



اصول الفقه علامہ محمد رضا مظفر (ره)

شرح اصول فقہ ۱

بخش اول: مدخل - مقدمه

گرایش تفسیر و تاریخ

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۵

[جلد اول]

فهرست مطالب (بر اساس شماره صفحات کتاب شرح آقای علی محمدی)

پیش‌گفتار ۷

المدخل ۱۱

تعریف علم اصول فقه ۱۲

دلیل اجتهادی و فقه‌ای ۱۶

موضوع علم الاصول ۱۷

مقدمه ۲۱

۱. حقیقت وضع ۲۱

۲. وضع کیست؟ ۲۲

۳. وضع تعین‌ی و تعین‌ی ۲۴

۴. اقسام وضع (به لحاظ موضوع له) ۲۴

۵. امکان یا استحاله قسم رابع ۲۸

۶. وقوع قسم الثالث ۳۰

وضع در حروف عام و موضوع له خاص ۳۸

۷. استعمال حقیقی و مجازی ۴۱

۸. دلالت تابع اراده است ۴۳

۹. وضع شخصی و نوعی ۴۷

۱۰. وضع مرکبات ۴۹

۱۱. علامات حقیقت و مجاز ۵۱

۱۲. اصول لفظی ۵۹

۱۳. مترادف و اشتراک ۶۷

امکان مترادف و اشتراک لفظی ۶۸

وقوع مترادف و اشتراک لفظی ۶۸

۱۴. حقیقت شرعی ۷۶

پیش‌گفتار

هر علمی، در بدو ظهور و پیدایش، بسان نوزادی ناتوان است که در دامن پرمهر مادری مهربان متولد شده و پیوسته تحت مراقبت وی قرار می‌گیرد تا در آینده‌ای طولانی و با تلاش‌های مداوم والدین، جوانی قوی و نیرومند گردد. علوم و دانش‌ها، در آغاز، از مغز یک یا چند دانشمند بزرگ، به وسیله الهامات غیبی، تراوش نموده، به وجود می‌آیند. آن‌گاه، در بستر زمان، به دست توانای باغبانان بزرگ باغ علم، قهرمانان نامی صحنه دانش و اندیشمندان بزرگ جهان آگاهی، پرورش یافته و گام‌به‌گام، مراحل تکاملی خود را طی می‌نمایند. این تکامل برای ما انسان‌ها ایستایی نداشته و تا بی‌نهایت، ادامه دارد.

علم شریف و فن ارزشمند اصول فقه نیز از این قانون کلی پیروی می‌کند. این علم، از جمله علوم اسلامی بوده و در دامن پاک آیین آسمانی اسلام طلوع نموده و بنیانگذاران اصلی آن، پیشوایان معصوم شیعه، به ویژه امام باقر و امام صادق علیهما السلام هستند که خود فرموده‌اند: «علینا القاء الاصول و علیکم بالتفرع».

پس از ایشان، در طول تاریخ، این علم، به دست توانای محققان فرزانه و عالمان نام‌آور، سیر تکاملی خود را ادامه داده تا آنجا که ما امروز شاهد عالی‌ترین و درخشان‌ترین مراحل تعالی آن هستیم.

بسیار بجاست که در این مقام، فهرست‌گونه، نام مشاهیر علمای این فن را - که در این نوشتار، از کتاب‌های آنان استفاده‌های فراوانی برده‌ایم و به تناسب، کلماتی را از آنان نقل نموده و زینت کتاب خویش ساخته‌ایم - یادآور شویم؛ زیرا که «عند ذکر الصالحین تنزل الرحمة».

۱. نخستین دانشمند شیعی که دامن همت به کمر زد و علم شریف اصول را احیا نمود، جناب علم الهدی مرحوم سید مرتضی بود که مبسوط‌ترین کتاب را در آن عصر در موضوع اصول فقه به نام الذریعة الی اصول الشریعة تدوین فرمود.

۲. پس از وی، شاگرد برازنده ایشان، نادره دوران، مرحوم شیخ الطائفة الامامیة، ابی جعفر الطوسی، احیاکننده علم اصول است که کتاب عدة الاصول را تدوین فرمود.

۳. سومین عالم بزرگ شیعی که در این فن قلم زده، مرحوم محقق اول است که ایشان را رئیس المتأخرین و لسان القدماء گویند و کتاب ارزشمند ایشان در علم اصول معارج الاصول است.

۴. پس از مرحوم محقق، جناب علامه ذوالفنون، جامع المعقول و المنقول، حاوی الاصول و الفروع، مرحوم علامه حلی قرار دارد که کتاب‌های تهذیب و نهاییه و مبادی را در فن اصول فقه به رشته تحریر در آورده است.

۵. پنجمین دانشمند شیعی که در میدان اصول درخشید و نامش جاودانه شد، مرحوم شیخ حسن فرزند شهید ثانی، معروف به صاحب معالم است که کتاب بسیار ارزنده معالم الاصول را تدوین و به جهان علم عرضه نمود. این کتاب از آن تاریخ تا به امروز جایگاه ویژه‌ای در میان حوزه‌های علمیه داشته و چندین قرن است که جزو کتب درسی حوزه‌ها محسوب می‌گردد. فراگیری این کتاب برای آشنایی با مبانی متقدمین لازم و ضروری به نظر می‌رسد.

۶. پس از ایشان، با چهره تابناک دیگری در فن اصول روبه‌رو می‌شویم که عمری را در راه تحقیق معضلات علمی به سر برد و کتاب عمیق و سنگین قوانین الاصول را به رشته تحریر درآورد. آن شخصیت ارزنده، مرحوم آیه الله حاج شیخ ابو القاسم گیلانی، معروف به میرزای قمی است که خود در مبحث اجتماع امر و نهی قوانین الاصول می‌فرماید: «فقد اسفر الصبح و ارتفع الظلام فالی کم قلت و قلت».

این کتاب نیز مورد توجه فقهای نامدار شیعه بوده و سال‌های متمادی در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شد. در فضیلت این کتاب گفته‌اند:

باسم الرئيس بتصنيف لقانون

لیت ابن سینا دری از جاء مفتخرا

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۹

مع الشفاء فی مضامین القوانين

ان الاشارات و القانون قد جمعا

۷ و ۸. پس از ایشان، با چهره علمی دو برادر برومند و توانا روبه‌رو می‌شویم که هرکدام به نوبت خویش خدمات شایانی به علم اصول نموده‌اند: یکی به نام مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی، صاحب کتاب هدایة المسترشدين که دنیایی از مطالب عمیق را در این کتاب آورده و نام خویش را جاودانه ساخته و دیگری به نام مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی، صاحب کتاب فصول که جزء کتب سطح عالی اصول است.

۹. نهمین چهره درخشان فقهی و اصولی - که جزء نوابغ روزگار به شمار می‌آید - مرحوم آیه الله العظمی حاج شیخ مرتضی انصاری - رضوان الله تعالی علیه - است که به حق، تحولات شگرفی را در علم فقه و اصول به وجود آورد و قله‌های رفیعی از این دو علم را با دست توانای خود فتح نمود. و اصولیان پس از وی، جملگی از نظریات این نظریه‌پرداز بزرگ عرصه فقه و اصول متأثر هستند.

وی دو کتاب ارزنده در علم اصول فقه از خود به یادگار گذاشته که بسان چراغی پرنور، فراراه عالمان و محققان نورافشانی می‌کنند؛ یکی کتاب مطارح الانظار و دیگری کتاب فرائد الاصول (مشهور به رسائل) که کتاب اخیر جزء کتب درسی سطوح عالی حوزه‌های علمیه شیعه است.

۱۰. پس از ایشان، مشهورترین چهره اصولی، مرحوم آیه الله العظمی آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، صاحب کتاب کفایة الاصول است. این کتاب، عالی‌ترین و عمیق‌ترین کتابی است که در مرحله سطح عالی، در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شود.

۱۱ و ۱۲ و ۱۳. پس از مرحوم آخوند، با سه شخصیت نام‌آور اصولی روبه‌رو می‌شویم که هرکدام از آنان سهم تعیین‌کننده‌ای در پیشبرد و تنقیح مطالب عالی اصولی دارند:

الف. مرحوم آیه الله حاج شیخ محمد حسین نایینی (معروف به میرزای نایینی). خوشبختانه تقریرات درس خارج ایشان، به دو قلم منتشر شده و در اختیار جویندگان قرار دارد: یکی به نام فوائد الاصول و دیگری به نام اجود التقریرات.

ب. مرحوم آیه الله حاج شیخ محمد حسین اصفهانی (معروف به محقق کمپانی).

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰

نظریات این مرد بزرگ، در کتاب شریف نه‌ایة الدراية - که حاشیه بر کفایة الاصول - است از عمیق‌ترین نظریات در علم اصول به حساب می‌آید.

ج. مرحوم آیه الله حاج شیخ ضیاء الدین عراقی (معروف به آقا ضیاء).

تقریرات درس این عالم فرزانه نیز در قالب کتاب ارزشمند نه‌ایة الافکار منتشر شده و هم‌اکنون در دسترس اهل فن قرار دارد.

۱۴. پس از سه محقق یاد شده، نوبت به نویسنده کتاب اصول الفقه یعنی مرحوم آیه الله مظفر - قدس سره القدوسی - می‌رسد.

این فقیه عالی‌مقام و فیلسوف نامی و حکیم فرزانه، در مکتب مرحوم نایینی و مرحوم اصفهانی حقایق اصول را آموخته و با تدوین کتاب شریف اصول الفقه، جزء ارزنده‌ترین چهره‌های علمی به شمار می‌رود. وی در هر علم فن که قلم زده، به راستی، ابتکارات و نوآوری‌های فراوان و شگفت‌آوری داشته و گنج‌های گرانبهایی را از دریای علوم و دانش‌ها استخراج نموده و در اختیار پژوهشگران قرار داده است. باید گفت که تدوین کتاب شیوا و دلپذیر اصول

الفقه، از الطاف و عنايات خاص خداوندی به این عالم توانا بوده است. شكر الله مساعيهم الجميلة و ادخلهم الله بحبوة جنانه.

نوشتاری که پیش روی شماست، پس از چندین دوره تدریس نوشته شده و حتی الامکان سعی بر آن بوده که نظریات بزرگان علمای متأخر (به ویژه از شیخ انصاری تا به امروز) را، هرچند فهرستوار، در اختیار خوانندگان بگذاریم. امید است مقبول درگاه حضرت حق - جلّ و علا - قرار گیرد و آن را ذخیره‌ای برای یوم المعاد قرار دهد؛ ان شاء الله تعالی.

علی محمدی خراسانی

شرح اصول فقه^۱، ج ۱، ص: ۱۱

المدخل

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا و مولانا ابى القاسم المصطفى محمد صلى الله عليه و آله و آله الطيبين الطاهرين لا سيما ناموس الدهر و امام العصر الحجة ابن الحسن العسكري روحى لثراب مقدمه الفداء.

در میان علما و دانشمندان، مرسوم و متداول است که در آغاز هر علمى، امورى را تحت عنوان «مبادى و مقدمات» طرح مى‌کنند. پیشینیان، هشت امر را ذکر مى‌کردند و از آنها به «رئوس ثمانية» یاد مى‌کردند، ولى متأخرین و دانشمندان جدید، معمولاً سه امر از آن امور هشتگانه را- که از اهمیت بسزایی برخوردار هستند- ذکر مى‌نمایند. آنها عبارت‌اند از:

الف. بیان تعریف علم،

ب. بیان موضوع علم،

ج. بیان فایده علم.

جناب مظفر قدس سره در ابتدای کتاب شریف اصول الفقه، چهار مطلب را بیان مى‌کنند که به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. تعریف علم اصول فقه،

۲. بیان موضوع علم اصول فقه،

۳. بیان فایده علم اصول فقه،

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲

۴. تقسیم‌بندی مباحث علم اصول فقه.

در اینجا به توضیح و تبیین این امور مى‌پردازیم.

تعریف علم اصول فقه

«هو علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتائجها فى طريق استنباط الحكم الشرعى»؛

۱. نرم افزار جامع اصول الفقه: على محمدی خراسانی، شرح اصول فقه، قم، دار الفكر، چاپ دهم، ۱۳۷۸ ش.

علم اصول فقه، علمی است که در آن، از یک سلسله قوانین و قواعد کلی که نتیجه آنها در طریق و راه استنباط حکم شرعی واقع می‌شود، بحث می‌کند.

در این تعریف، شش نکته نهفته است که باید ملاحظه و بررسی شود:

الف. کلمه «علم»؛ این کلمه به منزله جنس تعریف است و کلیه علوم را دربر می‌گیرد.

ب. کلمه «قواعد»؛ این کلمه اشاره دارد به آنکه ما، در علم اصول، از یک سری قوانین و دستورالعمل‌های کلی و فراگیر و جهان‌شمول بحث می‌کنیم و حوادث شخصی و جزئی، از موضوع بحث ما خارج است. این کلمه به منزله فصل اول تعریف است و علمی را از قبیل علم رجال و جغرافیا و ... از محل بحث خارج می‌سازد.

به عنوان نمونه، در علم رجال، از عدالت یا فسق، مدح یا ذم، توثیق و یا تفسیق راویان سخن گفته می‌شود. «۱» تمام این‌ها مربوط به اشخاص و افراد خاصی بوده و کلیت ندارند.

