (التصورية) معلولة للوضع، أي ان الدلالة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳

و اما در باب استعمال مجازي بين علما اختلاف است در اينكه آیا صحت استعمال مجازي متوقف بر اجازة واضع و لحاظ علاقاتی است که در علم بیان مذکور است، یا صحت استعمال مجازي، طبعی است و تابع استحسان ذوق سليم بوده، به گونه‌ای که هرگاه معنای غیر موضوع له، مناسب معنای موضوع له باشد و طبع آدمی هم آن را بپسندد، استعمال لفظ در آن معنا، صحیح است و در غیر این صورت، صحیح نمی‌باشد؟

قول ارجح به نظر ما، قول دوم است، چون می‌بینیم که استعمال کلمه اسد در رجل شجاع به صورت مجازي، صحیح است و لو اینکه واضع آن را منع کند و از آن طرف، استعمال لفظ اسد در شخصی که دهانش بوی بدی دارد -

آن‌گونه که برخی مثال می‌زنند [چون دهان شیر، بدبو است]- به صورت مجازی صحیح نیست، گرچه واضح آن را اجازه دهد و مؤید این مطلب، اینست که غالباً زبانهای مختلف در معانی مجازی یک لفظ، با هم اتفاق دارند و لذا می‌بینید که در هریک از زبانها، از رجل شجاع با لفظی یاد می‌کنند که برای شیر وضع شده است و همین‌طور است در بسیاری از مجازاتی که در نزد انسانها، شایع است.

۸- دلالت، تابع اراده است

دلالت را به دو قسم تصویری و تصدیقی تقسیم کرده‌اند:

۱- دلالت تصویری: مراد از این دلالت، اینست که ذهن انسان به مجرد شنیدن لفظ از لافظ، به معنای آن منتقل گردد و لو اینکه بداند که لافظ، آن معنی را قصد نکرده است، مثل انتقال ذهن به معنای حقیقی، هنگامی که لفظ در معنای مجازی استعمال می‌شود، با اینکه معنای حقیقی، مقصود متکلم نیست و نیز مانند انتقال ذهن به معنای لفظ، آنگاه که لفظ از ساهی (سهو کنند) یا نائم (خوابیده)، یا غالط (اشتباه‌کننده) صادر می‌شود.

۲- دلالت تصدیقی: مراد از این دلالت، دلالت لفظ بر این نکته است که معنا، مراد و مقصود گوینده است و متکلم قصد کرده که لفظ را در آن معنا استعمال کند و این دلالت، متوقف بر چند امر است: اولاً متوقف بر این است که احراز شود متکلم در مقام بیان و افاده است و ثانیاً متوقف بر این است که احراز شود متکلم، جدی است و شوخی نمی‌کند و ثالثاً احراز شود که او معنای لفظ را قصد کرده و از آن آگاه است و رابعاً، احراز شود که قرینه‌ای برخلاف معنای موضوع له، در کار نیست، در غیر این صورت (اگر قرینه باشد) دلالت تصدیقی، برطبق همان قرینه خواهد بود.

معروف این است که دلالت اول (تصویری) معلول وضع است، یعنی دلالت وضعیه، همان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴

الوضعية هي الدلالة التصورية. وهذا هو مراد من يقول: «ان الدلالة غير تابعة للإرادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع». و الحق ان الدلالة تابعة للإرادة- و أول من تنبه لذلك فيما نعلم الشيخ نصير الدين الطوسي قدس سره- لأن الدلالة في الحقيقة منحصرة في الدلالة التصديقية، و الدلالة التصورية التي يسمونها دلالة ليست بدلالة، و ان سميت كذلك فإنه من باب التشبيه و التجوز، لأن التصورية في الحقيقة هي من باب تداعي المعنى الذي يحصل بآدنى مناسبة. فتقسيم الدلالة إلى تصديقية و تصویریة تقسيم الشيء إلى نفسه و إلى غيره.

و السر في ذلك ان الدلالة حقيقة- كما فسرناها في كتاب المنطق الجزء الأول بحث الدلالة- هي ان يكشف الدال عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدال لفظاً او غير لفظ.

مثلا ان طرقة الباب يقال انها دالة على وجود شخص على الباب طالب لأهل الدار، باعتبار ان المطرقة موضوعة لهذه الغاية. و تحليل هذا المعنى ان سماع الطرقة يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب فيحصل من العلم بالطرقة، العلم بالطارق و قصده، و لذلك يتحرك السامع إلى اجابته. لا انه ينتقل ذهن السامع من تصور الطرقة إلى تصور شخص ما، فإن هذا الانتقال قد يحصل بمجرد تصور معنى الباب أو الطرقة من دون ان يسمع طرقة و لا يسمى ذلك دلالة. و لذا ان الطرقة- لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء مثلا- لا تكون دالة على ما وضعت له المطرقة و ان خطر في ذهن السامع معنى ذلك.

و هكذا نقول في دلالة الألفاظ على معانيها بدون فرق، فان اللفظ إذا صدر من المتكلم على نحو يحرز معه انه جاد فيه غير هازل و انه عن شعور و قصد و ان غرضه البيان و الافهام- و معنى احراز ذلك ان السامع علم بذلك- فان كلامه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵

شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

ترجمه اصول فقه ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۵

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵

دلالت تصوريه است و همین است مراد کسانی که می گویند: «دلالت، تابع اراده نیست، بلکه تابع علم شنونده به وضع است».

و حق این است که دلالت، تابع اراده است و تا آنجا که ما می دانیم، اولین کسی که متوجه این نکته شده است، شیخ نصیر الدین طوسی (اعلی الله مقامه) است. چون در حقیقت، دلالت منحصر در دلالت تصدیقیه است و دلالت تصوریه‌ای که برخی آن را دلالت نامیده‌اند، دلالت نیست و اگر هم دلالت نام گرفته، از باب تشبیه و مجاز است. چون دلالت تصوریه، حقیقتاً از باب تداعی معانی است که به کمترین مناسبتی حاصل می‌شود. بنابراین تقسیم دلالت به تصدیقیه و تصوریه، از قبیل تقسیم یک شیء به خودش و غیر خودش است [یعنی دلالت تصوریه، حقیقتاً، از مقسم بیرون است].

و سرّ این مطلب این است که دلالت حقیقتاً- همان گونه که در کتاب المنطق، جزء اول، بحث دلالت توضیح داده‌ایم- این است که دالّ، کاشف از وجود مدلول باشد تا در نتیجه از علم به دالّ، علم به مدلول حاصل شود، خواه، دالّ لفظ باشد و خواه غیر لفظ.

مثلاً: کوبیدن در، دالّ بر وجود شخصی پشت در است که اهل خانه را می‌طلبد، چرا که کوبه در، برای همین معنی وضع شده است و تحلیل این مطلب این است که شنیدن صدای کوبه در، کاشف از این است که کسی پشت در، با قصد و نیت، در طلب اهل خانه است. در نتیجه از علم به صدای کوبه، علم به کوبنده در و علم به قصد و نیت او حاصل می‌شود و لذاست که شنونده برای اجابت آن شخص، حرکت می‌کند. چنین نیست که ذهن شنونده از تصوّر صدای کوبه، منتقل به تصوّر شخصی پشت در شود. چون این نوع انتقال ذهنی، گاهی به صرف تصور معنای در یا کوبیدن در هم حاصل می‌شود، بدون اینکه فرد صدای کوبه‌ای را بشنود و چنین انتقالی، دلالت نامیده می‌شود و لذا کوبیده شدن در اگر به گونه خاصی باشد مثلاً به سبب حرکت هوا باشد، دالّ بر امری که کوبه برای آن وضع شده، نیست، گرچه این معنی در ذهن شنونده خطور کند.

و ما همین مطلب را در دلالت الفاظ بر معانیشان، بدون هیچ فرقی، قائل هستیم. یعنی اگر لفظ از متکلم، به گونه‌ای صادر شود که احراز گردد او در این بیان، جدّی است و قصد شوخی ندارد و از روی شعور و قصد سخن می‌گوید و مقصودش، بیان مطلب و افهام است - و معنای احراز در اینجا این است که شنونده علم به این امر پیدا کند - در این صورت کلام گوینده دالّ بر وجود معنای مزبور است، یعنی در نفس متکلم، چنین معنایی وجود قصدی، دارد و در نتیجه، علم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶

یکون حينئذ دالا علی وجود المعنی، آی وجوده فی نفس المتکلم بوجود قصدی، فیکون علم السامع بصدور الکلام منه یستلزم علمه بأن المتکلم قاصد لمعناه لأجل ان يفهمه السامع. و بهذا یکون الکلام دالا کما تكون الطريقة دالة. و ینعقد بهذا للکلام ظهور فی معناه الموضوع له أو المعنی الذی اقیمت علی ارادته قرینة.

و لذا نحن عرفنا الدلالة اللفظية فی المنطق بأنها «هی کون اللفظ بحالة ینشأ من العلم بصدوره من المتکلم العلم بالمعنی المقصود به». و من هنا سمی المعنی معنی، آی المقصود، من «عناه» إذا قصده.

و لأجل ان یتضح هذا الأمر جيداً اعتبر باللافتات التي توضع فی هذا العصر للدلالة علی ان الطريق مغلوق - مثلاً - أو ان الاتجاه فی الطريق إلى اليمين أو اليسار، و نحو ذلك. فان الالفة إذا كانت موضوعة فی موضعها اللائق علی وجه منظم بنحو يظهر منه ان وضعها لهداية المستطرقين كان مقصوداً لوضعها، فان وجودها هكذا يدل حينئذ علی ما يقصد منها من غلق الطريق أو الاتجاه. اما لو شاهدتها مطروحة فی الطريق مهملة أو عند الکاتب یرسمها فان المعنی المكتوب یخطر فی ذهن القاری و لكن لا تكون دالة عنده علی ان الطريق مغلوقة أو ان الاتجاه کذا، بل أكثر ما يفهم من ذلك انها ستوضع لتدل علی هذا بعد ذلك لا ان لها الدلالة فعلاً.

۹- الوضع شخصی و نوعی

قد عرفت فی المبحث الرابع انه لا بد فی الوضع من تصور اللفظ و المعنی و عرفت هناك ان المعنی تارة يتصوره الوضاع بنفسه و اخرى بوجهه و عنوانه. فاعرف هنا ان اللفظ أيضا كذلك ربما يتصوره الوضاع بنفسه و يضعه للمعنی كما هو الغالب فی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷

شنونده به صدور سخن از گوینده، مستلزم علم او به این نکته است که متکلم معنای مورد نظرش را قصد کرده است تا آن را به شنونده تفهیم کند. به این نحو، همان گونه که کوبیدن درب، دالّ است، کلام نیز دالّ است و به این صورت است که برای کلام، ظهوری در معنای موضوع له یا معنایی که قرینه بر اراده آن موجود است، منعقد می‌گردد. و لذا ما دلالت لفظی را در کتاب المنطق (۱/ ۲۶) به گونه زیر تعریف کرده‌ایم: دلالت لفظیه، وجود حالتی در لفظ است به گونه‌ای که از علم به صدور لفظ از متکلم، علم به معنای مقصود از آن، حاصل آید و از همین جاست که معنی، معنی یعنی مقصود نامیده شده است و این از «عنا» به معنای «قصد» گرفته شده است و برای اینکه این مطلب، بهتر واضح گردد، برای مثال، تابلوهایی را در نظر بگیرید که در حال حاضر در جاده‌ها نصب می‌کنند برای اینکه راهنمایی کنند که جاده - مثلا - مسدود است یا مسیر به طرف راست یا چپ است و امثال این‌ها. اگر تابلو در جای خود به نحو منظم نصب شود، به گونه‌ای که روشن باشد که نصب آن برای راهنمایی رهروان، مورد قصد و نیت نصب‌کننده بوده است، در چنین صورتی بر معنای مورد نظر دلالت می‌کند یعنی بر بسته بودن راه یا مسیر حرکت. اما اگر شما تابلویی را ببینید که در کناره جاده، رها شده است و یا هنوز در نزد نویسنده است تا آن را ترسیم کند، در این صورت معنای آنچه بر تابلو نوشته شده، در ذهن خواننده خطور می‌کند، اما برای او دلالتی بر این مطلب ندارد که راه بسته است و یا مسیر حرکت، چنین و چنان است. بلکه نهایت چیزی که از آن فهمیده می‌شود این است که این تابلو به زودی در جایی نصب می‌شود که بر معنای مزبور دلالت کند، نه اینکه الآن و بالفعل، آن دلالت را داشته باشد. «۱»

۹- وضع شخصی و وضع نوعی

در مبحث چهارم دانستی که در وضع، تصور لفظ و تصور معنی، ضروری است و نیز دانستی که واضع، معنی را گاهی بنفسه (خودش را) تصور می‌کند و گاهی وجه و عنوانش را لحاظ می‌کند.

اینک بدان که لفظ هم، همین‌طور است یعنی گاهی واضع، خود لفظ را بنفسه تصور می‌کند و آن را

(۱) - در کتاب المنطق، در بحث دلالت آمده است: «كون الشيء بحالة اذا علمت بوجوده انتقل ذهنك الى وجود شيء آخر» با توجه به این تعریف، فرق لفظ کتاب با بکات - مثلا - این است که از اوّلی، ذهن ما منتقل به معنایی در عالم وضع و اعتبار می‌شود، اما از دومی، چنین انتقالی صورت نمی‌گیرد. پس دلالت تصویری را هم می‌توانیم، با توجه به تعریف فوق دلالت بدانیم. (غ)

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸

الألفاظ، فیسمى الوضع حينئذ شخصا. و ربما يتصوره بوجهه و عنوانه، فیسمى الوضع نوعيا. و مثال الوضع النوعی الهیئات، فان الهيئة غير قابلة للتصور بنفسها، بل إنما يصح تصورها في مادة من مواد اللفظ كهيئة كلمة ضرب مثلا- و هي هيئة الفعل الماضي - فان تصورها لا بد أن يكون في ضمن الضاد و الراء و الباء، أو في ضمن الفاء و العين و اللام في فعل. و لما كانت المواد غير محصورة و لا يمكن تصور جميعها فلا بد من الاشارة إلى أفرادها بعنوان عام، فيضع كل هيئة تكون على زنة فعل مثلا أو زنة فاعل أو غيرهما، و يتوصل إلى تصور ذلك العام بوجود الهيئة في احدى المواد كمادة فعل التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية.