ج. کلمه «نتیجه‌ها»؛ منظور از قواعد، همان مسائل مورد بحث در علم اصول است که عالمی آن را اثبات نموده و دانشمند دیگری انکار می‌کند. آن‌گاه، نتیجه این مسائل، در طریق استنباط احکام شرعی قرار می‌گیرد؛ مثلاً یکی در باب صیغه افعال می‌گوید:

صیغه افعال، ظهور در وجوب دارد. چنین شخصی هنگامی که به او امر قرآن و سنت برخورد می‌کند، به وجوب فتوا می‌دهد. دیگری می‌گوید: ظهور در استحباب دارد. این شخص نیز هنگامی که به امرهای قرآن و سنت می‌رسد، به استحباب فتوا می‌دهد و ...

(۱). موضوع بحث علم رجال، راوی‌شناسی است در مقابل علم حدیث که به موضوع حدیث‌شناسی می‌پردازد.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳

د. کلمه «استنباط»؛ استنباط، از ماده نبط بوده و به معنای استخراج آب‌های زیرزمینی است. گویا فقهای گرامی، سعی خود را در استخراج احکام به عملیات مقنیان تشبیه نموده‌اند؛ همان‌طوری که یک مقنی، از لابه‌لای قشرهای زیادی، آب زلال و گوارا را بیرون می‌کشد، همچنین یک فقیه نیز از لابه‌لای انبوه آیات و روایات و دیگر منابع، احکام را استخراج نموده و در رساله عملی‌اش می‌نویسد: «نماز جمعه واجب است» و «شرب خمر حرام است» و ...

ه. کلمه «فی طریق استنباط»؛ یعنی قوانین علم اصول قوانینی هستند که مستقیماً در طریق استنباط احکام شرعی قرار می‌گیرند. از این رو، نام این علم را علم اصول الفقه (ریشه‌های فقه) نامیده‌اند. بدین وسیله، دانش‌هایی از قبیل فلسفه،

ریاضیات، کلام، منطق و ... خارج می‌گردد؛ زیرا در این سلسله علوم نیز از یک سری قواعد جهان‌شمول گفت‌وگو می‌شود. ولی نتیجه آنها مستقیماً در طریق استنباط حکم شرعی قرار نمی‌گیرد.

پیش از بیان نکته ششم، برای نکات مذکور مثالی عرضه می‌کنیم.

همه می‌دانیم که نماز، در دین مبین اسلام، یکی از واجبات است و آیات فراوانی از قرآن، بر وجوب آن دلالت می‌کنند.

یکی از آن آیات آیه شریفه ۷۲ از سوره مبارکه انعام است که می‌فرماید:

وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ؛

باید نماز را به پای دارید.

و نیز آیه ۱۰۳ از سوره مبارکه نساء است که می‌فرماید:

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا؛

همانا نماز، بر انسان‌های مؤمن، وظیفه‌ای ثابت و حتمی و معین است.

کیفیت دلالت آیه دوم بر وجوب نماز، مورد بحث نیست و از دو ناحیه دلالت دارد؛ یکی از جهت کلمه «کتاباً» و دیگری از ناحیه جمله خبری در مقام انشاء، که به یاری خداوند، در باب اوامر خواهد آمد.

اما نحوه دلالت آیه اول: دلالت این آیه بر وجوب صلاة، بر اثبات دو اصل اساسی متوقف است:

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴

الف. اثبات این که صیغه افعال، ظهور در وجوب دارد. پس از اثبات این مطلب، یک قیاس منطقی به صورت شکل اول تشکیل داده و می‌گوییم:

«اقیموا» فعل امر است. (صغرا)

و هر فعل امری، ظهور در وجوب دارد. (کبرا)

پس «اقیموا» ظهور در وجوب دارد. (نتیجه)

حال، ممکن است فقیهی، در این مرحله، دلالت صیغه افعال را بر وجوب نپذیرد.

او در این صورت نمی‌تواند وجوب نماز را از آیه مذکور استنباط کند.

ب. اثبات اینکه ظواهر قرآن نسبت به غیر معصومین علیهم السلام نیز حجت است و دیگران هم حق دارند به ظواهر

قرآن مراجعه نموده و از آنها حکم شرعی را استخراج کنند. به دنبال اثبات این کبرای کلی، نتیجه استدلال پیشین را

به این کبرای کلی ضمیمه نموده و قیاس دیگری تشکیل می‌دهد و می‌گوید:

«اقیموا» ظهور در وجوب دارد. (صغرا)

و ظواهر قرآن، حجت است. (کبرا)

پس ظهور «اقیموا» در وجوب، حجت است. (نتیجه)

حال، ممکن است مجتهدی، در این مرحله، حجیت ظواهر قرآن را نسبت به غیر معصومین انکار نماید و مدعی شود که ظواهر قرآن، تنها نسبت به معصومین حجت است؛ «۱» چنانکه اخباری‌ها مرامشان همین است. اینان نیز نمی‌توانند وجوب نماز را از آیه شریفه فوق به دست آورند.

با ذکر این مثال، کاملاً روشن شد که دلالت آیه مذکور بر وجوب نماز، وابسته به این دو قانون کلی است.

سؤال: این دو اصل مهم و سرنوشت‌ساز در کدام علم تبیین می‌گردد؟

جواب: در علم شریف اصول فقه. علم اصول متکفل و عهده‌دار بیان این دو اصل است که اصل اول، در مباحث الفاظ (بخش اوامر) بیان می‌گردد و اصل دوم، در مباحث حجت (بخش حجیت ظواهر) تبیین می‌شود.

(۱). انما يعرف القرآن من خطب به.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵

دانشمندی که در رساله عملی خویش بر وجوب نماز فتوا می‌دهد، نخست باید در علم اصول، این دو مسئله را بررسی نموده و بپذیرد که اولاً امر، ظهور در وجوب دارد و ثانیاً ظواهر قرآن، در حق همگان، حجت است. به دنبال پذیرش این دو اصل، می‌تواند حکم شرعی را از آیه مورد نظر استفاده نماید.

آنچه درباره وجوب نماز گفتیم، فقط یک نمونه بود و گرنه استنباط کلیه احکام شرعی (چه وضعی و چه تکلیفی، چه واجب و چه حرام) از منابع چهارگانه فقه (قرآن، روایات، اجماع حکم عقل) به یک یا چند مسئله از مسائل علم اصول فقه نیازمند است.

حکم شرعی

آخرین نکته در تعریف علم اصول، کلمه «الحکم الشرعی» است. حکم شرعی، از دیدگاه اصولیان، دارای تقسیمات گوناگونی است. یکی از آن تقسیمات، این است که حکم شرعی، یا واقعی است و یا ظاهری.

حکم شرعی واقعی، حکمی است که از سوی شارع مقدس، به ملاحظه ذوات اشیاء با قطع نظر از علم و جهل مکلف، جعل و تشریع می‌گردد؛ مثلاً در صلاة، مصلحت ملزمه‌ای (لازمة الاستیفاء) موجود است که به خاطر آن، خدای حکیم، نماز را بر بندگانش واجب فرموده و آن را در لوح محفوظ ثبت و ضبط نموده است؛ خواه مکلف آگاه

باشد و یا نباشد؛ علم و جهل مکلف، در ثبوت و عدم ثبوت این حکم دخالتی ندارد. آری، دانستن و ندانستن، در تنجز (حتمی بودن) و عدم تنجز آن تکلیف واقعی دخیل است؛ یعنی اگر مکلف عالم به واقع شد، «مخالفت با واقع» موجب استحقاق عقاب می‌گردد، ولی مادامی که آگاه نشده، معذور خواهد بود.

همچنین مسأله حرمت شرب خمر. البته حکم شرعی واقعی، خود اقسامی دارد:

۱. واقعی اولی اختیاری، ۲. واقعی ثانوی اضطراری، که در مبحث اجزاء خواهد آمد.

حکم شرعی ظاهری حکمی است که به ملاحظه جهل مکلف نسبت به واقع، از سوی شرع مقدس جعل گردیده است؛ یعنی شارع مقدس وظایفی را برای مواردی که مکلف جاهل به حکم واقعی و مردد در آن باشد، مقرر فرموده که نام آنها

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶

احکام ظاهری است.

فلسفه جعل احکام ظاهری

جعل این احکام، به منظور بیرون آوردن مجتهد از حیرت و سرگردانی است؛ یعنی هنگامی که مجتهد، از ادله اجتهادی نمی‌تواند حکم واقعی را به دست آورد و معطل و سرگردان می‌ماند. از این احکام استفاده می‌کند؛ مثلاً فرض کنیم که فقها، در باب نظر به نامحرم، دو گروه شده‌اند و گروهی نگاه به نامحرم را حرام می‌دانند و گروهی دیگر فتوا به جواز می‌دهند. حال، مجتهدی که بخواهد در این مسئله فتوا دهد، به آیات و روایات و گفتار فقها مراجعه می‌کند، اما دلیل قانع‌کننده‌ای برای هیچ‌یک از دو نظر پیدا نمی‌کند و متحیر می‌گردد که فتوا به حرمت دهد یا جواز. در اینجا اصول عملی به فریاد او رسیده و شارع می‌فرماید که از این اصول، حکم ظاهری را استنباط کن و خود را، به صورت موقت، از حیرت خارج کن (نظیر قرص مسکن). مجتهد، پس از مراجعه به اصول، اگر برائتی بود، به اصل برائت و اگر احتیاطی بود، به اصل اشتغال تمسک می‌کند و مشکل خود و مقلدینش را حل می‌کند.

دلیل اجتهادی و فقهاتی

همان گونه که حکم شرعی به دو قسم واقعی و ظاهری تقسیم می‌شود ادله‌ای هم که دلالت بر حکم شرعی می‌نمایند، بر دو گونه‌اند: ۱. ادله اجتهادی، ۲. ادله فقهاتی و یا اصول عملی. دلیل اجتهادی دلیلی است که توسط آن، احکام شرعی واقعی ثابت می‌گردند و منحصر به ادله اربعه (کتاب، سنت، اجماع و حکم عقل) است.

دلیل فقهاتی دلیلی است که توسط آن، حکم شرعی ظاهری ثابت می‌گردد.

اصول عملی، خود دوگونه‌اند:

۱. اصول عملی خاص که در باب خاصی از ابواب مباحث فقهی جاری می‌شوند؛ از قبیل: اصالة الطهارة، اصالة الحلیة و ...

۲. اصول عملی عام که در جمیع ابواب فقه (از طهارت تا دیات) قابل اجرا

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷

هستند و شامل چهار اصل اصالة البراءة، اصالة الاحتیاط، اصالة التخییر و اصالة الاستصحاب می‌شود. مباحث علم اصول، متکفل بیان هر دو بخش است؛ هم از قواعدی که نتیجه آنها در طریق استنباط حکم شرعی واقعی قرار می‌گیرد بحث می‌کند و هم از قوانینی که نتیجه آنها در طریق کشف حکم ظاهری واقع می‌شود گفت‌وگو می‌کند. قدر جامع هر دو بخش این است که نتیجه تمام این مباحث، در طریق استنباط حکم شرعی قرار می‌گیرد. در پایان به دو نکته اشاره می‌کنیم:

۱. حکم واقعی و ظاهری در طول هم هستند؛ یعنی همیشه رتبه حکم واقعی، سابق بر رتبه حکم ظاهری است؛ باید حکمی باشد و مکلف نسبت به آن شک و جاهل باشد تا نوبت به حکم ظاهری برسد. همچنین دلیل اجتهادی و فقهاتی در طول هم هستند؛ یعنی مادامی که مجتهد به ادله اجتهادی دسترسی دارد، نمی‌تواند به ادله فقهاتی رجوع کند. وقتی تمام راه‌های اجتهادی و حکم واقعی به روی او مسدود شد، آن‌گاه نوبت به اصول عملی می‌رسد و مجتهد باید این در را دق الباب کند.

۲. مبتکر دو اصطلاح دلیل اجتهادی و فقهاتی، جناب وحید بهبهانی است و وجه تسمیه این دو به این نام‌ها این است:

اجتهاد عبارت است از به کار بستن و بذل نمودن تمام توان به منظور تحصیل ظن به احکام واقعی و آنچه مفید ظن است، دلایلی غیر از اصول عملی؛ لذا مناسب است که نام این دلیل را دلیل اجتهادی بگذاریم. فقه عبارت است از علم به احکام شرعی، اعم از واقعی و ظاهری. از آن رهگذر که اصول عملی دلیل بر حکم ظاهری هستند، لذا مناسب است که نام این دلیل را دلیل فقهاتی بگذاریم.

موضوع علم الاصول

امر دوم از امور چهارگانه یاد شده درباره «موضوع علم اصول» است. منطقی‌ها معتقدند که هر علمی باید دارای موضوع خاصی باشد که در آن علم، از عوارض ذاتی آن موضوع گفت‌وگو شود و آن موضوع، محور مباحث آن علم و نقطه

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸

مرکزی مسائل آن علم است. تمایز علوم مختلف از یکدیگر، به موضوعات آنهاست.

از این رو، می‌بینیم که دانشمندان منطق، در آغاز کتابشان، نخست موضوع مطلق علم را، بدون در نظر گرفتن علم خاصی، بیان می‌کنند و می‌گویند: «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه». سپس موضوع علم منطق را بیان می‌دارند که معرف و حجت باشد.

دو دیدگاه درباره موضوع علم اصول فقه

اصولیان متقدم از منطقی‌ها پیروی نموده و معتقد بودند که هر علمی باید دارای موضوع خاصی باشد که در آن علم، از عوارض ذاتی همان موضوع بحث شود. لذا در صدد برآمده و برای علم اصول هم موضوع خاصی را ذکر کرده‌اند. مشهور گفته‌اند:

«موضوع علم اصول، ادله اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) است». «۱» گروهی گفته‌اند:

«موضوع علم اصول، ادله اربعه به اضافه استصحاب است». برخی دیگر گفته‌اند «موضوع علم اصول، این پنج امر به اضافه استحسان و قیاس است». «۲»

اصولیان متأخر (از قبیل مرحوم آخوند در کفایه، و بعضی دیگر) معتقدند که لازم نیست هر علمی موضوع خاصی داشته باشد که وسیله آن از سایر علوم ممتاز گردد، بلکه امتیاز علوم از یکدیگر به اغراض است؛ مثلاً هدف از علم نحو، حفظ زبان از «خطای در گفتار» است. هدف از منطق، حفظ فکر از «خطای در اندیشه» است. و ما، در هر علمی، از سلسله مسائل پراکنده‌ای گفت‌وگو می‌کنیم که قدر جامع آنها این است که در غرض واحد، اشتراک دارند. بنابراین، می‌گویند: «علم اصول، موضوع معینی ندارد، بلکه هر مسأله‌ای که بتواند در طریق استنباط حکم شرعی قرار گیرد، از مسائل علم اصول است».

جناب مظفر همین نظر را پذیرفته است و لذا می‌فرماید:

وجهی ندارد که ما موضوع علم اصول را ادله اربعه یا به اضافه استصحاب

(۱). و خود این‌ها باز اختلاف دارند که آیا ذوات ادله اربعه موضوعیت دارند و یا ادله اربعه به وصف دلیلیت؟

(که از آن رو که دلیل‌اند موضوع علم اصول هستند، در اول مباحث حجت از کتاب اصول فقه خواهد آمد.

(۲). در مباحث حجت، معنای این‌ها خواهد آمد.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹

یا به اضافه قیاس و استحسان قرار دهیم، بلکه هر مسأله‌ای که در طریق استنباط باشد، از مسائل علم اصول است؛ و لو در این موضوعات داخل نباشد. نیز دلیلی نداریم که حتماً مثل منطقی‌ها بگوییم که باید هر علمی موضوع خاصی داشته باشد.

فایده علم اصول

برای بیان فایده علم اصول، سه مطلب را به عنوان مقدمه ذکر می‌کنند:

۱. برخی از افعال و کارهایی که در محدوده وجودی ما انسان‌ها انجام می‌گیرد، اختیاری و ارادی است (مثل نوشتن، خواندن، خوردن، روزه گرفتن و ...) و بخشی دیگر جبری است (مثل جریان خون در بدن، ضربان قلب و ...).
۲. تمام افعال اختیاری ما، در شرع مقدس اسلام، دارای حکمی از احکام شرعی است؛ یعنی یا واجب است یا حرام یا مکروه و ...

۳. برخی از این احکام شرعی، از ضروریات دین (وجوب روزه و نماز و ...) و یا از ضروریات مذهب (مثل تقیه و بطلان قیاس) است و هر مسلمان یا شیعه‌ای آنها را می‌داند و نیازی به استدلال ندارد؛ ولی قسمت عمده احکام شرعی اموری نظری و استدلالی هستند که بدون اقامه دلیل به دست نمی‌آیند. علم شریف اصول فقه، یگانه علمی است که منظور کمک کردن ما برای استدلال کردن بر احکام شرعی که تدوین شده است. بنابراین، فایده علم اصول عبارت است از مسلح نمودن و مجتهد و توانایی بخشیدن به او برای استدلال بر احکام شرعی.

تقسیم مباحث اصول فقه

از جمله مسائلی که همواره میان دانشمندان هر علمی مورد نظر بوده و هست، مسأله تقسیم‌بندی مطالب آن علم است و هر محقق، به سلیقه خود، روشی را عرضه نموده است. در علم اصول هم، تا زمان مرحوم آیه الله شیخ محمد حسین اصفهانی، شیوه‌های گوناگون عرضه شده بود. جدیدترین تقسیم‌بندی در مباحث اصول، تقسیم‌بندی ایشان است که مرحوم مظفر، در این کتاب، از آن روش متابعت نموده است و آن اینکه مباحث این علم، بر چهار بخش تقسیم می‌گردد:

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰

۱. مباحث الفاظ، در این بخش، از معانی و ظواهر الفاظ بحث می‌گردد؛ آن‌هم از یک ناحیه عام و کلی؛ یعنی به الفاظ وارد شده در کتاب و سنت اختصاص ندارد، بلکه کلی بحث می‌شود؛ اگرچه عالم اصول، از این مباحث در الفاظ کتاب و سنت بهره می‌گیرد؛ مثلاً بحث می‌شود که آیا صیغه افعَل، در وجوب ظهور دارد یا خیر؟ آیا صیغه لا

تفعل، در تحریم ظهور دارد یا خیر؟ آیا مشتق، در ما تلبس بالمبدا ظهور دارد یا خیر؟ آیا جمله شرطی، در مفهوم ظهور دارد یا خیر؟ و ...

۲. مباحث عقلی، در این بخش، از لوازم احکام شرعی بحث می‌شود؛ چه این احکام به دلیل لفظی (کتاب و سنت) ثابت شوند و چه به دلیل لئی (اجماع و عقل) ثابت شوند؛ مثلاً بحث می‌کنیم که آیا ما بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه هست یا نیست؟ آیا ما بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه وجود دارد یا نه؟ آیا ما بین وجوب شیء با حرمت ضد آن، ملازمه هست یا نه؟ و ...

۳. مباحث حجت، در این بخش بحث می‌شود از اینکه چه اموری حجیت و دلالت بر حکم شرعی دارند و چه اموری ندارند؟ مثلاً از حجیت خبر واحد، حجیت مطلق ظواهر، حجیت خصوص ظواهر کتاب، حجیت سنت، حجیت اجماع و حجیت حکم عقل بحث می‌شود. این‌ها به نظر ما حجت هستند. همچنین از حجیت شهرت، حجیت قیاس و ... بحث می‌شود که این‌ها به نظر ما حجیت ندارند.

۴. اصول عملی، در این بخش از این موضوع بحث می‌شود که اگر مجتهد دستش از ادله اجتهادی کوتاه باشد و از این طریق نتواند حکم شرعی را استخراج کند، وظیفه دارد به اصول عملی مراجعه کند و از آنها حکم شرعی را به دست آورد؛ مثل اصل برائت، استصحاب، احتیاط و تغییر. آنگاه، در پایان کتاب، از تعارض ادله بحث می‌کنیم که اگر دو دلیل با هم تعارض کردند، وظیفه چیست؟ نام این بحث «تعارض و تراجیح» است. پس کتاب ما در پنج جزء ارائه می‌شود؛ البته همان‌طوری که ناشر در پاورقی اشاره نموده، جناب مظفر از این طریقه عدول نموده و مباحث تعادل و تراجیح را در مباحث حجت داخل نموده است که فلسفه آن در اول «مباحث حجت» بیان خواهد شد.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱

مقدمه

پیش از شرح مباحث کتاب، مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم و در آن پاره‌ای از مباحث لغوی را - که مربوط به علوم ادبیات عرب است، ولی در آن علوم، یا اصلاً مطرح نشده و یا بسیار ناقص مطرح شده - ذکر می‌کنیم. این مباحث، شامل چهارده امر می‌گردد.

۱. حقیقت وضع

بدون تردید، میان الفاظ و معانی، ارتباط و پیوند تنگاتنگی وجود دارد؛ به گونه‌ای که از استماع هر لفظ، معنای مخصوصی به ذهن تبادر می‌کند. سخن در این است که آیا این ارتباط، ذاتی و طبیعی است و از قبیل پیوند بین مشاهده دود و وجود آتش است که ذهن هر انسانی در هر نقطه‌ای از کره زمین از دیدن دود، منتقل به وجود آتش

می‌گردد، یا این پیوند، یک پیوند اعتباری و قراردادی است که به اعتبار معتبر و جعل جاعل وابسته باشد؛ نظیر ارتباطی که میان علایم راهنمایی و رانندگی با توقف یا حرکت و ... وجود دارد که قانون‌گذاران جامعه آن را وضع نموده‌اند؟

سلیمان بن عباد صیمری می‌گوید: «این ارتباط، ذاتی است؛ یعنی چه واضع و معتبری باشد و چه نباشد، از هر لفظی معنای مخصوص آن به ذهن می‌آید».

اما با کمترین دقت و تأمل، خواهیم یافت که این گفتار بی‌اساس بوده و توهمی بیش نیست؛ به دلیل اینکه اگر پیوند لفظ و معنا ذاتی بود، دیگر نباید به اختلاف لغات، مختلف و متفاوت شود. به عبارت دیگر، هر انسانی دارای هر لغتی که بود، باید بتواند از لغات و زبان‌های دیگر، معنای خاص آن را دریابد؛ همان گونه که همگان از رؤیت

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲

دود، پی به وجود آتش می‌برند؛ در حالی که از واضحات است که انسان فارسی‌زبان، معنای لغات عربی را بدون تعلیم و تعلم هرگز نمی‌فهمد و متقابلاً انسان عرب‌زبان هم نسبت به کلمات فارسی چنین است. نتیجه: دلالت الفاظ بر معانی خود، تابع وضع واضع است و لذا منطقی‌ها دلالت الفاظ بر معانی را از نوع دلالت وضعی قرار داده‌اند؛ در مقابل دلالت عقلی و طبیعی.

در این که حقیقت وضع و تعریف آن چیست؟ آیا معنای مصدری دارد یا اسم مصدری؟ و ... دیدگاه‌های فراوانی وجود دارد که ما در اینجا مجعلاً بیان مرحوم مظفر را می‌آوریم که به معنای مصدری ذکر کرده‌اند و آن اینکه:

الوضع جعل اللفظ بازاء المعنى و تخصيصه به؛

وضع عبارت است از قرار دادن لفظی در مقابل معنایی و اختصاص دادن لفظی به معنایی.

سه تقسیم، برای وضع، بیان می‌کنند:

۱. تقسیم وضع به لحاظ منشأ وضع یا واضع.

۲. تقسیم وضع به لحاظ موضوع له «معنا».

۳. تقسیم وضع به لحاظ موضوع «لفظ». (جناب مظفر، تقسیم سوم را در امر ۹ و ۱۰ مقدمه خواهد آورد).

۲. واضع کیست؟

پس از روشن شدن این امر که دلالت الفاظ بر معانی، ذاتی نیست، بلکه اعتباری و وضعی است، حال این بحث مطرح می‌شود که واضع اولی در هر لغتی چه کسی است؟ واضع لغت عرب کیست؟ واضع لغت فارسی کیست؟ و ... در مسئله، دیدگاه‌های فراوان و تفصیلات مختلفی وجود دارد؛ لکن مهم‌تر از همه سه قول است:

۱. واضع نخستین خداوند است (قول اشاعره و ...) و ادله‌ای هم دارند.

۲. واضع نخستین در هر لغتی، فرد خاصی است؛ مثلاً واضع لغت عرب، یعرب بن قحطان است.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳

۳. واضع نخستین همه افراد بشر نخستین بوده‌اند، نه یک فرد خاص (و هو الحق).

توضیح قول سوم: بشر موجودی مدنی و اجتماعی است؛ حال یا بالطبع یا بالجبر و زندگی اجتماعی نیازمند تعاون است و تعاون به فهمانیدن مقاصد به یکدیگر محتاج است و تفاهم، از طرق مختلفی ممکن است: ۱. از راه اشاره، ۲. از راه کتابت، ۳. از راه احضار وجود خارجی شیء مورد نظر، ۴. از راه تکلم.

سه طریق اول، هرکدام اشکالاتی دارند و ناقص‌اند. عمومی‌ترین و آسان‌ترین راه در افاده مقاصد، راه تکلم است. بر این اساس، خداوند متعال، در نهاد افراد بشر، قوه‌ای به نام قوه تکلم به امانت نهاده است. بر اساس همین نیروی تکلم، انسان‌های نخستین هنگامی که به افاده مقصدی نیازمند می‌شدند، از حروف الفبا کلمه‌هایی را ترکیب می‌نمودند؛ مثل آب که مرکب از «آ» و «ب» است. سپس از کلمه‌ها کلام می‌ساختند و بدین وسیله درونیات خویش را برای دیگران تبیین می‌کردند و این کار را بدون آموختن از دیگران انجام می‌دادند، بلکه با استفاده از آن نیروی الهی و خدادادی، از پیش خود الفاظی را اختراع می‌نمودند؛ نظیر کلماتی که کودکان در ابتدای سخن‌گویی به کار می‌برند و از آنها معانی را اراده می‌نمایند. متقابلاً انسان‌های دیگری هم که در کنار این انسان زندگی می‌کردند، وقتی نیازمند به تفهیم مطالبی بودند، از همین شیوه استفاده می‌کردند و با مرور زمان، دسته کوچکی از الفاظ و کلمات به وجود آمد که دارای قواعد خاصی بود؛ مثلاً ده‌هزار کلمه پیدا شد که مجموع آنها را می‌توان در یک کتاب کوچک جمع‌آوری نمود.