۱۰- وضع المركبات

ثم الهيئة الموضوعية لمعنى تارة تكون في المفردات كهيئات المشتقات التي تقدمت الاشارة إليها، و اخرى في المركبات كالهيئة التركيبية بين المبتدأ و الخبر لإفادة حمل شيء على شيء، و كهيئة تقديم ما حقه التأخير لإفادة الاختصاص. و من هنا تعرف انه لا حاجة إلى وضع الجمل و المركبات في إفادة معانيها زائدا على وضع المفردات بالوضع الشخصي و الهیئات بالوضع النوعی - كما قيل - بل هو لغو محض. و لعل من ذهب إلى وضعها أراد به وضع الهیئات التركيبية لا الجملة بأسرها بموادها و هيئاتها زيادة على وضع اجزائها. فيعود النزاع حينئذ لفظيا.

۱۱- علامات الحقيقة و المجاز

قد يعلم الانسان - إما من طريق نص اهل اللغة أو لكونه نفسه من اهل اللغة - ان لفظ كذا موضوع لمعنى كذا و لا كلام لأحد في ذلك، فإنه من الواضح ان استعمال

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹

برای معنی وضع می‌نماید كما اینکه غالبا در الفاظ، همین طور است، در این صورت، وضع شخصی نامیده می‌شود و گاهی وجه و عنوان لفظ را تصور می‌کند و در این صورت، وضع نوعی نامیده می‌شود.

و مثال برای وضع نوعی، وضع هیئات است، چرا که خود هیئت، مستقلا و بنفسه قابل تصور نیست، بلکه فقط می‌توان هیئت را در ماده‌ای از مواد لفظی تصور کرد مثل هیئت کلمه «ضرب» - مثلا - که هیئت فعل ماضی است.

حقیقتاً تصور این هیئت لزوماً یا در ضمن ضاد و راء و باء (ض ر ب) است و یا در ضمن فاء و عین و لام در کلمه فعل و چون مواد، غیر محصورند و نمی‌توان همه آن‌ها را تصور کرد، پس چاره‌ای نیست جز اینکه با یک عنوان عام به همه افراد این هیئت اشاره شود. در نتیجه واضح هر هیئتی را که بر وزن فعل - مثلاً - یا وزن فاعل یا غیر این دو باشد، وضع می‌کند و به واسطه وجود هیئت مزبور در یکی از مواد مثل ماده فعل - که اصطلاحات عربی در نزد علماء عربیت با این ماده اجرا می‌شود - به تصور معنای عام نائل می‌شود.

۱۰- وضع مرکبات

نکته دیگر اینکه، هیئتی که برای معنایی وضع می‌شود گاهی در مفردات است مثل هیئت مشتقاتی که بدانها اشاره شد و گاهی در مرکبات است مثل هیئت ترکیبیه بین مبتدا و خبر که حمل شیء بر شیء دیگر را افاده می‌کند و مثل هیئت تقدیم آنچه که باید مؤخر شود برای افاده اختصاص. (مثل: العادل علی علیه السلام).

و از آنچه گفتیم معلوم می‌شود برای افاده معنای جملات و مرکبات، علاوه بر وضع شخصی مفردات و وضع نوعی هیئات - آن‌گونه که برخی گفته‌اند - نیازی به وضع جملات و مرکبات به طور جداگانه نیست، بلکه این سخن، لغو محض است و شاید آن‌ها که قائل به وضع جداگانه برای جملات و مرکبات شده‌اند، مرادشان وضع هیئت‌های ترکیبیه است نه وضع جمله کامل با تمام مواد و هیئاتش به صورت جداگانه و علاوه بر وضع اجزایش [اگر مرادشان این باشد] در این صورت نزاع لفظی خواهد شد.

۱۱- علامات حقیقت و مجاز

گاهی انسان - بر اساس تصریحات علمای یک زبان و یا به خاطر اینکه خودش اهل همان زبان است - می‌داند که فلان لفظ برای فلان معنی وضع شده و هیچ‌کس هم در آن سخنی برخلاف

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰

اللفظ فی ذلک المعنی حقیقة و فی غیره مجاز.

و قد یشک فی وضع لفظ مخصوص لمعنی مخصوص، فلا یعلم ان استعماله فیهِ هل کان علی سبیل الحقیقة فلا یحتاج إلى نصب قرینة علیه، أو علی سبیل المجاز فیحتاج إلى نصب القرینة. و قد ذکر الاصولیون لتعین الحقیقة من المجاز - أی لتعین انه موضوع لذلک المعنی أو غیر موضوع - طرقاً و علامات کثیرة نذكر هنا أهمها:

العلامة الاولى - التبادر

دلالت کلّ لفظ علیّ ائی معنی لابدّ لها من سبب. و السبب لا یخلو فرضه عن أحد أمور ثلاثة: المناسبة الذاتية - و قد عرفت بطلانها - أو العلقه الوضعية، أو القرینه الحالیه أو المقالیة. فإذا علم أنّ الدلالة مستندة إلى نفس اللفظ من غیر اعتماد علی قرینه فإنّه یثبت أنّها من جهة العلقه الوضعية. و هذا هو المراد بقولهم:

«التبادر علامة الحقيقة». و المقصود من کلمة التبادر هو انسباق المعنی من نفس اللفظ مجردا عن کل قرینه.

و قد یعترض علی ذلك بأن التبادر لا بد له من سبب، و لیس هو الا العلم بالوضع، لأن من الواضح ان الانسباق لا یحصل من اللفظ إلى معناه فی آیه لغة لغیر العالم بتلك اللغة، فیتوقف التبادر علی العلم بالوضع. فلو أردنا اثبات الحقیقة و تحویل العلم بالوضع بسبب التبادر - لزم الدور المحال. فلا یعقل - علی هذا - ان یكون التبادر علامة للحقیقة یتستفاد منه العلم بالوضع و المفروض انه مستفاد من العلم بالوضع.

و الجواب: ان کل فرد من آیه أمة یتعیش معها لا بد ان یتعمل الألفاظ المتداولة عندها تبعاً لها، و لا بد ان یرتکز فی ذهنه معنی اللفظ ارتکازاً یتوجب انسباق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱

ندارد، در این صورت روشن است که استعمال آن لفظ در معنایش، حقیقت و در غیر آن معنی، مجاز است و گاهی انسان در وضع یک لفظ خاص برای معنایی خاص، شک می‌کند و لذا نمی‌داند که استعمال این لفظ در آن معنی، آیا به نحو حقیقت است که دیگر احتیاجی به نصب قرینه نداشته باشد یا به نحو مجاز است که احتیاج به نصب قرینه دارد. اینجاست که علمای علم اصول برای تعیین و تمییز حقیقت از مجاز - یعنی برای تعیین اینکه این لفظ برای این معنی وضع شده یا نه - راهها و علامتهای متعددی را ذکر کرده‌اند که ما در اینجا، اهمّ آنها را ذکر می‌کنیم:

اول: تبادر

دلالت هر لفظی بر هر معنایی، لاجرم سببی دارد و این سبب لزوماً یکی از سه فرض زیر است:

یا مناسبت ذاتی است که این فرض، باطل است [چون دلالت، امری وضعی است].

یا علقه وضعی است و یا قرینه حالیه یا مقالیه است. پس وقتی معلوم گردد که دلالت، مستند به خود لفظ است و متکی بر هیچ قرینه‌ای نیست، ثابت می‌شود که این دلالت، به خاطر علقه وضعی است.

و مراد علمای اصول که گفته‌اند: تبادر علامت حقیقت است، همین است و مقصود از کلمه تبادر، سبقت گرفتن معنی به ذهن از خود لفظ بدون هرگونه قرینه‌ای - است.

و گاهی بر این مطلب [علامت بودن تبادر] اشکال و اعتراض می‌شود به این صورت که تبادر، لزوماً سببی دارد و این سبب، جز علم به وضع نیست، چون روشن است که در هر زبانی این انسباق ذهنی از لفظ به معنی، برای غیر عالم

به آن زبان، حاصل نمی‌شود، پس تبادر، متوقف بر علم به وضع است. حال اگر بخواهیم اثبات حقیقت و تحصیل علم به وضع را ناشی از تبادر بدانیم، دور محال لازم می‌آید. پس - اگر دور لازم آید - معقول نیست که تبادر علامت حقیقت باشد که از راه آن، علم به وضع حاصل آید، در حالی که فرض اینست که خود تبادر، از علم به وضع حاصل می‌شود.

و جواب اشکال اینست که: هر فردی در میان هر فرقه‌ای که زندگی می‌کند، لزوماً به تبع آنان، الفاظ متداول در میان آنان را استعمال می‌کند و ضرورتاً معنای لفظ در ذهنش چنان مرتکز می‌شود که هنگام شنیدن آن لفظ، ذهنش به طرف معنای آن سبقت می‌گیرد و گاهی این ارتکاز، بدون توجه تفصیلی به این ارتکاز و خصوصیات معنای لفظ است. پس آنگاه که انسان بخواهد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲

ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، و قد يكون ذلك الارتكاز من دون التفات تفصیلی إليه و إلى خصوصیات المعنى. فإذا أراد الانسان معرفة المعنى و تلك الخصوصیات و توجهت نفسه إليه، فإنه يفتش عما هو مرتکز في نفسه من المعنى، فينظر إليه مستقلاً عن القرينة، فيرى ان المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الارتكازی فيعرف انه حقيقة فيه.

فالعلم بالوضع لمعنى خاص بخصوصياته التفصيلية، أى الالتفات التفصیلی إلى الوضع و التوجه إليه يتوقف على التبادر، و التبادر إنما هو موقوف على العلم الارتكازی بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه. و الحاصل ان هناك علمين: أحدهما يتوقف على التبادر و هو العلم التفصیلی و الآخر يتوقف التبادر عليه و هو العلم الاجمالي الارتكازی.

هذا الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع، و اما بالقياس إلى غير العالم به فلا يعقل حصول التبادر عنده لفرض جهله باللغة. نعم يكون التبادر أمانة على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند اهل اللغة، يعني ان الامارة عنده تبادر غيره من اهل اللغة. مثلاً إذا شاهد الا عجمي من أصحاب اللغة العربية انسباق اذهانهم من لفظ الماء المجرد عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع، فلا بد ان يحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عندهم. و عليه فلا دور هنا لأن علمه يتوقف على التبادر و التبادر يتوقف على علم غيره.

العلامة الثانية - عدم صحة السلب و صحته، و صحة الحمل و عدمه

ذکروا: ان عدم صحة السلب اللفظ عن المعنى الذى يشك فى وضعه له علامة انه حقيقة فيه و ان صحة السلب علامة على انه مجاز فيه. و ذكروا أيضا: ان صحة حمل اللفظ على ما يشك فى وضعه له علامة الحقيقة و عدم صحة الحمل علامة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳

نسبت به یک معنا و خصوصیات آن شناخت پیدا کند و ذهنش متوجه آن معنی گردد، به جستجوی معنایی می پردازد که در ذهنش مرتکز است و آن را مستقلا و جدای از قرینه در نظر می گیرد و می بیند معنایی که از آن لفظ خاص به ذهنش متبادر می شود همان معنای ارتکازی است و در نتیجه علم پیدا می کند که لفظ در آن معنی، حقیقت است.

«۱»

پس علم به وضع لفظ برای معنایی خاص همراه خصوصیات تفصیلی وضع یعنی توجه تفصیلی به وضع متوقف بر تبادر است و اما تبادر، فقط متوقف بر علم ارتکازی - بدون التفات - به وضع لفظ برای معنایش است. و حاصل مطلب اینکه در اینجا دو علم مطرح است: یکی متوقف بر تبادر است که همان علم تفصیلی است و دیگری، علمی است که تبادر بر آن توقف دارد که همان علم اجمالی ارتکازی است. البته جواب فوق، نسبت به کسی است که عالم به وضع است و اما نسبت به کسی که عالم به وضع نیست، اصلا معقول نیست که تبادر برایش حاصل شود چون فرض اینست که او جاهل به لغت است.

آری، البته غیر عالم وقتی تبادر در نزد اهل زبان را مشاهده می کند، این تبادر برای او هم، نشانه و علامت حقیقت است، یعنی تبادر دیگران از اهل لغت، برای او علامت حقیقت است.

مثلا وقتی یک فرد غیر عرب (عجم) مشاهده می کند که ذهن اعراب که صاحبان زبان عربی هستند از لفظ ماء بدون قرینه به معنای جسم مایع سرد بالطبع، سبقت می گیرد، ضرورتا برایش علم حاصل می شود که این لفظ در نزد اعراب برای همین معنا وضع شده است و بنابراین - در این صورت - دوری نیست چون علم فرد عجم متوقف بر تبادر است و تبادر متوقف بر علم دیگران [اعراب] است.

علامت دوم: نادرستی و درستی سلب، درستی و نادرستی حمل

علماء اصول گفته اند: نادرستی سلب لفظ از معنایی که وضع لفظ برای آن، مورد شک و تردید است، علامت این است که این لفظ در آن معنا حقیقت است و درستی سلب، علامت این است که لفظ در آن معنی مجاز است.