بعدها در اثر ازدیاد جمعیت و کمبود مواد غذایی یا اختلافات و ... انسان‌های اولیه ناگزیر به مهاجرت شدند و هر قبیله و گروهی به نقطه معینی هجرت نمودند؛ به طوری که گاهی رابطه این دسته، از دسته‌های دیگر قطع می‌شد و باز در منطقه جدید، نیازهای دیگری پیدا می‌کردند و ناچار از اختراع الفاظ جدیدتری بودند.

اینجاست که چه بسا قبیله‌ای برای تفهیم یک معنا، لفظی را اختراع می‌کرد که قبیله دیگر از آن مطلع نبود و بالعکس و یا آن الفاظ و کلمات مشترک را طوری تلفظ می‌کرد که دیگران تلفظ نمی‌کردند. در اثر این ایجادگری‌ها و تغییرات، با گذشت نسل یا

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴

نسل‌هایی، کم‌کم لغات مختلف و زبان‌های مختلفی در دنیا پیدا شد؛ به طوری که این قبیله، بدون تعلم، هرگز مراد قبایل دیگر را نمی‌فهمید. «۱»

سپس استدلالی هم برای حقانیت قول ثالث و بطلان قول ثانی می‌آورند و آن اینکه: اگر واضع هر لغتی شخص خاصی بود، حتماً نام و مشخصات او در تاریخ ثبت و ضبط می‌شد و به دست آیندگان می‌رسید و ما نیز او را می‌شناختیم و حال آنکه چنین چیزی وجود ندارد.

۳. وضع تعینی و تعینی

وضع، به لحاظ منشأ وضع، منقسم به دو قسم می‌گردد: ۱. وضع تعینی عبارت است از جعل و تخصیص لفظی واضع معینی در مقابل معنایی؛ مثل اینکه خداوند به زید فرزندی داده است و نام او را حسن می‌گذارند یا مخترعی وسیله یا دستگاهی را اختراع کرده است و نام او را تلویزیون می‌گذارند. ۲. وضع تعینی آن است که واضع معینی در کار نیست، بلکه کثرت استعمال لفظ در یک معنا، به درجه‌ای رسیده که خود به خود تعین پیدا کرده و به این معنا مختص شده است، به طوری که هرگاه انسان می‌شنود، ذهنش به همین معنای جدید منتقل می‌شود؛ مثل لفظ صلاة که در عرف متشرعان برای همین عبادت معین حقیقت شده و نامش منقول عرفی است (عرف خاص). از این دو قسم، آنکه شایع است، همان قسم اول (وضع تعینی) است و گاهی هم وضع به صورت تعینی است.

۴. اقسام وضع (به لحاظ موضوع له)

وضع، به لحاظ موضوع له، به چهار قسم تقسیم می‌شود:

الف. وضع خاص و موضوع له خاص.

(۱). ر. ک: حاشیه کفایة الاصول، سید محمد حسین طباطبایی، ص ۱۶-۲۲.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵

ب. وضع عام و موضوع له عام.

ج. وضع عام و موضوع له خاص.

د. وضع خاص و موضوع له عام.

قبل از بیان این اقسام چهارگانه، چند مطلب را به عنوان مقدمه ذکر می‌کنیم:

۱. واضع، در هنگام وضع، اول باید لفظ را تصور کند، سپس باید معنا را هم تصور کند تا آن‌گاه بتواند لفظ را در مقابل معنا قرار دهد و برای آن وضع نماید. دلیلش آن است که وضع، حکمی از ناحیه واضع، بر لفظ و معناست که

می‌گوید: «وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى يا جعلت يا خصصت يا عينت يا حكمت بان هذا المعنى لهذا اللفظ يا سميته بهذا الاسم». و حکم نمودن بر چیزی، بدون تصور و معرفت آن چیز، امکان ندارد. انسان بر مجهول مطلق نمی‌تواند حکم نماید و چیزی را بر آن بار کند و عنوانی را برایش ثابت کند.

۲. هریک از لفظ و معنا را واضح می‌تواند دوگونه ملاحظه نماید و تصور کند:

گاهی بنفسه و تفصیلاً تصور می‌کند و گاهی بوجهه و اجمالاً (درباره «لفظ متصور»، در «تقسیم نوعی و شخصی» بحث خواهیم کرد؛ فعلاً درباره «معنای متصور» بحث داریم).

تصور بنفسه یا تفصیلی، آن است که واضح، خود آن معنای موضوع له را با تمام خصوصیاتش تصور کند؛ مثلاً معنای «انسان» را با همه اجناس و فصول از بعید و قریبی که دارد).

تصور بوجهه یا اجمالی، آن است که واضح، حین الوضع، نفس معنای موضوع له را با همه خصوصیات تصور نکرده، بلکه یک عنوان عام و کلی را تصور نموده که آن عنوان، بر این معنای موضوع له منطبق است و حکایت‌کننده از اوست و آیینهاش است. توضیح اینکه: در منطق، در بخش قضایا، گفته‌اند گاهی موضوع قضیه جزئی حقیقی و یک شخص است، مثلاً قم پایگاه اجتهاد است (شخصی) و گاهی کلی و قابل صدق علی‌کثیرین است. آنجا که موضوع کلی باشد، باز دو قسم است: یا خود کلی و طبیعت بما هو کلی موضوع قضیه واقع می‌شود و حکم برای نفس کلی ثابت می‌گردد،

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶

نه برای افراد. به تعبیر دیگر، کلی ما فیه ینظر است، یعنی خودش منظور نظر ذهن است؛ نظیر آیینهای که در مغازه آیینفروش است که خود آئینه، منظور نظر مشتری و خریدار است، نه صورت در آئینه. این قسم را قضیه طبیعی گویند و مورد بحث ما نیست؛ مثل «الانسان کلی یا نوع»، یعنی طبیعت انسان و مفهوم کلی انسان، نوع است، نه افراد، زیرا افراد انسان، نوع یا کلی نیستند. یا خود کلی و طبیعت بما هی هی موضوع قضیه نیست، بلکه این کلی، آئینه برای نشان دادن افراد قرار داده شده است؛ نظیر آئینه در طاقچه منزل، که به ما ینظر است؛ یعنی حکم، در واقع، برای افراد کلی ثابت است، نه خود کلی بما هو کلی، ولی ما این عنوان کلی را نشان‌دهنده افراد قرار داده‌ایم. به عبارت دیگر، کلی، به ملاحظه افراد، موضوع قرار گرفته است؛ مثل الانسان عجول، الانسان کاتب، که منظور، افراد انسان است. حال، گاهی به صورت قضیه مهمل بیان می‌شود که کمیت افراد در آن ذکر نشده و گاهی به صورت قضیه محصوره که کمیت افراد در آن ذکر شده است؛ کلاً یا بعضاً.

با توجه به این مطالب، کاملاً روشن می‌شود که معنای تصور بوجهه و اجمالی چیست؟ معنایش عبارت است از تصور یک شیء با یک عنوان کلی که منطبق بر این شیء باشد؛ یعنی خود آن شیء تفصیلاً تصور نشده، بلکه ضمن یک عنوان و وصف کلی تصور شده؛ نظیر کل انسان کاتب، یعنی زید و کاتب و بکر کاتب و ... مثالی که مرحوم مظفر می‌آورد این‌گونه است:

در وسط بیابان، سیاهی یا سفیدی‌ای را از دور مشاهده می‌کنی ولی تفصیلاً او را نمی‌شناسی که آیا انسان است یا حیوان دیگری و یا نبات است و یا جماد. برفرض که انسان باشد، چه فردی از انسان است؟ همین اندازه، به طور مجمل و سربسته، می‌شناسی که او شیئی از اشیاست یا حیوانی از حیوانات و یا انسانی از انسان‌هاست، اما چه شیئی یا کدام حیوان است یا کدامین انسان، نمی‌دانی؛ با این وجود حکم می‌کنی به اینکه آن شیخ سفید است. این تصور را تصور اجمالی یا بوجهه می‌گویند.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷

۳. در باب وضع لفظ للمعنی، همان‌گونه که اگر معنا تفصیلاً تصور شود، وضع لفظ برای آن صحیح است بالاتفاق، همچنین اگر معنا اجمالاً و بوجهه هم تصور شود، باز هم وضع صحیح است. پس تصور تفصیلی لازم نیست؛ بلکه مهم این است که آن معنا، مجهول مطلق و محض نباشد و الا وضع صحیح نیست.

۴. گاهی معنای متصور، کلی و عام است، یعنی قابل صدق بر افراد زیاد است و گاهی جزئی و شخصی است؛ یعنی بر بیش از یک فرد قابل صدق نیست.

با دانستن این مقدمات، وارد بیان اقسام چهارگانه یادشده در صدر این مطلب می‌شویم:

۱. وضع خاص و موضوع له خاص: آن است که واضع، در هنگام وضع، یک معنای جزئی را تصور نماید و سپس لفظ را هم برای همان معنای جزئی قرار دهد، نه دیگری؛ مانند اعلام شخصی از قبیل زید، حسن، علی و ...

۲. وضع عام و موضوع له عام: آن است که واضع، در هنگام وضع، یک معنای کلی را تصور نماید و لفظ را هم برای نفس همان معنای کلی وضع کند، نه دیگری؛ همانند اسمای اجناس، مثلاً واضع، معنای کلی حیوان ناطق را تصور نموده و لفظ انسان را برای آن وضع کرده است.

۳. وضع عام و موضوع له خاص: آن است که واضع، به هنگام وضع، یک معنای کلی را تصور نماید، ولی لفظ را برای مصادیق آن معنای کلی وضع کند، نه خود کلی که اینجا موضوع له بوجهه تصور شده است؛ مانند اسماء اشاره.

۴. وضع خاص و موضوع له عام: آن است که واضع، حین الوضع، یک معنای جزئی را تصور کند و سپس لفظ را برای کلی آن جزئی قرار دهد؛ مثلاً هیکل خارجی زید را تصور کند سپس لفظ زید را برای انسان وضع کند.

به دنبال دانستن این اقسام اربعه، اکنون درباره این اقسام، در دو مقام بحث می‌کنیم:

۱. آیا این اقسام اربعه، ممکن هستند یا ممتنع؟

۲. برفرض امکان، آیا واقع هم شده‌اند یا خیر؟ یعنی مثال هم دارند یا خیر؟

و واضح در موردی چنین کاری کرده و چنین وضعی تحقق یافته یا نه؟

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸

مقام اول

اقسام ۱ و ۲ و ۳، به اتفاق همه اصولیان، امکان دارند، ولی در قسم چهارم اختلاف است.

مقام دوم

اقسام ۱ و ۲ واقع هم شده‌اند؛ همان گونه که مثال آوردیم، ولی در قسم سوم باز اختلاف است. پس بحث ما در دو امر متمرکز می‌شود:

الف. امکان قسم رابع، ب. وقوع قسم ثالث.

۵. امکان یا استحاله قسم رابع

در این باره دو نظر وجود دارد:

۱. صاحب بدایع به امکان قسم رابع قائل است و استدلال نموده است که: «إذا رأى شبحاً من بعيد و تيقن أنه حيوان و لكن لم يعلم أنه من أي نوع من أنواعه أو صنف من اصنافه فان له حينئذ ان يتصور ذلك الشبح الذي هو جزئي حقيقي و يضع اللفظ بازاء معنای کلی منطبق عليه و علی غیره من الافراد فهذا الوضع الخاص و الموضوع له العام...».

صاحب محاضرات این استدلال را جواب می‌دهد: «هذا توهم فاسد لانه قد يتصور ذلك الشبح بعنوان انه جزئي و معنى خاص فيضع اللفظ بازاء واقعه «الشبح» و قد يتصور ذلك بعنوان الكلى المنطبق عليه و علی غیره فيضع اللفظ بازاء معنونه و لا ثالث له فهو على الاول من الوضع الخاص و الموضوع له الخاص و على الثانى من الوضع العام و الموضوع له العام و الخاص.» ۱»

۲. سایر اصولیان، از جمله مصنف، همه و همه، قائل به استحاله قسم رابع هستند.

منشأ نزاع در این است که آیا خاص می‌تواند وجه برای عام، و آئینه برای کلی باشد یا نه؟

در توضیح مطلب باید گفت از یک سو در باب وضع، واضح باید معنای موضوع له را تصور کند و از سوی دیگر، تصور معنا چه بنفسه و چه بوجه و عنوانه کافی است و

مجهول مطلق نباید باشد تا وضع صحیح باشد. حال در قسم رابع، معنای موضوع له، نه بنفسه تصور شده و نه بوجهه.

مثال: واضع، حین الوضع، هیکل خارجی زید را تصور بکند، سپس لفظ زید را برای کلی آن وجود خارجی (یعنی انسان یا حیوان ناطق) وضع کند که وضع خاص و موضوع له عام است.

اما بنفسه تصور نشده، زیرا فرض این است که وضع خاص است، یعنی معنایی که واضع، حین الوضع، بنفسه و تفصیلاً تصور کرده، جزئی است که همان وجود خارجی زید باشد. پس معنای موضوع له - که «کلی» باشد - بنفسه تصور نشده است.