(۱) - ممکن است ذهن شخص با معنای مجازی انس گرفته باشد - چون مثلا شاعر و ادیب است - در این صورت تبادر علامت حقیقت نیست. (غ)

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴

علی المجاز. و هذا ما يحتاج إلى تفصیل و بیان، فلتحقیق الحمل و عدمه و السلب و عدمه نسلک الطرق الآتیة:
۱- نجعل المعنى الذى يشك فى وضع اللفظ له «موضوعا» و نعبّر عنه بأى لفظ كان يدل عليه. ثم نجعل اللفظ المشكوك فى وضعه لذلك المعنى «محمولا» بما له من المعنى الارتكازى. ثم نجرب ان نحمل بالحمل الاولى اللفظ بما له من المعنى المرتكز فى الذهن على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له. و الحمل الاولى ملاك الاتحاد فى المفهوم و التغاير بالاعتبار.

و حينئذ إذا اجرينا هذه التجربة فان وجدنا عند انفسنا صحة الحمل و عدم صحة السلب علمنا تفصيلا بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى. و ان وجدنا عدم صحة الحمل و صحة السلب علمنا انه ليس موضوعا لذلك المعنى بل يكون استعماله فيه مجازا.

۲- إذا لم يصح عندنا الحمل الاولى نجرب ان نحمله هذه المرة بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاك الاتحاد وجودا و التغاير مفهوما.

و حينئذ، فان صح الحمل علمنا ان المعنيين متحدان وجودا، سواء كانت النسبة التساوى أو العموم من وجه «۱» أو مطلقا، و لا يتعين واحد منها بمجرد صحة الحمل. و ان لم يصح الحمل و صح السلب علمنا انهما متباينان.

۳- نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له لا نفس المعنى المذكور. ثم نجرب الحمل - و ينحصر الحمل فى هذه التجربة بالحمل الشائع - فان صح الحمل علم منه حال المصداق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقية لمعنى اللفظ الموضوع له سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى

(۱) - انما يفرض العموم من وجه اذا كانت القضية مهيمة. (المؤلف)

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵

همچنین گفته اند: درستى حمل لفظ بر معنای مشکوک، علامت حقیقت است و نادرستی حمل، علامت مجاز است. این مطلب، البته احتیاج به تفصیل و توضیح دارد، لذا به خاطر تحقیق در مسئله حمل و عدم حمل و سلب و عدم سلب، راههای زیر را می پیمائیم:

۱- معنایی را که نمی‌دانیم لفظ برای آن وضع شده یا نه، موضوع قرار می‌دهیم و با هر لفظی که دال بر آن معنا باشد از آن تعبیر می‌کنیم. سپس لفظی را که نمی‌دانیم برای آن معنی وضع شده یا نه، با همان معنای ارتکازی‌اش محمول قرار می‌دهیم. سپس به صورت آزمایشی و با حمل اولی (مثل: انسان حیوان ناطق است)، لفظ محمول را با همان معنای ارتکازی‌ای که در ذهن دارد، بر لفظ موضوع که دال بر معنای مشکوک است، حمل می‌کنیم و می‌دانیم که حمل اولی، ملاکش اتحاد در مفهوم و تغایر اعتباری است. «۱»

حال وقتی این حمل آزمایشی را انجام دادیم، اگر وجدان کردیم که حمل درست است و سلب، نادرست است، علم تفصیلی پیدا می‌کنیم که لفظ برای این معنا وضع شده است و اگر دیدیم که حمل نادرست است و سلب درست می‌باشد، علم پیدا می‌کنیم که لفظ برای معنای مزبور وضع نشده، بلکه استعمال لفظ در آن معنا، مجاز است.

۲- اگر حمل اولی، درست نبود، این بار (به صورت حمل مفهوم بر مفهوم) حمل شایع صناعی را آزمایش می‌کنیم که ملاک این حمل، اتحاد وجودی و تغایر مفهومی است (مثل انسان، ماشی است).

اگر چنین حملی، درست بود می‌فهمیم که این دو معنا، وجودش متحد هستند، خواه نسبت بین آن‌ها تساوی باشد یا عموم و خصوص من وجه و یا عموم «۲» و خصوص مطلق و به صرف درستی حمل، هیچیک از این سه فرض، مشخص نمی‌شود و اگر دیدیم که حمل ناصحیح و سلب صحیح است می‌فهمیم که این دو (موضوع و محمول) با یکدیگر تباین دارند.

۳- (در این مرحله به صورت حمل مفهوم بر مصداق) موضوع قضیه را- نه به عنوان مفهومی عین مفهوم محمول، بلکه- به عنوان یکی از مصادیق معنایی قرار می‌دهیم که شک داریم آیا لفظ برای آن وضع شده یا نه. سپس حمل را آزمایش می‌کنیم- و حمل در این آزمایش، منحصر

(۱)- شرح مبحث حمل و اقسام آن را در جزء اول کتاب المنطق، ص ۷۶، از چاپ دوم آورده‌ایم.

(۲)- فرض عموم و خصوص من وجه تنها در صورتی است که قضیه، مهمله باشد. [لزومی ندارد که مهمله باشد، بلکه ممکن است عموم من وجه در محصوره باشد (غ)]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶

المذكور أو غيره المتحد معه وجودا. كما يستعلم منه حال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك المصداق، بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له، مثلما إذا كان الشك في وضعه لمعنى عام أو خاص. كلفظ «الصعيد» المررد بين ان

يكون موضوعا لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص، فإذا وجدنا صحة الحمل و عدم صحة السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الأرض. و ان لم يصح الحمل و صح السلب علم انه ليس من أفراد الموضوع له و مصاديقه الحقيقية، و إذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازا اما فيه رأسا أو في معنى يشملها و يعمه.

تنبيه

ان الدور الذي ذكر في التبادر يتوجه اشكاله هنا أيضا. و الجواب عنه نفس الجواب هناك، لأن صحة الحمل و صحة السلب إنما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتكز إجمالا، فلا تتوقف العلامة الا على العلم الارتكازي و ما يتوقف على العلامة هو العلم التفصيلي.

هذا كله بالنسبة إلى العارف باللغة. و اما الجاهل بها فيرجع إلى اهلها في صحة الحمل و السلب و عدمهما كالتبادر.

العلامة الثالثة - الاطراد

و ذكروا من جملة علامات الحقيقة و المجاز الاطراد و عدمه؛ فالاطراد، علامة الحقيقة و عدمه علامة المجاز.

و معنى الاطراد: ان اللفظ لا تختص صحة استعماله في المعنى المشكوك بمقام

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷

حمل شایع است - حال اگر حمل صحیح بود، روشن می شود که این موضوع، یکی از مصادیق حقیقی معنای موضوع له لفظ (محمول) است خواه این معنای موضوع خود معنای مذکور (در محمول) باشد (مثل: انسان، ناطق است) و یا غیر آن، اما وجودا با آن متحد باشد (مثل: انسان، ضاحک است). کما اینکه از این آزمایش، فی الجملة حال موضوع له از حیث شمول بر این مصداق (: موضوع) هم روشن می شود. بلکه چه بسا، از همین طریق، موضوع له هم مشخص می شود، مثل آنجایی که شک داریم آیا لفظ برای معنای عام وضع شده یا برای معنای خاص؟

همچون لفظ «صعید» که تردید داریم آیا برای مطلق وجه الارض وضع شده یا برای خصوص خاک خالص؟ حال اگر دیدیم که این لفظ نسبت به غیر خاک خالص از مصادیق ارض، صحت حمل دارد و صحت سلب ندارد، قهرا مشخص می شود که این لفظ برای مطلق وجه الارض وضع شده است.

و اما اگر حمل، ناصحیح بود و صحت سلب در کار بود، معلوم می شود که معنای لفظ (موضوع) از افراد موضوع له و از مصادیق حقیقی (محمول) نیست و اگر لفظ در این معنا (یعنی معنای محمول) استعمال شود، استعمال مجازی خواهد بود، حال یا در این معنا مستقیما به صورت مجاز به کار رفته است (مثل: لفظ اسد در مورد زید) و یا در یک

معنای عامی که شامل این فرد هم می‌شود، به صورت مجاز به کار رفته است (مثل: لفظ اسد در معنای رجل شجاع که شامل زید هم می‌شود).

تنبیه

اشکال دور که در تبادر ذکر شد، در اینجا (علامت دوم) نیز می‌آید و جواب از آن، مثل همان جواب است. چون صحت حمل و صحت سلب، تنها به اعتبار معنای ارتکازی و اجمالی لفظ است. «۱» پس علامت متوقف نیست جز بر علم ارتکازی و اما آنچه که بر علامت توقف دارد، علم تفصیلی است. آنچه گفتیم تماما در مورد کسی است که عالم به زبان است. اما جاهل به زبان، در مسئله صحت یا عدم صحت حمل و سلب، مثل قضیه تبادر، بایستی به اهل زبان، مراجعه کند.

علامت سوم: اطراد

یکی از علامت‌های حقیقت و مجاز که علمای اصول ذکر کرده‌اند، اطراد و عدم اطراد است، یعنی اطراد، علامت حقیقت و عدم اطراد، علامت مجاز است.

و معنای اطراد اینست که صحت استعمال لفظ در معنای مورد شک، اختصاص به مقام و

(۱) - نکته‌ای که در مورد شخص داور در بحث تبادر گفتیم، در اینجا هم می‌آید. (غ).

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸

دون مقام و لا بصورة دون صورة، كما لا يختص بمصدق دون مصداق.

و الصحيح ان الاطراد ليس علامة الحقيقة، لأن صحة استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائما - سواء كان حقيقة أم مجازا - فالاطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون علامة لها.

۱۲- الاصول اللفظية تمهيد

اعلم أن الشك في اللفظ على نحوين:

۱- الشك في وضعه لمعنى من المعانى.

۲- الشك في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن يشك في أن المتكلم أراد بقوله «رأيت اسدا» معناه الحقيقي أو معناه المجازي، مع العلم بوضع لفظ الاسد للحيوان المفترس و بأنه غير موضوع للرجل الشجاع.

اما النحو الأول فقد كان البحث السابق معقودا لأجله، لغرض بيان العلامات المثبتة للحقيقة أو المجاز، أى المثبتة للوضع أو عدمه. و هنا نقول: ان الرجوع إلى تلك العلامات و اشباهها كنص اهل اللغة أمر لا بد منه فى اثبات أوضاع

اللغة أية لغة كانت، و لا يكفي في اثباتها ان نجد في كلام اهل تلك اللغة استعمال اللفظ في المعنى الذي شك في وضعه له، لأن الاستعمال كما يصح في المعنى الحقيقي يصح في المعنى المجازي، و ما يدرينا لعل المستعمل اعتمد على قرينة حالية أو مقالية في تفهيم المعنى المقصود له فاستعمله فيه على سبيل المجاز. و لذا اشتهر في لسان المحققين حتى جعلوه كقاعدة قولهم: «ان الاستعمال أعم من الحقيقة و المجاز».

و من هنا نعلم بطلان طريقة العلماء السابقين لاثبات وضع اللفظ بمجرد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹

شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

ترجمه اصول فقه؛ ج ۱؛ ص ۵۹

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹

صورت خاصی ندارد، كما اینکه منحصر به مصداق خاصی هم نیست.

و اما آنچه به نظر ما صحیح است این است که اطّراد علامت حقیقت نیست، چون استعمال یک لفظ در یک معنی با تمام خصوصیاتش (مثل اسد در رجل شجاع) اگر یک بار صحیح باشد، مستلزم این است که دائماً صحیح است، چه به صورت حقیقت باشد و چه مجاز، پس اطّراد، اختصاصی به حقیقت ندارد تا علامت حقیقت باشد.

۱۲- اصول لفظیه

مقدمه

بدان که شک در لفظ، بر دو گونه است:

۱- شک در وضع لفظ برای معنایی از معانی.

۲- شک در مراد از آن لفظ، با فرض اینکه علم به معنای وضعی آن داریم. مثل اینکه شک شود در اینکه متکلمی که می‌گوید: رأیت اسدا، آیا معنای حقیقی آن را اراده کرده یا معنای مجازی‌اش را؟ با اینکه علم داریم که لفظ اسد برای حیوان درنده وضع شده و برای رجل شجاع، وضع نشده است.

اما در مورد شک اول، همان بحث گذشته منعقد شد و غرض از آن، بیان علامتهائی بود که حقیقت یا مجاز، وضع و عدم وضع را اثبات می‌کنند. اضافه می‌کنیم که مراجعه به این علامتها و نظائر آنها مثل قول صریح اهل زبان برای اثبات اوضاع یک لغت در هر زبانی که باشد، امری ضروری است.

و در اثبات وضع لفظ برای معنی، صرف اینکه ما بینیم در کلمات اهل زبان، آن لفظ در معنایی که برای ما مشکوک است، استعمال می‌شود، کافی نیست. زیرا استعمال لفظ همان گونه که در معنای حقیقی، درست است، در معنای مجازی نیز درست است و ما از کجا بدانیم! شاید مستعمل در تفهیم معنای مقصود خود، بر قرینه حالیه یا مقالیه‌ای تکیه کرده و لفظ را در آن معنا، به صورت مجازی به کار برده است؟! و از اینجا است که در زبان محققین این مطلب مشهور شده و حتی آن را به عنوان یک قاعده قرار داده‌اند که: استعمال اعم از حقیقت و مجاز است.

و از اینجا به بطلان روش علماء گذشته در اثبات معنای وضعی لفظ پی می‌بریم: آنان به

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰

وجدان استعماله فی لسان العرب، كما وقع ذلك لعلم الهدى السيد المرتضى قدس سره فإنه كان يجرى أصالة الحقيقة في الاستعمال، بينما ان أصالة الحقيقة إنما تجرى عند الشك في المراد لا في الوضع، كما سيأتي. و اما النحو الثاني فالمرجع فيه لاثبات مراد المتكلم، الاصول اللفظية و هذا البحث معقود لاجلها. فينبغي الكلام فيها من جهتين:

أولاً- في ذكرها و في ذكر مواردها.