آری، در یک صورت، آن معنای کلی، متصور بنفسه می‌شود و آن اینکه اول جزئی را با همه مشخصاتش تصور کند و سپس خصوصیات فردی را از او تجرید کند و انسانیت تنها را ملاحظه کند و زید را بما هو انسان تصور کند یا پس از تصور زید با خصوصیات فردی، او را به عنوان اینکه فردی از انسان است، تصور کند. این ممکن است و صحیح و لکن از قسم رابع نیست، بلکه از قسم ثانی است که وضع عام و موضوع له عام باشد و تصور ثانی، ربطی به اولی ندارد و صرفاً به دنبال اولی است و به دنبال بودن، نقص نیست. ملاک این است که خودش تصور شود و لفظ در برابر آن قرار گیرد. اما بوجهه تصور نشده به جهت اینکه جزئی بما هو جزئی هیچ‌گاه نمی‌تواند نشانگر کلی و حکایت‌کننده از کلی باشد، چنان‌که آئینه جزئی دیگر هم نیست؛ زیرا که متباین است، چون جزئی بما هو جزئی، مقید است و قابل صدق بر کثیرین نیست، به خلاف کلی. و لذا گفته‌اند: «الجزئی لا یکون کاسبا و لا مکتسباً». پس قسم رابع، ممتنع است؛ چون معنای موضوع له مجهول محض است، نه بنفسه تصور شده و نه بوجهه؛ به خلاف قسم سوم که معنای موضوع له بنفسه تصور نشده، اما بوجهه تصور شده است.

خلاصه اینکه معنای متصور وقتی کلی باشد، دو حالت پیش می‌آید: گاهی لفظ را هم برای همان کلی وضع می‌کند که در این صورت می‌شود قسم ثانی، و گاهی برای جزئیات و افراد وضع می‌کند که در این حال می‌شود قسم ثالث. ولی معنای متصور

اگر جزئی شد، فقط یک راه خواهیم داشت و آن اینکه لفظ هم برای همین جزئی وضع شود که قسم اول بود. اما وضع لفظ برای کلی صحیح نیست - که قسم رابع باشد - چون کلی نه بنفسه تصور شده و نه بوجهه، بلکه مجهول مطلق است.

۶. وقوع قسم الثالث (وضع عام و موضوع له خاص و تحقیق معنای حرفی)

امر دوم و نقطه مرکزی دیگر بحث، مربوط به وقوع و تحقق قسم ثالث است. در اینجا مقدمه تحقیق گسترده‌ای درباره معنای حرفی دارند. سپس در پایان، اسمای اشاره و ضمائر را هم ملحق به حروف می‌نمایند و پس از بیان مقدمه، وقوع قسم ثالث را اثبات می‌نمایند.

درباره معانی حروف و اینکه حروف برای چه معنایی وضع شده‌اند، اقوال و نظریات متعددی ابراز شده که بعضی‌ها (مثل مرحوم بجنوردی) تا شش قول ذکر کرده‌اند. جناب مظفر، در این مقام، به سه نظریه اشاره نموده‌اند:

۱. نظریه آخوند صاحب کفایه و منسوب به شیخ رضی: موضوع له حروف با موضوع له اسمایی که هم سنخ با حروف هستند در معانی، عین هم‌اند و اتحاد ذاتی دارند و مترادف هستند (کالانسان و البشر)؛ مثلاً معنای کلمه «من» - که حرف است - با معنای کلمه «الابتداء» - که اسم است - یکی هستند و هکذا فی بالظرفیه، علی بالاستعلاء، الی بالانتهاء و ...

تنها تفاوتی که دارند، در هدف و غرض مستعمل است؛ به این معنا که واضح، از روز اول وضع، متوجه بود که مردم، در مقام استعمال و تعبیر نمودن از این معنای واحد، دوگونه احتیاج استعمالی پیدا می‌کنند: گاهی همین معنا را مستقلاً اراده می‌کنند و به عنوان طرف نسبت قرارش می‌دهند و گاهی هم غیر مستقل و به عنوان یک حالت و آلت برای معنای دیگر استعمال می‌کنند و از او تعبیر می‌آورند. لذا کأنّ واضح از اول با ما شرط نموده که من حرف را برای همان معنایی وضع نموده‌ام که اسم را برای آن وضع کرده‌ام. و لکن حرف را برای آن معنا در هنگامی که آن معنی «حاله لغیره» مورد نظر مستعمل باشد وضع کرده‌ام که در اینجا باید حرف به کار ببرد و اسم را برای

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱

همان معنا در هنگامی که آن معنا مستقلاً منظور نظر مستعمل باشد که در اینجا باید اسم به کار ببرد؛ مثلاً مفهوم کلی «ابتدائیت» یک معناست، ولی دو لفظ برای او وضع شده: یکی لفظ «الابتداء» (اسم) و یکی لفظ «من» (حرف). اما اولی برای آن معنا وضع شده به منظور اینکه در آن معنا وقتی که مستعمل، آن معنا را مستقلاً ملاحظه می‌کند، استعمال شود؛ مثلاً می‌گوید «ابتدای هر کاری از انتهای آن بهتر یا سخت‌تر است» که اینجا خنده‌دار است بگوییم: «من از الی بهتر است یا سخت‌تر است». و دومی به منظور اینکه استعمال شود در همان معنا وقتی که مستعمل، آن

را به عنوان «حاله لغیره» ملاحظه می‌کند وضع شده است. مثل «سرت من البصرة الى الكوفة» که حالت ابتدا یا انتهای سیر را می‌خواهد بیان کند. به عبارت دیگر، مبتدا منه و منتهی الیه سیر را می‌خواهد بازگو کند. پس استقلال و عدم استقلال، در اصل موضوع له دخیل نیست، بلکه مربوط به مقام استعمال است.

۲. جمعی برآنند که حروف برای هیچ معنایی وضع نشده‌اند، بلکه صرفاً یک سلسله علامت‌ها و نشانه‌هایی هستند که کیفیت و خصوصیتی را در مدخول خودشان دلالت می‌کنند.

توضیح علامت بودن

مثلاً خانه دارای دو نوع اعتبار و ملاحظه است:

الف. گاهی خانه را به عنوان اینکه یک عین خارجی معین است در مقابل سایر اعیان ملاحظه می‌کنیم. به این اعتبار، مدلول کلمه «الدار» همان بنای خارجی است و به این اعتبار، مبتدا واقع می‌شود و می‌گوییم «الدار الزید» یا «اما الدار فقد سكنت».

ب. گاهی خانه را به عنوان ظرف بودن برای وجود زید ملاحظه می‌کنیم و می‌گوییم زید در خانه است که خصوصیت ظرفیت را برای دار اعتبار کرده‌ایم. اگر کلمه الدار بخواهد این خصوصیت را بفهماند، محتاج به علامتی است و آن علامت، همان حرف «فی» است. پس فی علامت آن است که از دار، این معنای ظرفی اراده شده و الا خود فی دلالت بر معنایی نمی‌کند.

تنظیر: مثل حروف، مثل علامت‌های مختلف اعرابی است (کالرفع و النصب

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲

و الجر)؛ همان‌طوری که علامت رفع در «حدثنا زرارة» مستقلاً بر هیچ معنایی دلالت ندارد و فقط علامت و نشانه خصوصیتی در کلمه زرارة است - که خصوصیت «فاعل حدیث بودن» است - همچنین کلمه «من» در «سرت من النجف» هیچ معنایی ندارد، بلکه علامت و نشانه خصوصیتی در مدخولش است و آن خصوصیت، مبتدا منه بودن نجف و مبتدا به بودن سیر است. و کذا علی، فی، الی ...

این قول را هم در فوائد الاصول و منتهی الاصول به نجم الائمه شیخ رضی نسبت داده‌اند. عبارات شیخ رضی متفاوت است. مثلاً در شرح کافی (ص ۱۰) اول فرموده:

«فمن و لفظ الابتداء سواء الا ان الفرق بينهما ان ...» پس از چند سطر گفته: «فالحرف وحده لا معنی له اصلاً اذا هو كالعلم المنسوب بجنب شيء ليدل على ان في ذلك الشيء فائدة ما فاذا فرد عن ذلك الشيء بقي غير دال على معنى اصلاً».

۳. مشهور از متأخرین علمای اصول بر آن اند که موضوع له حروف با موضوع له اسماء هم‌سنخ خودشان کاملاً متباین است و در اصل ذات و حقیقت از یکدیگر جدا هستند، نه در لحاظ استعمالی و آن اینکه حروف وضع شده‌اند برای معانی که فی حد ذاتها و مستقلاً هرگز وجود ندارد، بلکه متقوم به غیر هستند و اسماء وضع شده‌اند برای معانی که ذاتاً استقلال دارند. پس استقلال و عدم استقلال داخل در موضوع له است.

جناب مظفر همین قول را انتخاب می‌کنند و مدعای خود را با ذکر دو مقدمه توضیح می‌دهند:

الف. فلاسفه «وجود» را به چهار قسم منقسم نموده‌اند:

۱. فی نفسه لنفسه بنفسه (فی نفسه یعنی مستقل و غیر متقوم به غیر لنفسه یعنی در موضوعی نیست. بنفسه یعنی قائم به ذات است و معلول غیر نیست). و آن ذات حق است که واجب الوجود لذاته است.

۲. فی نفسه لنفسه بغيره و آن جواهر است که معلول ذات حق است.

۳. فی نفسه لغيره و آن اعراض است که بدون موضوع در خارج یافت نمی‌شود؛ مثلاً بیاض همیشه در جسمی هست و استقلال ندارد. البته در فلسفه گفته‌اند که وجود فی نفسه اعراض، عین وجود لغيره آنهاست و دو تا نیستند؛ گرچه در ذهن، جداگانه

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳

قابل تصور است.

۴. فی غیره یا لا فی نفسه و آن عبارت است از نسب و روابط که صددرصد متقوم به منتسبین است و هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارد؛ مثل نسبت قیام به زید. «۱»

حال دلیل بر اینکه «وجود نسبت‌ها و رابطه‌ها لا فی نفسه است» این است که اگر نسبت‌ها و رابطه‌ها نیز (همانند اطراف نسبت) یک سلسله وجودات فی نفسه و مستقل بودند، لازمه‌اش آن بود که برای ربط آن به موضوع و محمول، رابط دیگری در کار باشد؛ چون سه امر مستقل بودند و دست‌کم دو رابط لازم داشت: یک رابط بین نسبت و موضوع و یکی بین نسبت و محمول. آن‌گاه آن دو نسبت و رابط هم اگر مستقل بودند، پنج امر مستقل می‌شد و به چهار رابط نیازمند بود. و اگر آنها نیز وجود استقلالی داشتند، نه امر مستقل می‌شد و به روابط متعدد نیازمند بود و در این صورت، تسلسل لازم می‌آمد و تسلسل هم باطل است. پس نسبت و رابطه بین طرفین موجود است، اما عین آن دو یا جزء آن دو نیست و جدای از آن دو هم نیست.

ب. انسان، در مقام افاده کردن مقاصد خویش به دیگران، همان گونه که نیاز به عبارت آوردن از معانی مستقل دارد، مثلاً از وجود خارجی زید، با لفظ «زید» حکایت می‌کند؛ از وجود خارجی خانه، با کلمه «الدار» تعبیر می‌کند و

عبارت می‌آورد، همچنین چاره‌ای ندارد که از معانی غیر مستقل و نسبت‌ها نیز با الفاظ و کلماتی تعبیر کند و عبارت بیاورد؛ مثلاً اگر می‌خواهد به مخاطب بفهماند که زید در خانه است. باید بگوید «زید فی الدار» و الا اگر تنها از معانی مستقل تعبیر کند، یعنی بگوید: «زید، خانه»، مقصودش را نفهمانیده و اگر تنها از معانی غیر مستقل تعبیر کند، یعنی بگوید:

«در، است»، باز مقصودش تفهیم نشده است. پس محتاج به هر دو، یعنی هم معانی مستقل و هم معانی غیر مستقل است. با دانستن این دو مقدمه، می‌گوییم:

فلسفه وضع الفاظ برای معانی - که همانا افاده کردن مقاصد به یکدیگر است -

(۱). البته در اینجا دو بحث مطرح است. یکی فرق بین قسم چهارم (که «وجود رابط» گویند) با قسم سوم (که «وجود رابطی» گویند). بحث دیگر این است که آیا نسبت موجود است وجود رابط داریم یا نه؟ که در کتب مربوطه عنوان شده است.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴

اقتضا می‌کند که انسان، در مقابل هریک از دو قسم معانی مذکور، تعبیر خاص و عبارت مخصوصی را به کار ببرد. لذا واضع، در مقابل معانی مستقل، اسم‌ها را و در مقابل معانی غیر مستقل، حروف و اسمای اشاره و ... را وضع نموده است. پس موضوع له حروف با موضوع له اسما کاملاً متباین هستند.

توسعه مطلب

هر کلمه‌ای، چه اسم و چه حرف، دارای هیئتی و ماده‌ای است، اما در اکثر موارد، ماده با هیئت معینی فقط یک وضع دارد (مثل انسان، فرس و ...) و گاهی هم ماده، وضعی جداگانه دارد و هیئت، جداگانه وضع دارد. هیئت هم، گاهی در جملات و مرکبات است و گاهی در مفردات، اما هیئت مرکبات گاهی هیئت جمله ناقص و مرکب ناقص است (مثل غلام زید) و گاهی هیئت جمله تام و مرکب تام است، مرکب تام هم گاهی جمله خبری و گاهی انشایی است؛ جمله خبری هم گاهی اسمیه است و گاهی فعلیه و ... این بخش را تا حدودی در امر دهم بازگو خواهیم کرد و توضیح خواهیم داد که وضع هیئت مرکبات چگونه است و هیئت مفردات مثل هیئت فعل ماضی و مضارع و امر، هیئت مصدر و هیئت مشتقات از قبیل اسم فاعل، مفعول، صفت مشبیه، صیغه مبالغه و ... و هکذا هیئت‌های اعرابی از قبیل هیئت رفع، هیئت نصب و هیئت جر که هرکدام شکل خاصی به لفظ می‌بخشد مثل سه شکل بر، بر، در یک

ماده و هرکدام معنایی دارد: اولی به معنای نیکی کردن؛ دومی به معنای خشکی در مقابل بحر؛ و سومی به معنای گندم است.

بحث مفصل‌تر و بیشتر این بخش هم در امر نهم خواهد آمد، ولی در اینجا به‌طور مجمل و سربسته می‌خواهیم دلالت این‌ها را بر نسبت و ربط بیان کنیم.

با دانستن این مقدمه، می‌گوییم از آنجا که معانی غیر مستقل و نسبت‌ها و رابطه‌ها انواع و اقسام گوناگون دارد، لذا در بعضی موارد، این نسبت‌ها با یک لفظ معین و ماده و هیئت خاصی فهمانیده می‌شود و در بعضی موارد، با هیئت خاصی از قبیل هیئت فعل و یا هیئت مصدر و غیره و بعضی هم با هیئت اعرابی و علامات اعرابی فهمانیده می‌شود. پس ملاحظه می‌کنیم که اموری که بر معانی غیر مستقل (یعنی بر نسبت‌ها)

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵

دلالت می‌کنند، فراوان هستند.

مثال: وقتی می‌گوییم: «نزحت البئر فی دارنا بالدلو» در این مثال، چهار معنای اسمی و چهار معنای حرفی وجود دارد:

اما معانی مستقل: ۱. کشیدن، با ماده نزح دلالت شده است، ۲. البئر، ۳. دار، ۴. دلو.

اما معانی غیر مستقل یا نسبت‌ها: ۱. نسبت نزح به سوی فاعل معینی (که «متکلم» باشد)، ۲. نسبت نزح به سوی مفعول معینی (که «بئر» باشد)، ۳. نسبت نزح به سوی مکان معینی (که «دارنا» باشد)، ۴. نسبت نزح به سوی آلت و ابزار معینی (که «دلو» باشد).

نسبت اولی به توسط هیئت فعل ماضی معلوم فهمانیده شده و نسبت دومی با هیئت اعرابی یعنی علامت نصب در آخر البئر و نسبت سومی و چهارمی با حرف «فی» و «ب» فهمانیده شده است.

نتیجه

از بیانات گذشته به این نتیجه می‌رسیم که اولاً حروف هم، مانند اسما، به مقتضای حکمت وضع، دارای موضوع له هستند. ثانیاً معانی اسما با معانی حروف تفاوت جوهری و ذاتی دارند و آن اینکه معانی اسما یک سلسله مفاهیم مستقل هستند، یعنی معانی که به تنهایی و بدون ضم ضمیمه قابل تصور است و طرف نسبت هم واقع می‌شود به خلاف معانی حروف که ذاتاً غیر مستقل است و وابسته به طرفین و هرگز بدون مفهوم دیگر از قبیل سیر و بصره و کوفه قابل تصور نیست و از آن معنایی به ذهن نمی‌آید و چون معنای حرف معنای غیر مستقلی است، علماً هر امر غیر مستقلی را به معنای حرفی تشبیه می‌کنند؛ مثلاً می‌گویند: ممکنات در مقابل واجب الوجود، همانند معنای حرفی

در مقابل معنای اسمی است. یا عناوین کلیه‌ای که مرآتیت دارد و به ملاحظه افراد منظور نظر ذهن هستند، این‌ها نیز مثل معنای حرفی هستند؛ یعنی خود عنوان کلی مستقلا مد نظر نیست و تمام اموری که آلی هستند، چه در بخش معانی و مفاهیم ذهنیه و چه در بخش وجودات خارجی به معنای حرفی تشبیه می‌شود. یا مثلا هیئت مثل معنای حرفی است که بدون ماده یافت نمی‌شود.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶

بطلان دو قول اول

از مطالب مذکور روشن شد که قول اول و ثانی در باب وضع حروف باطل است و حق با دسته سوم است؛ یعنی ثابت شد که حروف تنها مثل علامات اعرابی نیستند، بلکه دارای معنا هستند و معنایشان هم ذاتا غیر مستقل است که همان نسبت و ربط باشد.

پس موضوع‌له‌ها اتحاد ذاتی ندارند، بلکه تباین ذاتی دارند.

اینک دلیل دیگری برای رد قول اول معنای نظریه آخوند را می‌آوریم:

اگر حروف و اسما متحد المعنی بودند، نظیر انسان و بشر که مترادف و متحد المعنی هستند، پس باید صحیح باشد که ما به جای حروف، اسمای هم سنخ آنها را به کار ببریم و بالعکس؛ چه اینکه حکم همه مترادف‌ها همین است. بنابراین باید بتوان به جای زید فی الدار، گفت زید الظرفیة الدار و به جای الابتداء خیر من الانتهاء گفت من خیر من الی در حالی که، بلا اشکال، چنین استعمالی غلط و بی‌معناست.

صاحب کفایه از این ایراد این‌گونه جواب می‌دهد: «دلیل اینکه این استعمال جا به جایی غلط است، آن نیست که موضوع‌له‌ها دوتاست، بلکه آن است که واضع از روز اول با ما شرط کرده است که اسم را استعمال نکن، مگر در موردی که آن معنا را مستقلا ملاحظه کنی و حروف را به کار نبر، مگر در مواردی که آن معنا را آله للغير لحاظ کنی و شما با این شرط واضع مخالفت می‌کنی، لذا این استعمال غلط می‌شود».

جناب مظفر در پاسخ می‌فرماید: اولاً ما دلیلی نداریم که هرچه را واضع شرط نمود، بر ما لازم باشد که از شرط او تبعیت کنیم، مگر یک دسته از شرایط و آنها شرایطی است که خصوصیتی را در لفظ یا در معنای موضوع له موجب شود؛ مثلا اگر بگوید: «من انسان را وضع کردم برای حیوان ناطقی که عالم باشد»، یا بگوید: «کلمه الانسان را اگر با الف و لام باشد وضع کردم برای حیوان ناطق»، ما متابعت می‌کنیم؛ ما زاد بر این، متابعت او لازم نیست. ثانیاً بر فرض که واضع کسی باشد که واجب الاتباع است (مثلا خدا، رسول، امام، مرجع تقلید و ...) در این صورت، اگر ما با شرط

و مخالفت کردیم، فقط باید معصیت‌کار و معاقب باشیم، نه اینکه کلام غلط باشد و بی‌معنا؛ درحالی‌که می‌بینیم با استعمال جابه‌جایی، کلام غلط می‌شود.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷

توضیح بیشتر

در این بخش توضیح بیشتری در درباره معانی حروف بیان می‌کنند و نقش ارزنده حروف را در کلام بیان می‌دارند: قبلاً دانستی که موجودات دو دسته‌اند:

۱. برخی از موجودات وجودشان فی نفسه است، یعنی مستقل در وجود هستند (کالجوهر و العرض).
 ۲. برخی موجودات هم وجودشان لا فی نفسه است، یعنی متقوم به غیرند و غیر مستقل (کالنسب و الروابط).
- حال بدان هر کلامی، حد اقل، مرکب از دو کلمه (و یا بیشتر) است. وقتی متکلم مفردات و کلمات یک کلام را جداجدا به کار می‌برد، هرکدام از آنها یک کلمه مستقل و دارای معنای خاصی است و ارتباطی با دیگری ندارد و لذا مقصود متکلم را هم ادا نمی‌کند (مثل کتب، أنا، قلم)؛ اما هنگامی که یک سلسله حروف و هیئت‌هایی را در این مفردات پراکنده ایجاد و اضافه می‌کند، یک کلام واحد می‌شوند که کاملاً منسجم و مفید مراد متکلم هستند (مثل کتبت بالقلم) و این ارتباط و پیوند، از ناحیه افزودن هیئت ماضی معلوم متکلم و افزودن باء و الف و لام پیدا شد.
- با این حساب، می‌توانیم بگوییم که نقش حروف، ایجاد رابطه و پیوند میان الفاظ و کلمات مستقل و بی‌ربط است و مثل حروف در میان کلمات پراکنده، مثل نسبت در میان مفاهیم مختلف است. همان گونه که وجود نسبت، ربط‌دهنده و الفت‌دهنده معانی مختلف (مثل زید و قیام) به هم است. همچنین وجود حروف هم در میان الفاظ و کلمات، الفت‌دهنده و یکی‌کننده کلمات پراکنده است. پس بالاخره حروف، بر نسبت و رابطه ما بین کلمات دلالت دارد و از خود معنای مستقلی ندارد. شاهد گویا بر اینکه «معانی اسمی، مستقل فی نفسه هستند، به خلاف معانی حروف»، گفتار حضرت علی علیه السلام در بیان تقسیم کلمات و تعریف هریک است.
- می‌فرمایند:

الاسم ما أنبأ عن المسمى؛

اسم عبارت است از کلمه‌ای که از خود مسما و ذات (مثل «زید») خبر

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸

می‌دهد و حکایت می‌کند.

الفعل ما أنبأ عن حركة المسمى؛

فعل عبارت است از کلمه‌ای که از حرکت و کار مسما (مثل «ضرب» که حکایت می‌کند از زدن زید یا مثل «ذهب» که حاکی از رفتن زید است و ...) خبر می‌دهد.

الحرف ما أوجد معنی فی غیره؛

حرف عبارت است از کلمه‌ای که معنایی را در غیر خودش ایجاد می‌کند و خودش دارای معنای مستقل نیست، بلکه بر نسبت ما بین دو چیز دلالت می‌کند. (البته این تعریف، با قول دوم در باب وضع هم سازگار است).

وضع در حروف عام و موضوع له خاص

به دنبال بیان این مقدمه مفصل و تحقیق طولانی درباره معانی حروف، اینک به سراغ اصل بحث می‌رویم که آیا قسم ثالث از اقسام وضع، تحقق یافته یا خیر؟

جناب مظفر مدعی هستند که واقع هم شده و به حروف و اسمای اشاره و ضمائر و ... مثال می‌زنند و در خصوص حروف، مسئله را تبیین می‌کنند و در پایان می‌فرماید:

وضع بقیه هم از همین حال حروف دانسته می‌شود.

جناب مظفر مدعی است که وضع حروف، عام است و موضوع له آنها خاص. برای اثبات این مدعی، دو مقدمه ذکر می‌کنند. سپس به دو بیان، مقصود خویش را تبیین می‌کنند.

مقدمه اول: از مطالب قبل کاملاً روشن می‌شود که حقیقت و واقعیت نسبت، صددرصد وابسته به طرفین آن (یعنی منتسبین) است؛ به‌طوری که اگر از طرفین قطع نظر کنیم، بر روی نسبت خط بطلان کشیده شده و خودبه‌خود نابود می‌گردد و این مدعا را با دلیل (که لزوم تسلسل بود) ثابت کردیم. از این مقدمه، دو نتیجه اساسی می‌گیریم و آن اینک:

اولاً هر نسبتی، در خارج، با سایر نسبت‌ها مباین است و به هیچ وجه قابل صدق بر دیگران نیست و الا «تقوم به طرفین» معنا نداشت.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹

ثانیاً هر نسبتی، در وجود خود، یک موجود جزئی حقیقی است و نه کلی، به دلیل اینکه اگر کلی بود، خاصیت کلی آن است که قابل صدق بر افراد کثیر باشد و این با واقعیت نسبت، سازگار نیست؛ چون اگر قابل صدق باشد، معنایش آن است که این طرفین نسبت هم نبودند. در جای دیگر باز این نسبت هست چه؛ اینکه کلی طبیعی، در ضمن هر فردی، به عین وجود همان فرد، موجود است و نسبت چنین نیست.

مقدمه دوم: نسبت‌ها و رابطه‌ها، در عالم، نامتناهی است و حد و حصر ندارد؛ مثلاً نسبت ابتدایی، هزاران مورد می‌تواند داشته باشد؛ مثل نسبت ابتدایی بین سیر و بصره، سیر و نجف، سیر و قم و همچنین نسبت ابتدایی تحصیل علم، اکل، نوم و نسبت ظرفی، انتهایی و ... واضح هرگز در هنگام وضع، نمی‌تواند تک‌تک این نسبت‌ها را تصور کند و برای هر کدام وضع جداگانه‌ای داشته باشد تا وضع خاص و موضوع له خاص بشود.

نتیجه

پس واضح، در هنگام وضع، ناگزیر است یک مفهوم کلی را تصور نماید و آن را عنوان و مرآت برای نسبت‌های جزئی خارجی قرار دهد و به وسیله این عنوان، از آن نسبت‌های خارجی جزئی حکایت کند و آن‌گاه، لفظ «من» یا «الی» را برای آن نسبت‌های جزئی خارجی قرار دهد و وضع کند تا وضع عام و موضوع له خاص باشد. اما باید توجه داشت که خود این عنوان و مفهوم کلی، خودش نسبت نیست، چون مستقلاً قابل تصور است، بلکه خودش یک معنای اسمی است که برای نسبت‌های خارجی عنوان مشیر قرار گرفته است. مثال: واضح، در هنگام وضع لفظ «من»، مفهوم کلی النسبة الابتدائية را تصور نموده، سپس لفظ «من» را برای نسبت‌های خارجی جزئی - که مثلاً ما بین سیر و نجف است - وضع کرده است. به عبارت دیگر، موضوع له حروف و نسبت‌ها و رابطه‌ها به حمل شایع است؛ یعنی مصداق نسبت است، نه به حمل اولی ذاتی.