ثانياً- في حجيتها و مدرک حجيتها.

اما من الجهة الاولى، فنقول: أهم الاصول اللفظية ما يأتي:

أ- أصالة الحقيقة

و موردها ما إذا شك في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازی من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ- الاصل الحقيقة، أي الأصل ان نحمل الكلام على معناه الحقيقي، فيكون حجة فيه للمتكلم على السامع و حجة فيه للسامع على المتكلم، فلا يصح من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتكلم: لعلك اردت المعنى المجازی، و لا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: اني اردت المعنى المجازی.

ب- أصالة العموم

و موردها ما إذا ورد لفظ عام و شك في إرادة العموم منه أو الخصوص أي شك في تخصيصه، فيقال حينئذ «الأصل العموم»، فيكون حجة في العموم على المتكلم أو السامع.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱

صرف مشاهده استعمال لفظ در زبان عرب، معنای وضعی را اثبات می‌کردند. کما اینکه علم الهدی سید مرتضی قدس سره همین روش را داشته و اصالة الحقیقه در استعمال را اجرا می‌کرده است. در حالی که اصالة الحقیقه فقط هنگام شک در مراد جاری می‌شود نه شک در وضع، چنانکه خواهد آمد.

و اما در شک به گونه دوم، مرجع و ملاک برای اثبات مراد گوینده، اصول لفظیه است و بحث فعلی ما برای بیان همین اصول منعقد شده است و لذا به جاست که ما از دو جهت بحث کنیم:
اولاً: این اصول و موارد آنها را ذکر کنیم.

ثانیاً: در حجیت و مدرک حجیت این اصول بحث کنیم.

و اما از جهت اول می‌گوئیم که مهم‌ترین اصول لفظیه به قرار زیر است:

۱- اصالة الحقیقه:

مورد این قاعده آنجاست که در قصد معنای حقیقی یا مجازی از لفظ، شک داشته باشیم. یعنی با فرض احتمال وجود قرینه، ندانیم که قرینه بر اراده مجاز وجود دارد یا نه؟ در این صورت گفته می‌شود که اصل، حقیقت است. یعنی اصل این است که کلام را بر معنای حقیقی‌اش حمل کنیم.

در نتیجه این اصل برای متکلم در برابر شنونده و برای شنونده در برابر متکلم، حجّت است و لذا عذر شنونده در مخالفت با حقیقت بدین صورت که به متکلم بگوید شاید تو معنای مجازی را قصد کرده‌ای، پذیرفته نیست و نیز عذر متکلم بدین صورت که به شنونده بگوید: من معنای مجازی را اراده کردم، مقبول نیست.

۲- اصالة العموم:

مورد این قاعده آنجاست که لفظ عامی وارد شود و ما شک کنیم که آیا معنای عام از آن اراده شده یا معنای خاص؟ یعنی شک در تخصیص آن عام داشته باشیم، در این صورت گفته می‌شود که اصل، عموم است و لذا این اصل، در برابر متکلم یا شنونده، دلیل و حجّت بر معنای عموم است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲

ج- اصالة الإطلاق

و موردها ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات و قیود یمکن إرادة بعضها منه و شک فی إرادة هذا البعض لاحتمال وجود القید، فیقال: «الأصل الإطلاق»، فیکون حجة علی السامع و المتکلم؛ کقوله تعالی: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** «۱». فلو شک- مثلاً- فی البیع انه هل یشرط فی صحته ان ینشأ بالفاظ عربیة، فاننا نتمسک بأصالة إطلاق البیع فی الآیة لنفی اعتبار هذا الشرط و التقیید به فنحکم حیثنذ بجواز البیع بالألفاظ غیر العربیة.

د- أصالة عدم التقدير

و موردها ما إذا احتمل التقدير فى الكلام و ليس هناك دلالة على التقدير، فالاصل عدمه. و يلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم النقل و أصالة عدم الاشتراك، و موردهما ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ، فان كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأول، و هو المسمى بالمنقول، فالاصل عدم النقل، و ان كان مع عدم هذا الفرض، و هو المسمى بالمشترك، فان الأصل عدم الاشتراك؛ فيحمل اللفظ فى كل منهما على إرادة المعنى الأول ما لم يثبت النقل و الاشتراك. اما إذا ثبت النقل فإنه يحمل على المعنى الثانى، و إذا ثبت الاشتراك فان اللفظ يبقى مجملا لا يتعين فى أحد المعنيين الا بقرينة على القاعدة المعروفة فى كل مشترك.

ه- أصالة الظهور

و موردها ما إذا كان اللفظ ظاهرا فى معنى خاص لا على وجه النص فيه الذى

(١) - البقرة / ٢٧٥.

ترجمه اصول فقه، ج ١، ص: ٦٣

٣- أصالة الاطلاق:

مورد اين قاعده آنجاست كه لفظ مطلقى كه داراى حالات و قيود مختلفى است وارد شود و امكان داشته باشد كه برخى از آن حالات و قيود اراده شده باشد و ما شك كنيم كه آيا همه حالات، قصد شده يا برخى حالات؟ در اينجا گفته مى شود: اصل، اطلاق است و لذا اين اصل بر شنونده و گوينده، حجت است. مثل قول خداى تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ». پس اگر - مثلا - در بيع شك شود كه آيا صحت آن مشروط به إنشاء با الفاظ عربى است يا نه؟ ما براى نفى اعتبار اين شرط و عقيد، به اصالت اطلاق بيع در آيه فوق تمسك مى كنيم و در نتيجه به جواز بيع با الفاظ غير عربى، حكم مى كنيم.

٤- اصالت عدم تقدير:

مورد اين قاعده آنجاست كه در كلام، احتمال تقدير بدهيم، درحالى كه دليلى بر تقدير نيست و لذا اصل، عدم تقدير است. دو اصل عدم نقل و عدم اشتراك نيز به اصل فوق ملحق مى شوند و مورد اين دو اصل جائي است كه احتمال بدهيم يك لفظ، داراى موضوع له و معنای دوم است.

حال اگر اين احتمال با فرض ترك معنای اول باشد كه به آن لفظ منقول گويند، در اينجا اصل، عدم نقل (از معنای اول به دوم) است و اگر اين احتمال با فرض ترك، همراه نباشد كه در اين صورت به آن، لفظ مشترك گويند، در اين

صورت، اصل عدم اشتراك است. در نتیجه در هریک از این دو صورت، مادامی که نقل و اشتراك اثبات نشده، لفظ بر معنای اول حمل می شود. اما آنگاه که نقل ثابت شد، بر معنای دوم حمل می شود و هرگاه اشتراك اثبات شد، لفظ مجمل می شود و تعینی در هیچیک از دو معنای اول و دوم ندارد مگر قرینه ای در کار باشد؛ چنانکه قاعده معروف در الفاظ مشترک، همین است.

۵- اصالة الظهور:

مورد این قاعده آنجاست که لفظ در یک معنای خاصی ظهور داشته باشد، اما صریح نباشد آن چنان که احتمال خلاف در آن نرود، بلکه اراده خلاف ظاهر، محتمل باشد، در اینجا اصل اینست که کلام بر معنای ظاهریش حمل شود. ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۴

لا یحتمل معه الخلاف، بل کان یحتمل إرادة خلاف الظاهر، فان الأصل حیثین ان یحمل الکلام علی [المعنی] الظاهر فیه.

و فی الحقیقة ان جمیع الاصول المتقدمة راجعة إلی هذا الأصل، لأن اللفظ مع احتمال المجاز - مثلاً - ظاهر فی الحقیقة، و مع احتمال التخصیص ظاهر فی العموم، و مع احتمال التقیید ظاهر فی الإطلاق، و مع احتمال التقدير ظاهر فی عدمه. فمؤدی أصالة الحقیقة نفس مؤدی أصالة الظهور فی مورد احتمال المجاز و مؤدی أصالة العموم هو نفس مؤدی أصالة الظهور فی مورد احتمال المجاز ... و هكذا فی باقی الاصول المذكورة.

فلو عبرنا بدلا عن كل من هذه الاصول بأصالة الظهور كان التعبير صحيحا مؤديا للغرض، بل كلها يرجع اعتبارها إلى اعتبار أصالة الظهور، فليس عندنا في الحقيقة الا أصل واحد هو أصالة الظهور، و لذا لو كان الکلام ظاهر فی المجاز و احتمال إرادة الحقیقة انعكس الأمر، و كان الأصل من اللفظ المجاز، بمعنی ان الأصل الظهور، و مقتضاه الحمل علی المعنی المجازی و لا تجری أصالة الحقیقة حیثین. و هكذا لو كان الکلام ظاهرا فی التخصیص أو التقیید.

حجية الاصول اللفظية

و هي الجهة الثانية من البحث عن الاصول اللفظية، و البحث عنها يأتي في بابه و هو باب مباحث الحجة. و لكن ينبغي الآن ان نتعجل في البحث عنها لكثرة الحاجة إليها، مكتفين بالإشارة فنقول:

ان المدرك و الدليل في جمیع الاصول اللفظية واحد و هو تباين العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الکلام و عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر، كما لا یعتنون باحتمال الغفلة أو الخطأ أو الهزل أو إرادة الإهمال ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۵

و در حقیقت، همه اصول قبلی، به همین اصل بازمی‌گردند. چون لفظ در فرض احتمال مجاز- مثلا- ظهور در حقیقت دارد و در فرض احتمال تخصیص، ظهور در عموم دارد و با احتمال تقیید، ظهور در اطلاق دارد و با احتمال تقدیر، ظهور در عدم تقدیر دارد.

پس مفاد اصالة الحقيقة همان مفاد اصالة الظهور در مورد احتمال مجاز است .. و همین‌طور است در بقیه اصول مذکور و لذا اگر به جای هریک از این اصول فوق، تعبیر اصالة الظهور را به کار ببریم، این تعبیر، صحیح و مفید غرض است. بلکه اعتبار (و حجیت) همه این اصول، به اعتبار اصالة الظهور برمی‌گردد. پس در حقیقت ما بیش از یک اصل نداریم و آن، همان اصالة الظهور است. از این‌رو اگر کلامی، ظهور در مجاز داشته باشد و احتمال اراده حقیقت بدهیم، قضیه برعکس می‌شود و اصل در کلام مزبور، مجاز است، یعنی اصل، ظهور کلام است و مقتضای آن، حمل بر معنای مجازی است و در این فرض، اصالة الحقيقة جاری نمی‌شود و همین‌طور است اگر کلام ظهور در تخصیص یا تقیید داشته باشد.

حجیت اصول لفظیه

دومین جهت در اصول لفظیه، بحث از حجیت این اصول است و این مطلب در باب خودش یعنی مباحث حجّت خواهد آمد و لیکن در اینجا چون نیاز زیادی به این بحث داریم، بجاست که عجالتا اشاره‌ای به آن داشته باشیم: حق این است که مدرک و دلیل در همه اصول لفظیه، یک چیز است و آن همان توافق و تسانی عقلا در خطابات و گفت‌وگوهای جاری بین خودشان است مبنی بر اینکه ظهور کلام را بگیرند و اعتنایی به احتمال اراده خلاف ظاهر نکنند. کما اینکه عقلاء به احتمال غفلت یا خطا یا شوخی یا اراده اهمال و اجمال اعتنایی نمی‌کنند. لذا هنگامی که در کلامی احتمال مجاز یا تخصیص یا تقیید یا تقدیر داده شود، این احتمال آنان را در اخذ به ظاهر کلام، متوقف نمی‌کند کما اینکه احتمال اشتراک و نقل و امثال این‌ها را نیز ملغی می‌کنند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۶

و الإجمال، فإذا احتمل الكلام المجاز أو التخصیص أو التقیید أو التقدير لا یوقفهم ذلك عن الأخذ بظاهرة، كما یلغون أيضا احتمال الاشتراك و النقل و نحوهما.

و لا بد ان الشارع قد أمضى هذا البناء و جرى فی خطابه على طریقتهم هذه، و الا لجزرنا و نهانا عن هذا البناء فی خصوص خطابه، أو لبین لنا طریقته لو كان له غیر طریقتهم طریقة خاصة یجب اتباعها و لا یجوز التعدی عنها إلى غیرها.

فیعلم من ذلك على سبیل الجزم ان الظاهر حجة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.

۱۳- الترادف و الاشتراك

لا ينبغي الاشكال في إمكان الترادف و الاشتراك، بل في وقوعهما في اللغة العربية، فلا يصغى إلى مقالة من انكرهما. و هذه بين ايدينا اللغة العربية و وقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان.

و لكن ينبغي ان نتكلم في نشأتها، فإنه يجوز ان يكونا من وضع واضع واحد، بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظا لمعنيين، و يجوز ان يكونا من وضع واضعين متعددين، فتضع قبيلة - مثلا - لفظا لمعنى و قبيلة اخرى لفظا آخر لذلك المعنى، أو تضع قبيلة لفظا لمعنى و قبيلة اخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر. و عند الجمع بين هذه اللغات - باعتبار ان كل لغة منها لغة عربية صحيحة يجب اتباعها - يحصل الترادف و الاشتراك.

و الظاهر ان الاحتمال الثانى اقرب إلى واقع اللغة العربية كما صرح به بعض المؤرخين للغة، و على الأقل فهو الأغلب في نشأة الترادف و الاشتراك و لذا نسمع علماء العربية يقولون: لغة الحجاز كذا و لغة حمير كذا و لغة تميم كذا ... و هكذا. فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل و الاقوام و الاقطار في الجملة. و لا تهمنا الإطالة في ذلك.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۷

و بديهى است كه شارع مقدّس نيز اين بناء عقلايى را امضاء نموده، در خطابات خودش بر همين طريقه مشى كرده است و آلا در خصوص خطابات خودش، ما را از پيمودن اين راه و مبنا نهى مى كند و برحذر مى داشت و يا طريقه مخصوص خودش را - در صورتى كه راهى غير از راه عقلايى مى داشت به گونه اى كه مى بايست مورد تبعيت قرار گيرد و غير آن، راه ديگرى اتخاذ نشود - براى ما بيان مى كند. پس (از عدم نهى و عدم بيان شارع) معلوم مى شود كه يقينا ظواهر در نزد شارع حجّت است كما اينكه در نزد عقلاء چنين است و هيچ فرقى در بين نيست.

۱۳- ترادف و اشتراك

در امکان ترادف و اشتراك، بلکه در وقوع اين دو در زبان عرب، جاي اشكالى نيست و لذا قول منكرين ترادف و اشتراك، مسموع نيست. «۱» و هم اينك زبان عربى در اختيار ماست و ترادف و اشتراك در آن، امر روشنى است كه احتياج به بيان ندارد.

و اما جا دارد كه ما در منشأ ترادف و اشتراك قدرى صحبت كنيم. اين امر مى تواند ناشى از وضع واحد واحد باشد بدین صورت كه شخص واحد دو لفظ را براى يك معنى يا يك لفظ را براى دو معنى وضع كند. همچنين اين امر مى تواند ناشى از وضع واضعهاى متعدد باشد. «۲» مثلا قبيله اى لفظى را براى يك معنا وضع مى كند و قبيله ديگرى، لفظ ديگرى را براى همان معنى قرار مى دهد. يا يك قبيله، لفظى را براى معنایى قرار مى دهد و قبيله ديگرى، همان

لفظ را برای معنای دیگری وضع می‌کند و هنگام جمع‌آوری همه این لغات به لحاظ اینکه همه این لغات‌های عربی صحیح بوده لزوماً باید پیروی شوند، ترادف و اشتراک پدید می‌آید.

و ظاهراً احتمال دوم، در زبان عربی، به واقعیت نزدیکتر است کما اینکه برخی مورخین زبان عرب به این نکته تصریح کرده‌اند و لاقلاً در منشأ ترادف و اشتراک، این احتمال غالب است و لذا از علماء ادبیات عرب می‌شنویم که می‌گویند: لهجه حجاز چنین است و لهجه حمیر چنان و لهجه تمیم کذا و .. و همین‌طور. خود این امر، فی الجملة دلیل بر تعدد وضع به تناسب تعدد قبائل و اقوام و مناطق است. و تطویل این بحث خیلی برای ما مهم نیست.

(۱) - شاید الفاضلی که در نزد ما مترادف و مشترک‌اند، در نزد واضع، چنین نباشند! (غ).

(۲) - واضح است وقتی که واضع، شخص واحدی است، امکان ترادف و اشتراک کمتر از وقتی است که واضع، متعدد باشد. (غ).

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۸

استعمال اللفظ فی أكثر من معنی

و لا شك فی جواز استعمال اللفظ المشترك فی أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة، و على تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً لا دلالة له على أحد معانيه.

كما لا شبهة فی جواز استعماله فی مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني غاية الأمر يكون هذا الاستعمال مجازاً يحتاج إلى القرينة، لأنه استعمال للفظ فی غير ما وضع له.

و إنما وقع البحث و الخلاف فی جواز إرادة أكثر من معنی واحد من المشترك فی استعمال واحد، على ان يكون كل من المعاني مراداً من اللفظ على حدة، و كان اللفظ قد جعل للدلالة عليه وحده. و للعلماء فی ذلك أقوال و تفصيلات كثيرة لا يهمننا الآن التعرض لها. و إنما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال.

الدلیل: ان استعمال أى لفظ فی معنی إنما هو بمعنى ایجاد ذلك المعنی باللفظ، لكن لا بوجوده الحقیقی، بل بوجوده الجعلی التنزیلی، لأن وجود اللفظ وجود للمعنی تنزیلاً. فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقة، أولاً و بالذات، و إلى المعنی تنزیلاً، ثانياً و بالعرض. فإذا أوجد المتكلم اللفظ لأجل استعماله فی المعنی فكأنما أوجد المعنی و القاه بنفسه إلى المخاطب. فلذلك يكون اللفظ ملحوظاً للمتكلم بل للسامع آتة و طريقاً للمعنی و فانیا فيه و تبعاً للحاظه، و الملحوظ بالاصالة و الاستقلال هو المعنی نفسه.

و هذا نظير الصورة في المرأة، فان الصورة موجودة بوجود المرأة، و الوجود الحقيقي للمرأة، و هذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانيا و بالعرض. فإذا نظر الناظر إلى الصورة في المرأة فانما ينظر إليها بطريق المرأة بنظرة واحدة هي للصورة بالاستقلال و الأصالة و للمرأة بالآلية و التبع. فتكون المرأة كاللفظ ملحوظة تبعا للحاظ الصورة و فانية فيها فناء العنوان في المعنون.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۹

استعمال لفظ در بیش از یک معنی:

شکی نیست که استعمال لفظ مشترک در یکی از معانی به کمک قرینه معین، جایز و رواست و بر فرض عدم قرینه، لفظ مجمل می شود و دلالتی بر معنای مشخص ندارد.

و نیز شکی نیست در اینکه استعمال لفظ مشترک در مجموع معانی - با عنوان مجموع معانی - جایز است، منتها این استعمال، مجاز است و احتیاج به قرینه دارد، چون استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له است.

آنچه که محل بحث و اختلاف است، جواز اراده اکثر از معنای واحد از لفظ مشترک در استعمال واحد است: بدین صورت که از لفظ واحد، هر یک از معانی مستقلا اراده شود به گونه ای که گویا لفظ برای دلالت بر همان معنی، استعمال شده است و علماء در این زمینه، اقوال و سخنان تفصیلی فراوانی دارند که الآن قصد نداریم متعرض آنها شویم و اما نظر حق در نزد ما اینست که چنین استعمالی، جایز نیست.

دلیل: استعمال هر لفظی در یک معنا، به معنای ایجاد آن معنی به وسیله آن لفظ است، البته این وجود، حقیقی نیست بلکه وجود جعلی تنزیلی است، چون وجود لفظ، به منزله وجود معنی است. بنابراین وجود لفظ، یک وجود واحد است که اولاً و بالذات و حقیقتاً به لفظ منسوب است و ثانياً و بالعرض و به صورت تنزیلی منسوب به معنی است.

«۱» حال وقتی متکلم، لفظ را برای استعمال در معنایش ایجاد می کند، گویا خود معنی را ایجاد کرده و به مخاطب القا کرده است. به همین خاطر، لفظ در نزد متکلم و بلکه در نزد شنونده به عنوان ابزار و طریقی در خدمت معنی و فانی در آن است و به تبع معنی، لحاظ می شود و آنچه که اصالتاً و استقلالا مورد لحاظ قرار می گیرد، خود معنی است و این امر، مثل تصویر در آینه است که در آینه، صورت موجود است اما به سبب وجود خود آینه. و وجود حقیقی از آن خود آینه است و همین وجود ثانياً و بالعرض به صورت هم نسبت داده می شود. لذا هنگامی که کسی به تصویر در آینه نگاه می کند، (در واقع) از طریق آینه به آن می نگرد و این نگاه، یک نگاه واحد است که اصالتاً و استقلالا بر روی تصویر است و بالتبع و به صورت ابزاری، از آن آینه می باشد، پس آینه مانند لفظ است که به تبع لحاظ صورت، لحاظ می شود و فانی در صورت است همانند فناء عنوان در معنون. «۲»

(۱) - برای توضیح وجود لفظی رجوع کنید به: جزء اول از کتاب المنطق، ص ۲۲، طبع دوم، اثر مؤلف.

(۲) - برای توضیح فناء عنوان در معنوی رجوع کنید به: پیشین، ص ۵۵.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۰

و علی هذا، لا يمكن استعمال لفظ واحد الا في معنى واحد، فان استعماله في معنيين مستقلا بأن يكون كل منهما مرادا من اللفظ [على حدة] كما إذا لم يكن الا نفسه، يستلزم لحاظ كل منهما بالاصالة فلا بد من لحاظ اللفظ في آن واحد مرتين بالتبع، و معنى ذلك اجتماع لحاظين في آن واحد على ملحوظ واحد، أعني به اللفظ الفاني في كل من المعنيين. و هو محال بالضرورة فان الشيء الواحد لا يقبل الا وجودا واحدا في النفس في آن واحد.

الا ترى انه لا يمكن ان يقع لك ان تنظر في مرآة واحدة إلى صورة تسع المرآة كلها و تنظر - في نفس الوقت - إلى صورة اخرى تسعها أيضا. ان هذا لمحال. و كذلك النظر في اللفظ إلى معنيين، على ان يكون كل منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلا و لم يحك الا عنه.

نعم يجوز لحاظ اللفظ فانيا في معنى في استعمال، ثم لحاظه فانيا في معنى آخر في استعمال ثان، مثل ما تنظر في المرآة إلى صورة تسعها، ثم تنظر في وقت آخر إلى صورة اخرى تسعها.

و كذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيين في استعمال واحد و لو مجازا مثلما تنظر في المرآة في آن واحد إلى صورتين لشئيين مجتمعين. و في الحقيقة إنما استعملت اللفظ في معنى واحد هو مجموع المعنيين، و نظرت في المرآة إلى صورة واحدة لمجموع الشئيين.

تنبيهان

الأول - انه لا فرق في عدم جواز الاستعمال في المعنيين بين ان يكونا حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين، فان المانع - و هو تعلق لحاظين بملحوظ واحد في آن واحد - موجود في الجميع، فلا يختص بالمشترك كما اشتهر.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۱

و بنا براین استعمال لفظ واحد جز در یک معنی امکان ندارد. چون استعمال آن در دو معنی به طور مستقل و بدین صورت که هر یک از دو معنی، از لفظ واحد اراده شوند آن سان که گویی یک معنی بیشتر مراد نیست، مستلزم این است که هر یک از دو معنی، اصالتا لحاظ شوند و از این رو لزوما لفظ در آن واحد بایستی دو بار بالتبع مورد لحاظ قرار گیرد و معنای این امر، اجتماع دو لحاظ در آن واحد بر روی ملحوظ واحد است و مراد از ملحوظ واحد، همان لفظی است که فانی در هر یک از دو معنی است و این امر بالبدهاه محال است، چون شیء واحد، در آن واحد و در

واقع جز یک وجود بیشتر ندارد. مگر نمی بینید که امکان ندارد شما در یک آینه واحد تصویری را نگاه کنید که کل آینه را پوشانیده است و در همان آن، تصویر دومی را نیز بنگرید که مانند اولی، تمام سطح آینه را فراگرفته است. چنین امری محال است و همین طور است در یک لفظ دو معنی را دیدن، بدین صورت که لفظ در هر یک از آن دو معنی مستقلاً استعمال گردد و حکایت نکند جز از همان یک معنی.

آری، جایز است که در یک استعمال، یک بار لفظ واحد، فانی در یک معنی لحاظ شود و سپس در یک استعمال دوم، فانی در معنای دوم لحاظ شود. مثل اینکه یک بار در آینه به تصویری نگاه کنید که تمام سطح آینه را پوشانده است و سپس در وقت دیگری به صورت دیگری نگاه کنید که آن نیز، سطح آینه را فراگرفته است. و همین طور لحاظ کردن لفظ در یک استعمال واحد برای مجموع دو معنی - و لو به صورت مجازی - جایز است. مثل آنجا که در آن واحد به وسیله آینه به تصویر دو شیء که با هم هستند، نگاه می کنید و در حقیقت در اینجا شما لفظ را در یک معنای واحد که همان مجموع دو معناست، بکار می برید (کما اینکه) در آینه هم به یک تصویر که مجموع دو شیء را نشان می دهد، نگاه می کنید.

دو تنبیه

(اول) - در عدم جواز استعمال لفظ واحد در دو معنی، فرقی نیست که این دو معنی، حقیقی باشند یا مجازی و یا مختلف، چرا که مانع یعنی تعلق دو لحاظ در آن واحد به یک ملحوظ واحد، در همه سه صورت مزبور وجود دارد و لذا این عدم جواز - آن چنان که مشهور است - اختصاص به لفظ مشترک [که دارای معانی حقیقیه است] ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۲

الثانی - ذکر بعضهم ان الاستعمال فی اکثر من معنی ان لم یجز فی الفرد یجوز فی التثنیة و الجمع، بأن یراد من کلمة عینین - مثلاً - فرد من العین الباصرة و فرد من العین النابعة، فلفظ عین - و هو مشترک - قد استعمل حال التثنیة فی معینین:

فی الباصرة و النابعة. و هذا شأنه فی الامکان و الصحة شأن ما لو ارید معنی واحد من کلمة عینین، بأن یراد فردان من العین الباصرة مثلاً، فإذا صح هذا فلیصح ذاک بلا فرق.

و استدل علی ذلك بما ملخصه: ان التثنیة و الجمع فی قوة تکرار الواحد بالعطف، فإذا قيل: «عینان» فکأنما قيل: «عین و عین». و اذ یجوز فی قولک «عین و عین» ان تستعمل أحدهما فی الباصرة و الثانية فی النابعة فکذلك ینبغی ان یجوز فیما هو بقوتها أعتی «عینین». و کذا الحال فی الجمع.