توضیح مطلب: در منطق گفته‌اند «در حمل، جهت اتحادی لازم است و جهت

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰

تفاوتی». سپس حمل را به اقسامی تقسیم نموده‌اند. یکی از آن تقسیمات، این است که حمل، یا حمل اولی ذاتی است یا حمل شایع صناعی.

حمل اولی ذاتی یعنی حمل مفهومی که موضوع و محمول، مفهوماً با یکدیگر اتحاد دارند و تغایرشان اعتباری است (یعنی به اجمال و تفصیل است)؛ مانند:

الانسان حیوان ناطق.

حمل شایع صناعی آن است که موضوع و محمول، مفهوماً متغایرنند، ولی مصداقاً اتحاد دارند و یکی هستند؛ مانند: زید عالم.

پس در حمل اولی، ملاک اتحاد در مفهوم است و در حمل شایع، اتحاد در مصداق.

با بیان این مقدمه، می‌گوییم ما یک نسبت ابتدایی داریم که به حمل اولی ذاتی، نسبت ابتدایی است؛ یعنی مفهوماً نسبت است که با لفظ «النسبة الابتدائية» از او حکایت می‌شود. ولی یک نسبت ابتدایی داریم که به حمل شایع صناعی، نسبت ابتدایی است؛ یعنی حقیقتاً و خارجاً نسبت ابتدایی است که هرگز به تنهایی قابل تصور نیست، بلکه مثلاً نیاز به تصور سیر و نجف دارد. این نسبت را با لفظ «النسبة الابتدائية» یا «الرابط» نمی‌توان بیان کرد و حکایت نمود، بلکه با لفظ «من» از او حکایت می‌شود و قسم اولی فقط مفهوماً نسبت است؛ یعنی معنای نسبت ابتدایی را دارد؛ در مقابل نسبت انتهایی و استعلایی و ... ولی مصداقاً نسبت نیست، بلکه طرف نسبت است. لذا «النسبة الابتدائية نسبة بالحمل الاولى و ليس بنسبة بالحمل الشائع الصناعي».

حال، حروف، برای آن مفهوم کلی مستقل - که هرگز در خارج یافت نمی‌شود - وضع نشده، بلکه برای این نسبت‌های جزئی وضع شده است که همواره مقوم به طرفین است و هیچ‌گاه جدای از منتسبین، قابل تصور و تحقق نیست.

پس ما یک نسبت داریم که با کلمه «النسبة و الرابطة» از او حکایت می‌شود و به حمل اولی نسبت است (یعنی مفهوماً نسبت است). ولی یک نسبت داریم که با حروف و هیئت‌ها از آن حکایت می‌شود و آن عبارت است از همان نسبت به حمل شایع و مصادیق نسبت حروف برای این‌ها وضع شده، نه برای آن اولی.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱

حال در اسمای اشاره و ضمائر و ... هم مطلب همین است که وضع عام است و موضوع له خاص؛ یعنی واضح، در هنگام وضع کلمه «هذا»، مفهوم کلی مفرد مذكر را تصور کرده که: «هذا لمفرد مذكر اشر». سپس لفظ «هذا» را برای افراد و مصادیق مفرد مذكر قرار داده است (که هذا الرجل، هذا الفرس، هذا الكتاب، و ... باشد).
ضمناً حروف، موضوع له جداگانه‌ای به جز استعمال‌ها ندارند؛ همان استعمال و وضع یکی است (كما قاله النائي).

۷. استعمال حقیقی و مجازی

تا به حال درباره «وضع» گفت‌وگو می‌شد. البته ابعاد دیگری از «مبحث وضع» مانده که در آینده مطرح خواهد شد. اینک قدری درباره استعمال گفت‌وگو می‌کنیم. قبل از هر چیزی باید فرق ما بین وضع و استعمال را بدانیم. وضع و استعمال دو فرق دارند:

الف. در رتبه: رتبه وضع، بر رتبه استعمال مقدم است. ابتدا واضح، لفظی را برای معنایی وضع می‌کند و سپس دیگران آن لفظ را در همان معنا استعمال می‌کنند و شاهد مطلب، مطابقه تقدیری در منطق است که لفظ برای معنایی وضع شده، ولی هیچ‌گاه در آن معنا استعمال نشده، بلکه همواره در جزء آن یا خارج لازم آن استعمال شده است.

ب. وضع همیشه همراه با معنای حقیقی است، ولی استعمال، اعم است؛ گاهی در معنای حقیقی و گاهی مجازی. با دانستن این مطلب، می‌گوییم: استعمال بر سه قسم است:

۱. حقیقی که عبارت است از استعمال لفظ در معنای موضوع له (کالاسد فی الحيوان المفترس).
۲. مجازی که عبارت است از استعمال لفظ در غیر موضوع له با رعایت مناسبت و مشابَهت و قرینه (کالاسد فی الرجل الشجاع).
۳. غلط که عبارت است از استعمال لفظ در غیر موضوع له بدون هیچ مناسبت (کالاسد فی الجسم السیال البارد بالطبع).

در اینجا بحث کوتاهی درباره «استعمال مجازی» داریم و آن اینکه می‌گوییم همه

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲

قبول دارند که استعمال لفظ در معنای مجازی، صحیح است، اما اختلاف در این است که آیا این صحت استعمال، تابع اذن و ترخیص واضح است و دایر مدار علایق بیست و پنج‌گانه‌ای که در علم بیان مذکور است و خود واضح این‌ها را اذن داده و وضع نوعی دارند یا اینکه صحت استعمال، تابع ذوق و طبع انسان است تا طبع انسانی چه بیسند و هرکجا طبع انسان، استعمالی را حسن شمرد و دلپذیر بود، استعمال صحیح باشد و هرکجا طبع تقبیح کرد، استعمال صحیح نباشد؟

در اینجا دو نظریه وجود دارد؛ جمعی - که مشهور قدما باشند - قول اول را پذیرفته‌اند و لذا قائل به «وضع نوعی» هستند و جمعی - که مشهور متأخرین از اصولیان باشند - قول ثانی را گفته‌اند (مثل آخوند و نایینی). جناب مظفر می‌فرماید:

به نظر ما قول ثانی رجحان دارد.

و بر این مطلب، یک دلیل و یک مؤید می‌آورد.

اما دلیل: این یک امر وجدانی است. هرکس به وجدان خود مراجعه کند، می‌یابد که استعمال کلمه «اسد» در مورد «رجل شجاع» صحیح و دلپسند است؛ خواه واضح اجازه بدهد و خواه ندهد. متقابلاً استعمال «اسد» در مورد انسانی که دهانش بدبو است، صحیح و طبع‌پسند نیست؛ و لو واضح این را اجازه بدهد. پس تابع ترخیص واضح نیست. مثال دیگر: حاتم طایی، انسان جواد است و فرضاً قد بلند هم هست. اما استعمال «حاتم» در مورد «زید جواد» و «عمر و جواد و ...» حسن است و طبع‌پسند؛ و لو واضح منع کند. متقابلاً استعمال «حاتم» در مورد رجل قدبلند، حسن نیست؛ و لو واضح اذن بدهد. پس تابع اذن او نیست.

مثال دیگر: اطلاق لفظ «قمر» بر شخص حسن الوجه و زیبا، صحیح است و لو واضح منع کند.

اما مؤید: شاهد بر اینکه «صحت استعمال، تابع طبع و ذوق است» این است که می‌بینیم اغلب معانی مجازی، در لغات مختلف مورد اشتراک است؛ یعنی اهل لغت‌های مختلف، با یکدیگر اختلاف زبانی دارند. با این وجود در مقام استعمال

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳

مجازی، باهم اتفاق نظر و اشتراک دارند؛ مثلا در تمام زبان‌ها، از «رجل شجاع» تعبیر به «اسد» می‌کنند؛ چون مناسبت دارد. یا از رجل «بلید» تعبیر به «حمار» می‌کنند. یا از «ضرب شدید» تعبیر به «قتل» می‌کنند. یا از «رجل مکار» تعبیر به «روباه» می‌کنند.

تبصره: الکلام فی المجازات: فیها ثلاثة اقوال: ۱. لها وضع نوعی من حیث المادة و الهيئة، ۲. القول بان استعمالها فی المعنی المجازی لا ربط له بالواضع بل هو منوط باستحسان طبع المستعمل، ۳. القول بان الالفاظ لم تستعمل فی غیر ما وضعت له اصلا حتی فی المجازات ... (حقیقة ادعائیه سکاکی).

۸. دلالت تابع اراده است

آیا دلالت وضعی، تابع علم به وضع است یا تابع اراده متکلم. چند مقدمه:

۱. در منطق گفته‌اند: دلالت سه قسم است: الف. عقلی، ب. طبیعی، ج. وضعی، از این اقسام، قسم سوم مورد بحث است.

۲. دلالت وضعی، بر دو قسم است: الف. لفظی، ب. غیر لفظی؛ و هر دو مورد بحث است.

۳. دلالت وضعی لفظی را علما گوناگون تقسیم کرده‌اند؛ مشهور گفته‌اند: دلالت وضعی لفظی دو قسم است: الف. تصویری، ب. تصدیقی.

دلالت تصویری عبارت است از اینکه ذهن انسان، به مجرد شنیدن یک لفظ از هر گوینده‌ای به معنای موضوع له آن لفظ منتقل شود و آن معنا را در ذهن خود تصور کند؛ خواه این معنا مقصود گوینده باشد و یا این معنا را اصلا اراده نکرده باشد. دو مثال:

الف. همه مواردی که متکلم، لفظ را در معنای مجازی استعمال کرده و معنای حقیقی را اصلا اراده و قصد نکرده است، ولی به مجرد گفتن «اسد»، معنای حقیقی آن‌هم در ذهن شنونده خطور می‌کند.

ب. شخصی که معنای کلام را قصد نکرده است، بلکه سهوا و از روی فراموشی گفته «زید» و یا در خواب گفته «زید» و یا می‌خواسته بگوید «عمرو»، ولی گفته «زید».

در همه این‌ها معنای لفظ «زید» به ذهن شنونده خطور می‌کند؛ با اینکه هرگز قصد و اراده‌ای نبوده است. پس دلالت
تصوری، تابع اراده نیست.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴

محمدی، علی، شرح اصول فقه - قم، چاپ: دهم، ۱۳۸۷ ش.

شرح اصول فقه ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۴

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴

دلالت تصدیقی عبارت است از دلالت کردن لفظ بر اینکه معنای آن، مراد و مقصود متکلم بوده و متکلم قصدش
تفهیم این معنا به مخاطب بوده است؛ مثلاً وقتی می‌گوید: «زید قائم» یا «افعل کذا»، شما علاوه بر تصور معانی این
مفردات، می‌خواهید تصدیق هم بکنید که معنای این کلام، مراد متکلم هم بوده و به همین مناسبت، نام آن را تصدیقی
می‌گذارند؛ یعنی تصدیق السامع. و حکمه بان هذا المعنی مراد للمتکلم.

در دلالت تصوری، دو شرط وجود دارد: ۱. لفظ، برای این معنا وضع شده باشد، ۲. سامع هم، به وضع علم داشته
باشد.

احراز چهار امر در دلالت تصدیقی لازم است: ۱. سامع احراز کند که متکلم، در مقام بیان و تفهیم مقصودی برآمده و
گفته است: «اضرب زیدا»، نه اینکه می‌خواسته حرف «ض» را صحیح ادا کند یا حرف «ز» را از سر زبان ادا کند،
۲. احراز کند که متکلم، جدی سخن می‌گوید و شوخی ندارد، ۳. احراز کند که متکلم، شعور و توجه به محتوای
کلامش داشته و این معنا را هم قصد کرده است؛ نه اینکه بی‌توجه ادا نموده است، ۴. در کلام متکلم هم، قرینه‌ای
برخلاف ظاهر کلام اقامه نشده باشد و الا معنای حقیقی مراد نبوده، بلکه معنای مجازی (برطبق قرینه) مراد خواهد
بود؛ مثلاً نگفته باشد «جئنی بأسد رامی». پس از احراز این امور، می‌تواند تصدیق کند که متکلم، این معنا را اراده
کرده است.

بعضی از علما (مثل مرحوم نایینی) دلالت وضعی لفظی را سه قسم نموده‌اند:

۱. تصوری، ۲. تصدیقی غیر کاشف از مراد جدی متکلم، ۳. تصدیقی کاشف از مراد جدی (کما یأتی فی مبحث
«حجیة الظواهر»).

احتمال دارد ما اقسام دلالت را چهار قسم کنیم: ۱. ظهور تصوری یا ذاتی، ۲. ظهور تصدیقی بدوی و متزلزل، ۳.
ظهور تصدیقی مستقر غیر کاشف، ۴. ظهور تصدیقی مستقر کاشف از مراد جدی.

بعضی‌ها (مثل صاحب محاضرات، نه‌ایة الدراية، خواجه طوسی و مرحوم مظفر) فرموده‌اند:

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵

دلالت وضعی، در دلالت تصدیقی کاشف منحصر است.

شهید صدر می‌گوید: «دلالت وضعی، در دلالت تصویری منحصر است». «۱»

متن بیان ایشان این است: «فاتضح ان الدلالة الوضعية بناء على مسلك المختار في الوضع لا تكون الا تصويرية و اما الدلالة التصديقية للكلام فهي غير وضعية بل سياقية قائمة على اساس امارة نوعية و هي الغلبة فان الغالب في حال العاقل الملتفت ان لا يأتي باللفظ على سبيل لقلقة لسان و انه يقصد به اقوى المعاني ارتباطا به في عالم التصور».