و الصحيح عندنا عدم الجواز في التثنية و الجمع كالمفرد. و الدليل: ان التثنية و الجمع و ان كانا موضوعين لإفادة التعدد، الا ان ذلك من جهة وضع الهيئة في قبال وضع المادة، و هي - أي المادة - نفس لفظ المفرد الذي طرأت عليه التثنية و الجمع. فإذا قيل «عينان» مثلا، فان اريد من المادة خصوص الباصرة [مثلا] فالتعدد يكون بالقياس فيها، أي فردان منها، و ان اريد منها خصوص النابعة مثلا فالتعدد يكون بالقياس إليها، فلو اريد الباصرة و النابعة فلا بد ان يراد التعدد من كل منهما، أي فردان من الباصرة و فردان من النابعة، لكنه مستلزم لاستعمال المادة في أكثر من معنى، و قد عرفت استحالتة.

و اما ان التثنية و الجمع في قوة تكرر الواحد فمعناه انها تدل على تكرر أفراد المعنى المراد من المادة لا تكرر نفس المعنى المراد منها. فلو اريد من استعمال التثنية أو الجمع فردان أو أفراد من طبيعتين أو طبائع متعددة لا يمكن ذلك أبدا الا ان يراد من المادة «المسمى بهذا اللفظ» على نحو المجاز، فتستعمل المادة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۳

(دوم) - برخی از علماء اصول گفته‌اند اگر استعمال لفظ در اكثر از معنای واحد در کلمه مفرد جایز نباشد، در تثنيه و جمع رواست بدین صورت که - مثلا - از کلمه «عينين» فردی از عين باصره (چشم) و فردی از عين نابعه (چشمه) قصد شود. در این صورت لفظ عين - که لفظی مشترک است - به صورت تثنيه در دو معنی به کار رفته است: چشم و چشمه. این امر از نظر امکان و درستی مثل آنجاست که از کلمه عينين، یک معنای واحد اراده شود، یعنی دو فرد از عين باصره - مثلا - مورد نظر باشد. اگر این مورد صحيح باشد، آن مورد [عين باصره و عين نابعه] نیز بدون هیچ فرقی صحيح است.

خلاصه استدلال بر این مدعی به قرار زیر است: تثنيه و جمع بالقوه مانند تکرار واحد به وسیله ادات عطف‌اند و لذا اگر گفته شود: عينان، مثل [دو بار گفتن] عين و عين است و چون شما می‌توانید در عبارت (عين و عين) یکی را در باصره و دیگری را در نابعه استعمال کنید، همین‌طور در تثنيه یعنی (عينين) - که در قوه عين و عين است - هم می‌توانید و همین‌گونه است در صیغه - جمع.

رأی صحيح در نظر ما، عدم جواز (استعمال لفظ در اكثر از معنای واحد) در تثنيه و جمع - همانند مفرد - است. و (دلیل ما) این است که تثنيه و جمع گرچه برای افاده تعدد وضع شده‌اند، اما این نکته از حیث وضع هیئت در کنار وضع ماده است و ماده (در جمع و تثنيه) خود لفظ مفردی است که تثنيه و جمع بر آن عارض می‌شود. لذا هنگامی که مثلا گفته می‌شود: عينان، اگر از ماده، خصوص عين باصره اراده شود، تعدد هم در همان باصره خواهد بود یعنی دو

فرد از باصره و اگر از ماده، خصوص نابعه اراده شود، تعدد نیز در قیاس با همان نابعه خواهد بود. حال اگر باصره و نابعه هر دو قصد شود لزوماً تعدد هم بایستی در هریک از این دو باشد یعنی دو فرد از باصره و دو فرد از نابعه. اما این امر مستلزم استعمال ماده در اکثر از معنای واحد است و دانستید که این امر، محال است. و اما اینکه تشبیه و جمع در قوه تکرار واحد می‌باشند معنایش این است که دلالت بر تکرار افراد معنایی که از ماده منظور است، دارند نه تکرار خود معنایی که از ماده مراد است. پس اگر از استعمال تشبیه و یا جمع، دو فرد یا افرادی از دو طبیعت یا طبایع متعدد، مراد باشد، چنین چیزی اصلاً امکان ندارد مگر اینکه مجازاً مقصود از ماده (مسمای به لفظ ماده) باشد. که در

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۴

شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

ترجمه اصول فقه؛ ج ۱؛ ص ۷۴

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۴

فی معنی واحد و هو معنی «مسمی هذا اللفظ» و ان كان مجازاً، نظیر الأعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعداد على مفاهيمها الجزئية الا بتأويل المسمى. فإذا قيل «محمدان» فمعناه فردان من المسمى بلفظ «محمد»، فاستعملت المادة و هي لفظ محمد في مفهوم المسمى مجازاً.

۱۴- الحقيقة الشرعية

لا شك في انا- نحن المسلمين- نفهم من بعض الألفاظ المخصوصة كالصلاة و الصوم و نحوهما معاني خاصة شرعية، و نجزم بأن هذه المعاني حادثة لم يكن يعرفها اهل اللغة العربية قبل الاسلام، و إنما نقلت تلك الألفاظ من معانيها اللغوية إلى هذه المعاني الشرعية.

هذا لا شك فيه، و لكن الشك وقع عند الباحثين في ان هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعييني أو التعيني، فتثبت الحقيقة الشرعية، أو انه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه المتشعبة فلا تثبت الحقيقة الشرعية، بل الحقيقة المتشعبة.

و الفائدة من هذا النزاع تظهر في الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجردة عن القرينة، سواء كانت في القرآن الكريم أو السنة. فعلى القول الأول يجب حملها على المعاني الشرعية، و على الثاني تحمل على المعاني اللغوية أو يتوقف فيها

فلا تحمل على المعانى الشرعية و لا على اللغوية، بناء على رأى من يذهب إلى التوقف فيما إذا دار الامر بين المعنى الحقيقى و بين المجاز المشهور، اذ من المعلوم انه اذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فهذه المعانى المستحدثة تكون - على الأقل - مجازا مشهورا فى زمانه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم.

و التحقيق فى المسألة ان يقال: إن نقل تلك الألفاظ إلى المعانى المستحدثة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۵

این صورت، ماده در معنای واحد- و لو مجازا- استعمال می‌شود و آن همان (مسمای لفظ ماده) است. مثل اسماء اعلام شخصی که مفاهیم جزئی آنها، قابلیت عروض تعدد ندارند مگر به تأویل مسمی. و لذا اگر گفته شود (محمدان) معنایش، دو فرد از مسمای به لفظ محمد است که در اینجا، ماده که همان لفظ محمد است در معنای مسمای به محمد، مجازا به کار رفته است.

۱۴- حقیقت شرعیه

شکی نیست که ما مسلمین از بعضی الفاظ خاص مثل نماز و روزه و امثال این‌ها، معانی خاص شرعی می‌فهمیم و جزما می‌دانیم که این معانی، جدیدند و اهل زبان عربی قبل از اسلام با آن‌ها آشنا نبوده‌اند و این الفاظ از معانی لغوی خودشان به این معانی شرعیه، نقل داده شده‌اند.

در مطلب فوق شکی نیست و اما آنچه در نزد اهل بحث محل شک است این است که آیا این انتقال در زمان خود شارع مقدس به صورت وضع تعیینی یا وضعی تعینى صورت گرفته تا در نتیجه حقیقت شرعیه ثابت شود یا این نقل، در زمان بعدی و در زبان پیروان شارع یعنی متشرعه صورت گرفته که در نتیجه حقیقت شرعیه ثابت نمی‌شود بلکه حقیقت متشرعیه اثبات می‌گردد؟

و ظهور فائده این نزاع، در الفاظی است که بدون قرینه در کلام شارع، خواه در قرآن کریم و خواه در سنت، آمده است. پس اگر قائل به قول اول (شرعیه) شدیم باید این الفاظ را حمل بر معانی شرعیه کنیم و اگر قائل به قول دوم (متشرعیه) شدیم، الفاظ را یا باید بر معانی لغویه حمل کنیم و یا در معنای آن‌ها توقف کنیم و در نتیجه این الفاظ نه بر معانی شرعیه حمل می‌شوند و نه بر معانی لغویه. این نظر، بر مبنای کسی است که در دوران بین معنای حقیقی و بین مجاز مشهور قائل به توقف است: چرا که این نکته معلوم است که اگر به فرض حقیقت شرعیه هم ثابت نشود، این معانی جدید در زمان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم لا اقل مجاز مشهور بوده‌اند.

مقتضای تحقیق در این مسئله اینست که گفته شود: نقل این الفاظ به معانی جدید یا با وضع تعینی است و یا با وضع تعینی: اما اولی (وضع تعینی) قطعاً نبوده است چون اگر می‌بود، با نقل متواتر یا لااقل خبرهای واحد به ما می‌رسید، چون انگیزه‌ای برای اخفاء (پنهان نگه‌داشتن) این

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۶

اما بالوضع التعینى أو التعینى:

اما الأول، فهو مقطوع بعدم، لأنه لو كان لنقل إلینا بالتواتر أو بالآحاد على الأقل، لعدم الداعی إلى الإخفاء، بل الدواعی متظافرة على نقله، مع أنه لم ينقل ذلك أبداً.

و اما الثانى، فهو مما لا ريب فيه بالنسبة إلى زمان امامنا أمير المؤمنين عليه السلام، لأن اللفظ إذا استعمل فى معنى خاص فى لسان جماعة كثيرة زمانا معتدا به - لا سيما اذا كان المعنى جديداً - يصبح حقيقة فيه بكثرة الاستعمال، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة فى سنين متمادية فلا بد - إذن - من حمل تلك الألفاظ على المعانى المستحدثة فيما إذا تجردت عن القرائن فى روايات الأئمة عليهم السلام.

نعم كونها حقيقة فيها فى خصوص زمان النبى صلى الله عليه وآله وسلم غير معلوم و ان كان غير بعيد، بل من المظنون ذلك، و لكن الظن فى هذا الباب لا يغنى عن الحق شيئاً. غير انه لا أثر لهذا الجهل، نظراً إلى ان السنة النبوية غير مبتلى بها الا ما نقل لنا من طريق آل البيت عليهم السلام على لسانهم، و قد عرفت الحال فى كلماتهم انه لا بد من حملها على المعانى المستحدثة. و اما القرآن المجيد، فأغلب ما ورد فيه من هذه الألفاظ أو كله محفوف بالقرائن المعينة لإرادة المعنى الشرعى، فلا فائدة مهمة فى هذا النزاع بالنسبة إليه.

على ان الألفاظ الشرعية ليست على نسق واحد، فان بعضها كثير التداول كالصلاة و الصوم و الزكاة و الحج، لا سيما الصلاة التى يؤدونها كل يوم خمس مرات، فمن البعيد جداً ألا تصبح حقائق فى معانيها المستحدثة باقرب وقت فى زمانه صلى الله عليه وآله وسلم.

الصحيح و الأعم

من ملحقات المسألة السابقة مسألة «الصحيح و الأعم». فقد وقع النزاع فى

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۷

امر وجود نداشت، بلکه به عکس دواعی متعدد برای نقلش فراوان است. با این حال چنین مطلبی در اخبار هرگز نقل نشده است و اما دومی (وضع تعینی) از اموری است که در زمان امام امیر المؤمنین علیه السلام قطعاً واقع شده است. چون یک لفظ وقتى که در معنای خاصی در زبان جمعیت زیادى در مدتی طولانى استعمال شود - به خصوص اگر

این معنی جدید باشد- در اثر کثرت استعمال، حقیقت در آن معنی می‌شود، چه اینکه این اتفاق در نزد قاطبه مسلمانان در سالهای متمادی واقع شده است. پس لزوماً بایستی این الفاظ در روایات ائمه علیهم السلام آنگاه که مجرد از قرینه‌اند، بر معانی جدید حمل شوند. آری، اینکه این الفاظ در خصوص زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم حقیقت در معانی جدید باشند، معلوم نیست گرچه غیر بعید است، بلکه مظنون می‌نماید و لکن ظن در این مسئله، حقیقتی را روشن نمی‌کند. یک نکته هست و آن اینکه این جهل (به زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم) اثری ندارد، چون سنت نبوی محل بحث و ابتلای ما نیست مگر آن مقدار که از زبان ائمه علیهم السلام برای ما نقل شده و دانستید که الفاظ در کلمات آن‌ها بایستی بر معانی جدید حمل شوند و اما در قرآن کریم، اغلب یا تمام این الفاظ که آمده‌اند همراه با قرائتی هستند که نشان می‌دهند معنای شرعی مراد است، پس در رابطه با قرآن، نزاع مزبور فائده مهمی ندارد.

به علاوه، الفاظ شرعیه، همگی یکسان نیستند، چون بعضی از آن‌ها زیاد متداولند مثل نماز و روزه و زکات و حج، به خصوص نماز که مسلمانان هر روز پنج بار آن را به جا می‌آورند و لذا جدا بعید است که در کوتاه‌ترین زمان در عصر خود رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم این الفاظ در معانی جدیدشان حقیقت نشده باشند. «۱»

صحیح و اعم

از ملحقات بحث قبلی، مسئله صحیح و اعم است. نزاع در این است که آیا الفاظ عبادات

(۱) - پس حقیقت شرعیه اثبات می‌شود. (غ)

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۸

ان ألفاظ العبادات أو المعاملات أهي أسام موضوعة للمعاني الصحيحة أو للأعم منها و من الفاسدة. و قبل بیان المختار لا بد من تقديم مقدمات:

الاولی - ان هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية، لأنه قد عرفت ان هذه الألفاظ مستعملة في لسان المتشرعة بنحو الحقيقة و لو على نحو الوضع التعيني عندهم. و لا ريب ان استعمالهم كان يتبع الاستعمال في لسان الشارع، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أو المجاز.

فاذا عرفنا - مثلاً - ان هذه الألفاظ في عرف المتشرعة كانت حقيقة في خصوص الصحيح، يستكشف منه ان المستعمل فيه في لسان الشارع هو الصحيح أيضا، مهما كان استعماله عنده أ حقيقة كان أم مجازا. كما انه لو علم انها كانت حقيقة

فی الأعم فی عرفهم كان ذلك أمانة على كون المستعمل فيه في لسانه هو الأعم أيضا، و ان كان استعماله على نحو المجاز.

الثانية- ان المراد من الصحيحة من العبادة أو المعاملة: هي التي تمت اجزاؤها و كملت شروطها، و الصحيح إذن معناه: تام الاجزاء و الشرائط، فالنزاع يرجع هنا إلى ان الموضوع له خصوص تام الاجزاء و الشرائط من العبادة أو المعاملة، أو الأعم منه و من الناقص.

الثالثة- ان ثمره النزاع هي: صحة رجوع القائل بالوضع للأعم- المسمى «بالأعمى»- إلى أصالة الإطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح- المسمى «بالصحيحى»- فانه لا يصح له الرجوع إلى أصالة إطلاق اللفظ. توضيح ذلك:

ان المولى إذا أمرنا بايجاد شيء و شككنا في حصول امتتاله بالإتيان بمصدق خارجي فله صورتان يختلف الحكم فيهما:

١- ان يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصدق، و لكن يحتمل دخل

ترجمه اصول فقه، ج ١، ص: ٧٩

و يا معاملات، اسامى اى هستند كه برای معانى صحيحه وضع شده اند يا برای اعم از صحيحه و فاسده؟ و قبل از بيان نظريه مختار، چند مقدمه لازم است:

(اول) اين نزاع در صحيح و اعم بر ثبوت حقيقت شرعيه توقيفى ندارد. چون دانستى كه اين الفاظ- گرچه به صورت وضع تعيّنّى- در لسان متشرعين به عنوان حقيقت به كار مى رود و شكى نيست كه استعمال متشرعين، به تبعيت از استعمال شارع مقدس بوده است، خواه استعمال شارع به صورت حقيقت بوده است يا مجاز.

بنابراين وقتى دانستيم كه- مثلا- اين الفاظ در عرف متشرعين در خصوص صحيح، حقيقت بوده، كشف مى شود كه مستعمل فيه در لسان شارع نيز، همان صحيح بوده، خواه استعمال لفظ در نزد شارع به نحو حقيقت بوده باشد يا به نحو مجاز. كما اينكه اگر معلوم شود اين الفاظ در عرف متشرعين حقيقت در معنای اعم است، خود اين امر، نشانه اى است بر اينكه مستعمل فيه در لسان شارع مقدس نيز معنای اعم بوده است و لو اينكه استعمال شارع به گونه مجازى بوده باشد.

(دوم) مراد از صحّت در عبادت يا معامله آن است كه اجزائش تمام و شرائطش كامل باشد و بنا بر اين صحيح يعنى: تامّ الاجزاء و الشرائط، پس نزاع بر مى گردد به اينكه آيا موضوع له، خصوص عبادت يا معامله تام الاجزاء و الشرائط است، يا اعم از تام و ناقص.

(سوم) ثمره نزاع اینست که: قائل به وضع برای اعم - که اعمی نامیده می شود - می تواند به اصالت اطلاق مراجعه کند، به خلاف قائل به وضع برای صحیح - که صحیحی نامیده می شود - چرا که رجوع صحیحی به اصالت اطلاق لفظ، نادرست است.

توضیح مطلب به قرار زیر است:

وقتی مولا به ما امر می کند که چیزی را ایجاد کنیم و ما شک می کنیم که آیا با ایجاد فلان مصداق خارجی، امتثال صورت گرفته یا نه، در اینجا مسئله دو صورت پیدا می کند که حکم آن ها مختلف است:

۱- صدق عنوان مأمور به بر آن مصداق معلوم است، اما احتمال داده می شود که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۰

قید زائد فی غرض المولی غیر متوفر فی ذلک المصداق، كما إذا أمر المولی بعق رقبة، فإنه يعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبة الكافرة، و لكن يشك في دخل وصف الايمان في غرض المولی فيحتمل ان يكون قيدا للمأمور به.

فالقاعدة في مثل هذا الرجوع إلى أصالة الإطلاق في نفي اعتباره القيد المحتمل اعتبار فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء في الامتثال بالمصداق المشكوك، فيمتثل في المثال لو اعتق رقبة كافرة.

۲- ان يشك في صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصداق الخارجي، كما إذا أمر المولی بالتيمم بالصعيد، و لا ندري ان ما عدا التراب هل يسمى صعيدا أو لا، فيكون شكنا في صدق الصعيد على غير التراب. و في مثله لا يصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق لادخال المصداق المشكوك في عنوان المأمور به ليكتفي به في مقام الامتثال، بل لا بد من الرجوع إلى الاصول العملية، مثل قاعدة الاحتياط أو البراءة.

و من هذا البيان تظهر ثمره النزاع في المقام الذي نحن فيه، فإنه في فرض الأمر بالصلاة و الشك في ان السورة - مثلا - جزء للصلاة أم لا، ان قلنا ان الصلاة اسم للأعم، كانت المسألة من باب الصورة الاولى، لأنه بناء على هذا القول يعلم بصدق عنوان الصلاة على المصداق الفاقد للسورة و إنما الشك في اعتبار قيد زائد على المسمى، فيتمسك حينئذ بإطلاق كلام المولی في نفي اعتبار القيد الزائد و هو كون السورة جزءا من الصلاة و يجوز الاكتفاء في الامتثال بفاقدها.

و ان قلنا ان الصلاة اسم للصحیح كانت المسألة من باب الصورة الثانية، لأنه عند الشك في اعتبار السورة يشك في صدق عنوان المأمور به (أعنى الصلاة) على المصداق الفاقد للسورة، اذ عنوان المأمور به هو الصحيح، و الصحيح هو عنوان المأمور به، فما ليس بصحيح ليس بصلاة. فالفاقد للجزء المشكوك كما

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۱

یک قید دیگری در غرض مولی دخیل است که در این مصداق موجود نیست. مثل آنجا که مولی به آزاد کردن بنده‌ای امر کند. معلوم است که عنوان مأمور به بر بنده کافر نیز صدق می‌کند، اما شک داریم که آیا وصف ایمان هم در غرض مولی دخیل است یا نه و لذا احتمال می‌رود که وصف ایمان، قید مأمور به باشد. قاعده در چنین مواردی، مراجعه به اصالت اطلاق برای نفی اعتبار چنین قید محتمل الاعتبار است و لذا تحصیل این قید واجب نیست. بلکه در مقام امتثال می‌توان به همان مصداق مشکوک اکتفا کرد و بنابراین در مثال فوق اگر شخص بنده کافر هم آزاد کند، امتثال محقق می‌شود.

۲- صدق عنوان مأمور به بر مصداق خارجی، مشکوک است، مثل آنجا که مولی به تیمم با صعيد امر کند و ما ندانیم که آیا غیر از خاک، صعيد نامیده می‌شود یا نه؟ و در نتیجه شک ما در صدق صعيد بر غیر خاک است. در مثل چنین موردی نمی‌توان به اصالة الاطلاق رجوع کرد و با آن، مصداق مشکوک را در عنوان مأمور به داخل نمود تا در مقام امتثال، همان کافی باشد، بلکه بایستی به اصول عملیه مثل قاعده احتیاط یا قاعده برائت مراجعه کرد.

و از اینجا ثمره نزاع در بحث ما، روشن می‌شود. چون در فرض امر به نماز و شک در اینکه سوره - مثلاً - جزء نماز است یا نه، اگر قائل شدیم که صلاة اسم برای معنای اعم است، مسئله مزبور از قبیل صورت اول (معلومات صدق عنوان صلاة) می‌شود، چرا که بنا بر قول اعمی، نسبت به صدق عنوان صلاة بر مصداقی که فاقد سوره است، علم داریم و فقط شک در معتبر بودن قید زائدی بر مسمای صلاة است و لذا در اینجا به اطلاق کلام شارع در نفی اعتبار قید زائد تمسک می‌شود و مراد از قید زائد، جزئیت سوره در نماز است و لذا در مقام امتثال می‌توان به نماز فاقد سوره اکتفا کرد.

و اما اگر گفتیم صلاة برای صحیح وضع شده، مسئله مزبور از نوع صورت دوم (شک در صدق عنوان صلاة) می‌شود. چرا که با شک در معتبر بودن سوره، در خود عنوان مأمور به یعنی صلاة بر مصداق فاقد سوره شک می‌شود. چون عنوان مأمور به همان نماز صحیح است و نماز صحیح هم همان عنوان مأمور به است، پس چیزی که صحیح نباشد اصلا صلاة نیست، بنابراین

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۲

يشك في صحته يشك في صدق عنوان المأمور به عليه. فلا يصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق لنفي اعتبار جزئية السورة حتى يكتفى بفاقدتها في مقام الامتثال، بل لا بد من الرجوع إلى أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله سيأتي في باب ان شاء الله تعالى.

المختار في المسألة

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعم. و الدليل، التبادر و عدم صحة السلب عن الفاسد، و هما أمارتا الحقيقة، كما تقدم.

وهم و دفع

الوهم - قد يعترض على المختار فيقال: انه لا يمكن الوضع بإزاء الأعم، لأن الوضع له يستدعي ان نتصور معنى كليا جامعا بين أفراده و مصاديقه هو الموضوع له، كما في أسماء الأجناس. و كذلك الوضع للصحيح يستدعي تصور كلي جامع بين مراتبه و أفراده. و لا شك ان مراتب الصلاة - مثلا - الفاسدة و الصحيحة كثيرة متفاوتة، و ليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بازائه.

توضيح ذلك: ان أى جزء من اجزاء الصلاة حتى الأركان إذا فرض عدمه يصح اسم الصلاة على الباقي، بناء على القول بالأعم، كما يصح صدقه مع وجوده و فقدان غيره من الاجزاء. و عليه يكون كل جزء مقوما للصلاة عند وجوده غير مقوم عند عدمه، فيلزم التبدل في حقيقة الماهية، بل يلزم التردد فيها عند وجود تمام الاجزاء، لأن أى جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله.

و كل منهما - أى التبدل و التردد في الحقيقة الواحدة - غير معقول اذ ان كل ماهية تفرض لا بد أن تكون متعينة في حد ذاتها و ان كانت مبهمة من جهة

ترجمه اصول فقه، ج ١، ص: ٨٣

عملی که فاقد جزء مشکوک (سوره) است، همان طور که در صحتش شک می شود، در صدق عنوان مأمور به بر آن نیز شک می شود. لذا برای نفی معتبر بودن جزئیت سوره، رجوع به اصالة الاطلاق و اکتفا کردن به فاقد سوره در مقام امتثال، صحیح نیست، بلکه بایستی یا به اصالة الاحتیاط و یا به اصالة البراءة رجوع نمود و این به حسب اختلافی است که بین علماء در چنین مواردی وجود دارد و در باب خودش خواهد آمد، ان شاء الله تعالی.

رأی مختار در مسئله

اینک که با مقدمات مذکور آشنا شدید، می گوئیم رأی ما، وضع برای اعم است و دلیل ما یکی تبادر و دیگری عدم صحت سلب از فاسد است (: نماز فاسد هم، حقیقتا نماز خوانده می شود) و این دو - چنانکه پیشتر گذشت - علامت حقیقت اند.

یک توهم و دفع آن:

(وهم) - گاهی بر نظریه مختار ما (وضع برای اعم) اشکال می شود بدین صورت:

وضع برای اعم، ناممکن است، چون چنین وضعی، می‌طلبد که ما یک معنای کلی و جامع بین تمام افراد و مصادیق تصور کنیم که همان کلی، موضوع له قرار گیرد، کما اینکه در اسماء اجناس (مثل انسان و حیوان و ...) این چنین است و همین‌طور وضع برای معنای صحیح، می‌طلبد که ما تصویری از یک معنای کلی که جامع بین همه مراتب و افراد آن باشد داشته باشیم و از طرفی شکی نیست که مراتب فاسد و صحیح نماز - به عنوان مثال - فراوان و متفاوت است و برای همه این مراتب، قدر جامعی که بتوان لفظ را به ازاء آن وضع کرد، وجود ندارد.

توضیح مطلب اینکه: بنا بر قول اعمی، اگر فرض کنیم هر جزئی از اجزاء نماز - حتی ارکان آن - معدوم شود، باز هم صدق اسم صلاة بر باقیمانده اجزاء صحیح است، کما اینکه با وجود آن جزء و فقدان بعضی از بقیه اجزاء باز هم عنوان صلاة صادق است و بنابراین هر جزء از نماز، اگر موجود است مقوم نماز است و اگر معدوم است، غیر مقوم است. پس لازم می‌آید ماهیت نماز متبدل باشد (چون ماهیت نماز به گونه‌ای می‌شود که - مثلا هم سجده دارد و هم ندارد) بلکه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۴

تشخصاتها الفردية، و التبدل أو التردد في ذات الماهية معناه ابهامها في حد ذاتها و هو مستحيل.

الدفع: ان هذا التبدل في الاجزاء و تكثر مراتب الفاسدة لا يمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الأفراد، و لا يلزم التبدل و التردد في ذات الحقيقة الجامعة بين الأفراد. و هذا نظير لفظ «الكلمة» الموضوع لما تركب من حرفين فصاعدا، و يكون الجامع بين الأفراد هو ما تركب من حرفين فصاعدا، مع ان الحروف كثيرة، فربما تركب الكلمة من الألف و الباء كأب و يصدق عليها انها كلمة، و ربما تتركب من حرفين آخرين مثل يد و يصدق عليها انها كلمة ... و هكذا. فكل حرف يجوز ان يكون داخلا و خارجا في مختلف الكلمات، مع صدق اسم الكلمة.

و كيفية تصحيح الوضع في ذلك: ان الواضع يتصور - أولا - جميع الحروف الهجائية، ثم يضع لفظ «الكلمة» بإزاء طبيعة المركب من اثنين فصاعدا إلى حد سبعة حروف مثلا. و الغرض من التقييد بقولنا «فصاعدا»، بيان ان الكلمة تصدق على الأكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين.

و لا يلزم التردد في الماهية، فان الماهية الموضوع لها هي طبيعة اللفظ الكلي المتركب من حرفين فصاعدا، و التبدل و التردد إنما يكون في اجزاء أفرادها. و قد يسمى ذلك بالكلي في المعين أو الكلي المحصور في اجزاء معينة. و في المثال اجزائه المعينة هي الحروف الهجائية كلها.

و على هذا ينبغي ان يقاس لفظ الصلاة مثلا، فإنه يمكن تصور جميع اجزاء الصلاة في مراتبها كلها و هي - أي هذا الاجزاء - معينة معروفة كالحروف الهجائية، فيضع اللفظ بإزاء طبيعة العمل المركب من خمسة اجزاء منها - مثلا -

فصاعدا، فعند وجود تمام الاجزاء يصدق على المركب انه صلاة، و عند وجود بعضها- و لو خمسة على أقل تقدير على الفرض - يصدق اسم الصلاة أيضا.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۵

حتی در فرض وجود تمام اجزاء، ماهیت نماز مردّد است (که چه اجزائی دارد) زیرا فرض بر این است که هر جزئی معدوم شود، اسم صلاة همچنان بر باقیمانده اجزاء صادق است و می‌دانیم که تبدل و تردید در حقیقت و ماهیت واحد، معقول نیست. زیرا هر ماهیتی فرض کنیم (مثل انسان) فی حد نفسه لزوما متعیّنی است (یعنی جنس و فصلش معلوم است) گرچه از جهت تشخصات فردی‌اش (زید است یا عمرو است) مبهم باشد و تبدل و تردید در ذات ماهیت، به معنای ابهام ذاتی آن ماهیت است که محال می‌باشد.

(دفع توهّم): این تبدل در اجزاء و تکثر در مراتب فاسده، مانعی برای در نظر گرفتن یک قدر مشترک جامع بین تمام افراد نیست و اصلا لازم نمی‌آید که تبدل و تردیدی در ذات حقیقت جامع بین تمام افراد، پدید آید و این امر مثل لفظ «کلمه» است که برای آنچه از دو طرف و بیشتر ترکیب شود، وضع شده است و آنچه که جامع بین تمام افراد آن است همین است که از دو حرف و بیشتر ترکیب شده باشد. با اینکه حروف زیادند. چه بسا کلمه‌ای از الف و باء ترکیب شود مثل آب و برآن «کلمه» صدق کند و چه بسا کلمه‌ای از دو حرف دیگر ترکیب شود مثل «ید» و «کلمه» برآن صادق باشد و ... همین‌طور. لذا هر حرفی ممکن است در ترکیب کلمات مختلف، داخل باشد یا خارج، در عین حال اسم کلمه صادق است.

و چگونگی تصحیح وضع در چنین مواردی اینست: واضع ابتداء جمیع حروف هجائیه را تصور می‌کند و سپس لفظ کلمه را برای طبیعت (ماهیت کلی) مرکب از دو یا بیشتر از دو حرف تا هفت حرف - مثلا- وضع می‌کند و مقصود از قید فصاعدا (و بیشتر) این است که بگوئیم کلمه، بر بیش از دو حرف صادق است همان گونه که بر مرکب از دو حرف صادق است.

و تردید در ماهیت لازم نمی‌آید، چون ماهیتی که موضوع له است، طبیعت کلی لفظی است که از دو حرف و بیشتر ترکیب شده باشد و این تبدل و تردیدی که هست در اجزاء افراد این کلی است و گاهی این کلی را «کلی در معین» یا «کلی محصور در اجزاء معین» گویند (مثل: یک مشت از این خرمن) و در مثال فوق، اجزاء معین این کلی، تمام حروف هجائیه (الفباء) است.

و به جاست که - مثلاً - لفظ صلاة هم بر همین گونه قیاس شود. چون ممکن است ما تمام اجزاء نماز را در جمیع مراتبش تصور کنیم و این اجزاء مثل حروف هجائیه، معین و مشخصاند و سپس لفظ صلاة را برای ماهیت کلی (طبیعت) عملی که مرکب از پنج جزء - مثلاً - یا بیشتر از آن اجزاء

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۶

بل الحق ان الذی لا یمن تصور الجامع فیہ هو خصوص المراتب الصحیحة.

و هذا المختصر لا یسع تفصیل ذلک.

تنبیهان ۱- لا یجری النزاع فی المعاملات بمعنی المسببات

ان ألفاظ المعاملات - کالبیع و النکاح - و الايقاعات - کالطلاق و العتق - یمکن تصویر وضعها علی أحد نحوین.

۱- أن تكون موضوعة للأسباب التي تسبب مثل الملكية و الزوجية و الفراق و الحرية و نحوها. و عنی بالسبب انشاء العقد و الايقاع، کالایجاب و القبول معا فی العقود، و الايجاب فقط فی الايقاعات. و إذا كانت كذلك فالنزاع المتقدم یصح ان نرضه فی ألفاظ المعاملات من كونها اسامی لخصوص الصحیحة، أعنی تامة الاجزاء و الشرائط المؤثرة فی المسبب، أو للأعم من الصحیحة و الفاسدة. و عنی بالفاسدة، ما لا یؤثر فی المسبب اما لفقدان جزء أو شرط.

۲- أن تكون موضوعة للمسببات، و عنی بالمسبب نفس الملكية و الزوجية و الفراق و الحرية و نحوها. و علی هذا فالنزاع المتقدم لا یصح فرضه فی المعاملات، لانها لا تتصف بالصحة و الفساد، لكونها بسيطة غیر مركبة من اجزاء و شرائط، بل إنما تتصف بالوجود تارة و بالعدم اخرى. فهذا عقد البیع - مثلاً - إمّا ان یكون واجدا لجمیع ما هو معتبر فی صحة العقد أو لا. فان كان الأول، اتصف بالصحة و ان كان الثانی، اتصف بالفساد. و لكن الملكية المسببة للعقد یدور أمرها بین الوجود و العدم لانها توجد عند صحة العقد، و عند فساده لا توجد أصلاً لانها توجد فاسدة. فإذا ارید من البیع نفس المسبب و هو الملكية المنتقلة إلى المشتري فلا تتصف بالصحة و الفساد حتی یمکن تصویر النزاع فیها.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۷

باشد وضع کنیم. در نتیجه، اگر تمام اجزاء موجود باشند، اسم صلاة بر آن مرکب صادق خواهد بود و اگر بعضی اجزاء موجود بودند - و لو لا اقل طبق فرض پنج جزء - باز هم اسم صلاة صادق خواهد بود بلکه حقیقت مطلب این است که آنچه ناممکن است تصور قدر جامع بین خصوص مراتب اعمال صحیح است (مثل نماز صحیح که مراتب گوناگون و زیادی دارد که تصور قدر جامع بین آنها ممکن نیست) و این کتاب مختصر، گنجایش تفصیل این مطلب را ندارد.

دو تنبیه

۱- نزاع صحیح و اعم در معاملات به معنای مسیبات جاری نیست

وضع الفاظ معاملات مثل بیع و نکاح و الفاظ ایقاعات مثل طلاق و عتق، به دو صورت ممکن است باشد:

۱- ممکن است برای اسبابی که سبب- مثلاً- ملکیت و زوجیت و فراق و آزادی و امثال این‌ها می‌شوند، وضع شوند و مراد از سبب، انشاء عقد و ایقاع است مثل ایجاب و قبول در عقود و ایجاب تنها، در ایقاعات و اگر چنین باشد، نزاع صحیح و اعم را می‌توان در الفاظ معاملات (مثل عبادات) مطرح کرد بدین صورت که این الفاظ، اسامی‌ای هستند برای خصوص صحیحه یعنی تام الاجزاء و الشرائطی که مؤثر در مسبب باشند، یا برای اعم از صحیح و فاسد و مقصود ما از فاسده، آن است که به خاطر فقدان جزء یا شرطی، مؤثر در مسبب نیست.

۲- ممکن است بگوئیم الفاظ معاملات برای مسیبات وضع شده‌اند و مرادمان از مسبب، خود ملکیت و زوجیت و فراق و آزادی و امثال این‌هاست و بنابراین، نزاع صحیح و اعم را نمی‌توان در معاملات فرض کرد، زیرا مسیبات، متصف به صحت و فساد نمی‌شوند، چون این‌ها اموری بسیط و غیر مرکب از اجزاء و شرائطاند، بلکه فقط متصف به وجود و یا عدم می‌شوند.

مثلاً عقد بیع را در نظر بگیرید: یا واجد جمیع آنچه در آن معتبر است، هست و یا نیست. اگر واجد باشد، متصف به صحت است و اگر فاقد باشد، متصف به فساد است. اما ملکیتی که مسبب از عقد است، دائر مدار وجود و عدم است. چون اگر عقد صحیح باشد، ملکیت موجود است و اگر عقد فاسد باشد، اصلاً ملکیت نیست نه اینکه هست و فاسد است. پس اگر منظور از بیع، خود مسبب باشد یعنی ملکیتی که به مشتری منتقل می‌شود، این معنا متصف به صحت و فساد نمی‌شود تا بتوان نزاع صحیح و اعم را در آن تصویر کرد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۸

۲- لا ثمره للنزاع فی المعاملات الا فی الجملة

قد عرفت انه علی القول بوضع ألفاظ «العبادات» للصحیحة لا یصح التمسک بالاطلاق عند الشک فی اعتبار شیء فیها، جزءا کان أو شرطاً، لعدم احراز صدق الاسم علی الفاقده. و احراز صدق الاسم علی فاقده شرط فی صحة التمسک بالاطلاق. الا ان هذا الکلام لا یجری فی ألفاظ «المعاملات»، لأن معانیها غیر مستحدثة، و الشارع بالنسبة إلیها کواحد من اهل العرف، فإذا استعمل أحد ألفاظها فیحمل لفظه علی معناه الظاهر فیه عندهم الا إذا نصب قرینة علی خلافه.

فإذا شکنا فی اعتبار شیء- عند الشارع- فی صحة البیع مثلاً، و لم ینصب قرینة علی ذلك فی کلامه، فإنه یصح التمسک بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتی لو قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعة للصحیح، لأن المراد من الصحیح هو

الصحيح عند العرف العام، لا عند الشارع. فإذا اعتبر الشارع قيذا زائدا على ما يعتبره العرف كان ذلك قيذا زائدا على أصل معنى اللفظ، فلا يكون دخيلا في صدق عنوان المعاملة الموضوعة - حسب الفرض - للصحيح، على المصداق المجرد عن القيد. و حالها في ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للأعم.

نعم إذا احتمل ان هذا القيد دخيل في صحة المعاملة عند اهل العرف انفسهم أيضا، فلا يصح التمسك بالاطلاق لدفع هذا الاحتمال، بناء على القول بالصحيح - كما هو شأن ألفاظ العبادات -، لأن الشك يرجع إلى الشك في صدق عنوان المعاملة. و اما على القول بالأعم، فيصح التمسك بالاطلاق لدفع الاحتمال. فتظهر ثمرة النزاع - على هذا - في ألفاظ المعاملات أيضا، ولكنها ثمرة نادرة.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۹

۲- نزاع صحيح و اعم در معاملات ثمره‌ای ندارد مگر في الجملة

دانستيد که بر مبنای وضع الفاظ عبادات برای صحيح، تمسک به اطلاق در هنگام شک در اعتبار جزء یا شرطی درست نیست، چون صدق اسم بر فاقد آن جزء یا شرط، محرز نیست و حال آنکه شرط صحت تمسک به اطلاق، احراز صدق اسم بر فاقد جزء یا شرط است.

اما این سخن در الفاظ معاملات، جاری نیست زیرا معانی معاملات، جدید نیست و شارع مقدس نسبت به این الفاظ، مثل سایر اهل عرف است و لذا اگر شارع یکی از این الفاظ (معاملات) را استعمال کند، حمل بر معنای ظاهریش در نزد عرف می‌شود، مگر اینکه شارع قرینه‌ای برخلاف آن نصب کند. پس اگر ما شک کردیم که آیا در نزد شارع، چیزی (مثل عربیت) در صحت بیع - مثلا - معتبر است یا نه؟ درحالی‌که شارع در کلامش قرینه‌ای بر این مطلب نصب نکرده است، می‌توانیم برای دفع این احتمال (لزوم عربیت) به اطلاق تمسک کنیم، و لو این که قائل باشیم که الفاظ معاملات برای صحيح وضع شده‌اند. چون مراد از صحيح، صحيح در نزد عرف است نه در نزد شارع. پس اگر شارع بخواهد قیدی زائد بر آنچه نزد عرف معتبر است، اعتبار کند، این قید چیزی زائد بر اصل معنای لفظ خواهد بود و لذا در صدق عنوان معامله که - علی الفرض - برای صحيح وضع شده بر مصداق فاقد قید دخیل نیست و حالت الفاظ معاملات از این جهت، مثل حالت الفاظ عبادات - در فرضی که برای اعم وضع شده باشند - می‌باشد.

آری، اگر احتمال بدهیم که این قید در نزد خود اهل عرف هم، دخیل در صحت معامله است، بنا بر قول صحيحی (کما اینکه شأن الفاظ عبادات است) دیگر نمی‌توان برای دفع این احتمال، به اطلاق تمسک کرد، زیرا این شک برمی‌گردد به شک در صدق عنوان معامله (یعنی نمی‌دانیم بیع غیر عربی در نزد عرف اصلا بیع است یا نه) و اما بنا بر مبنای اعمی، می‌توان برای دفع این احتمال به اطلاق تمسک کرد.

پس بنابراین ثمره نزاع صحیح و اعم در الفاظ معاملات هم، روشن می‌شود و لکن این ثمره، اندک است.