ملاحظه شد که حدود پنج مشرب مختلف در باب تقسیم‌بندی دلالت وضعی وجود دارد.

با دانستن این مقدمات، بحث در این است که آیا دلالت وضعی، تابع «علم به وضع» است یا تابع «اراده»؟

مشهور می‌گویند تابع «علم به وضع» است و عده‌ای می‌گویند تابع «اراده» است.

جناب مظفر ابتدا تقریبا بین این دو مسلک جمع می‌کند به اینکه:

آنها که می‌گویند تابع علم به وضع است، مرادشان دلالت تصویری است و آنها که می‌گویند تابع اراده است، مقصودشان دلالت تصدیقی است.

سپس نظر خود را بیان می‌کنند می‌فرمایند:

حق آن است که دلالت وضعی (چه لفظی و چه غیر لفظی) تابع اراده است.

تا آنجا که ما می‌دانیم اولین کسی که متوجه این مطلب شد، خواجه طوسی است. «۲» البته قبل از خواجه، ابن سینا هم گفته است: «الدلالة الوضعية تتعلق بارادة اللفظ الجارية...». «۳»

(۱). بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۰۵.

(۲). متن بیان خواجه این چنین است: «دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به و يراد منه معنى ما و يفهم عنه ذلك المعنى يقال انه دال على ذلك المعنى و ما سوى ذلك المعنى مما لا تتعلق به ارادة المتلفظ و ان كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل عليه فلا يقال انه دال عليه». (شرح منطق الاشارات، بحث تعريف المفرد و المركب).

(۳). ر. ک: محاضرات، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ حقایق الاصول، ج ۱، ص ۳۸-۳۹.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶

دلیل مطلب آن است که به عقیده ما، دلالت در یک قسم - که دلالت تصدیقی باشد - منحصر است اما دلالت تصویری حقیقتاً دلالت نیست و مسامحتاً نام آن را دلالت می‌گذارند؛ بلکه دلالت تصویری، از باب تداعی معانی است؛ یعنی در اثر کثرت استعمال، ذهن انسان با معنای این لفظ انس گرفته و طوری است که تا لفظ را می‌شنود، آن معنا به ذهنش می‌آید و به قول مرحوم محقق اصفهانی: «انتقال عادی است نه وضعی». ^۱»

تداعی معانی، یکی از کارهای ذهن است و عبارت است از یادآوری صورت‌های انبار شده در ذهن که به مناسبت‌های مختلف، آن صور را ذهن ما احضار کرده و خاطرات گذشته را تداعی می‌کند. ^۲»

بنابراین، اگر دلالت را تقسیم می‌کنند به تصویری و تصدیقی، این تقسیم‌بندی غلط است و تقسیم الشیء است الی نفسه و غیره و مثل آن است که بگوییم: «الانسان اما انسان اما عالم».

سؤال: به چه دلیل می‌گویید دلالت در تصدیقی منحصر است؟

جواب: دو بیان، ۱. دیگران از راه «حکمت وضع» پیش آمده‌اند و گفته‌اند: لما كان الغرض الباعث للوضع علی الوضع قصد تفهیم المعنی من اللفظ و جعل آلة لاحضار معناه فی الذهن عند ارادة تفهیمه فلا موجب لجعل العلقة الوضعية و اعتبارها علی الاطلاق حتی فی اللفظ الصادر عن لفظ غیر شاعر کالنائم و المجنون و نحوهما فان اعتباره فی مثل هذه الموارد من اللغو الظاهر. ^۳»

۲. جناب مظفر از راه «بیان حقیقت دلالت» پیش آمده می‌فرماید:

ما در منطق گفته‌ایم که دلالت عبارت است از اینکه دال از وجود مدلول کشف بکند و آن مدلول را به ما نشان بدهد و در نتیجه از علم به دال، علم به مدلول پیدا شود؛ خواه دال لفظ باشد یا غیر لفظ و این کاشفیت، در دلالت تصویری نیست. در آنجا فقط یک خطور ذهن و انتقال ذهن هست، اما از

(۱). نهاية الدراية، ج ۱، ص ۲۵.

(۲). منطق شهید مطهری، ص ۹۰.

(۳). محاضرات، ج ۱، ص ۱۰۴ - ۱۰۵.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷

وجود مدلول کشف نمی‌کند؛ چون و لو مدلولش وجود نداشته باشد، دلالت در ذهن متکلم پیدا می‌شود.

مثال ۱. مطرقة (یعنی «زنگ در منزل») وضع شده است به منظور کشف از اینکه شخصی پشت در آمده و با اهل منزل کار دارد. هنگامی که در منزل به صدا در می‌آید، وقتی دلالت بر آن معنا دارد که «دو علم» برای سامع پیدا

شود: الف. بداند که کوپنده‌ای هست، ب. بداند که این طارق، اراده و قصدی دارد و با اهل منزل کار دارد. هنگامی که علم دوم پیدا شد، برمی‌خیزد و ترتیب اثر می‌دهد و طارق را اجابت می‌کند و الا هرگز ترتیب اثر نمی‌دهد؛ مثلاً اگر از «تصور کوپیدن در» شخصی را تصور کند و این انتقال ذهن پیدا شود؛ ولی «علم به قصد» نباشد، حرکت نمی‌کند تا او را اجابت کند؛ چون گاهی این صدا از وزش باد پیدا می‌شود و ... هکذا در دلالت الفاظ وقتی متکلم می‌گوید: «ضرب زید»، تا مخاطب آن چهار امر را (مخصوصاً امر سومی را که:

متکلم معنای کلامش را «اراده» کرده است) احراز نکند، هرگز ترتیب اثر نمی‌دهد و کلام متکلم در نزد او ظهور در معنایی پیدا نمی‌کند.

مثال ۲. علایم راهنمایی که در جاده‌ها و کنار خیابان‌ها نصب می‌شود، هرکدام برای دلالت بر معنایی وضع شده‌اند؛ مثلاً جاده بسته است یا مسیر جاده به سمت راست یا چپ است و ... اما چه وقتی بر این معنا دلالت می‌کند؟ هنگامی که واضع این علایم را با نظم و ترتیب خاصی کنار جاده نصب کند؛ به طوری که بینندگان یقین کنند که قصد واضع هدایت مسافران بوده است. آن‌گاه، ترتیب اثر می‌دهند. اما اگر همین علایم کنار جاده افتاده باشد یا در مغازه نقاش و تابلونویسی گذاشته شده باشد، با دیدن آن معنا خطور می‌کند، ولی هرگز ترتیب اثر نمی‌دهد؛ چون علم به اراده و قصد در کار نیست و فقط می‌داند که در آینده دلالت خواهد کرد، ولی بالفعل دلالتی ندارد. پس خلاصه دلالت منحصر است به دلالت تصدیقی.

۹. وضع شخصی و نوعی

مفردات دو دسته‌اند: الف. جوامد، ب. مشتقات.

جوامد، به ماده و هیئت خود، یک وضع بیشتر ندارند (کالانسان و الحجر و ...)؛ اما

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸

مشتقات دارای دو نوع وضع‌اند: ۱. به ماده خود وضع دارند، ۲. به هیئت خود وضع دیگری دارند؛ مثلاً ضرب به ماده‌اش - که «ض»، «ر»، «ب» باشد - بر «زدن» دلالت می‌کند و به هیئت خود - که بر وزن «فعل» و دارای سه «فتحه متوالی» است - بر نسبت حدث ضرب به سوی فاعلی از فاعل‌ها در زمان گذشته دلالت می‌کند.

همان‌طوری که در مباحث قبل ذکر کردیم، وضع دارای سه تقسیم است: تقسیم یک و دو قبلاً گذشت؛ اینک تقسیم سوم: وضع، به اعتبار لفظ موضوع، به دو قسم منقسم می‌شود: ۱. شخصی، ۲. نوعی.

در مبحث چهارم گفتیم که اولاً واضع، در هنگام وضع، باید معنای موضوع له را تصور کند و ثانیاً تصور معنا هم، به دو گونه ممکن است: گاهی به نفس و تفصیلاً و گاهی بوجه و اجمالاً.

در اینجا نیز می‌گوییم که واضح، در هنگام وضع، باید لفظ موضوع را تصور نماید و الا وضع، محال است. حال، تصور لفظ هم دوگونه است: گاهی لفظ را به نفس و تفصیلا تصور می‌کند و گاهی به وجهه و اجمالا. اولی را وضع شخصی گویند که شخص همین وضع را تصور نموده است و دومی را وضع نوعی گویند؛ چون نوع و کلی را تصور کرده است، نه شخص را (البته موضوع، یا شخصی است یا نوعی، ولی مسامحتا گفته وضع ...). وضع شخصی، مانند زید، انسان و ... (که «زید» مثال برای وضع خاص و موضوع له خاص است و «انسان» برای وضع عام و موضوع له عام).

وضع نوعی را مرحوم مظفر به وضع هیئت‌ها مثال می‌زنند (مثل هیئت فعل ماضی یا مضارع یا اسم فاعل و ...). توضیح آنکه: از طرفی هیئت و وزن، همانند نسبت است؛ همان گونه که نسبت، به تنهایی قابل تصور نبود و همیشه همراه با منتسبین تصور می‌شد، همچنین هیئت هم، صددرصد متقوم به ماده‌ای از مواد است و به تنهایی قابل تصور نیست، بلکه همواره باید در ضمن ماده‌ای از مواد باشد؛ مثل «ضرب» که هیئت ماضی معلوم را دارد و دارای فتحه‌های متوالی در کنار ماده «ض»، «ر» و «ب» است. از طرف دیگر، مواد، نامتناهی است (همانند نسبت‌ها) و حد و حصر ندارد؛ مثلا

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹

دو حرف یا سه حرف از حروف الفبا را باهم ترکیب می‌کنند که معنای خاصی می‌دهد (ن - ص - ر، ض، ر، ب، ...). و چون نامتناهی است و واضح نمی‌تواند تک‌تک آنها را تصور کند و برای همه‌شان وضع داشته باشد، ناگزیر از عنوان به نحو وضع عام و موضوع له خاص مشیر می‌شود؛ یعنی یک عنوان کلی را تصور می‌کند و او را مرآت افراد قرار می‌دهد؛ مثلا می‌گوید هر هیئتی که بر وزن «فعل» باشد، در ضمن هر ماده‌ای که باشد، آن را واضح برای دلالت بر نسبت فعل به سوی فاعل در گذشته وضع کرده است؛ و هکذا هر هیئتی که بر وزن «فاعل» باشد، برای من صدر عنه الفعل یا هیئت مفعول را لمن وقع علیه الفعل وضع کرده است و ... آن‌گاه هیئت ضرب بر وزن فعل است هیئت نصر، منع و ... همه وضعشان مشخص می‌گردد. حال ادبا مشیر را، از روز اول، عنوان فعل یفعل قرار داده‌اند و سایر افعال را با آن می‌سنجند و خود این عنوان، جنبه مرآتیت دارد و معنای اسمی آن در مقابل سایر افعال مراد نیست. اگر از روز اول، ضرب را عنوان مشیر قرار می‌دادند، امروز فعل را با آن می‌سنجیدیم و ... دیگران، برای وضع نوعی به وضع - مجازات - که در امر هفتم به آن اشاره کردیم مثال زده‌اند.

۱۰. وضع مرکبات

تا به حال با «وضع مفردات به مواده‌ها و هیئت‌ها» آشنا شدیم و دانستیم که مواد مفردات، وضعشان شخصی است و هیئت مفردات، وضعشان نوعی است (خلافاً للآخوند). اینک درباره وضع مرکبات و جملات ترکیبی بحث می‌کنیم. جملات انواع و اقسامی دارند؛ مثلاً مرکبات ناقص - که خود اقسامی دارند - و مرکبات تامه انشایی، مرکبات تام خبری و آن‌هم اقسامی دارد: جمله حملی، جمله شرطی. جمله خبری حملی هم اقسامی دارد: جمله اسمیه، جمله فعلیه. همه این‌ها جدا جدا قابل بحث و بررسی است و لکن جناب مظفر یک مبحث کلی دارد و شهید صدر، در جلد اول بحوث فی علم الاصول، این‌ها را تفصیلاً طرح کرده است (فراجع). حال آنچه مربوط به اینجاست. در مورد مرکبات یا جملات ترکیبی، سه قسم وضع متصور است که عبارت‌اند از:

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰

الف. وضع مفردات جمله ترکیبی چه با ماده و چه به هیئت خود؛ مثلاً در جمله «زید قائم»، «زید» برای ذات و «قیام» برای دلالت بر این عرض خاص وضع شده است؛ و هیئت «قائم» - که بر وزن «فاعل» است - برای دلالت بر فاعل فعل و من قام به القیام وضع شده است. پس مفردات، سه وضع پیدا کرد.

ب. وضع هیئت ترکیبی. مثلاً هیئت ترکیبی قضیه حملی بر ثبوت شیء لشیء یا سلب شیء عن شیء دلالت می‌کند. این از مفردات حاصل نمی‌شود، بلکه از هیئت ترکیبی جمله حاصل می‌شود. یا مثلاً هیئت ترکیبی نکره، در سیاق نفی، مفید عموم است. یا مثلاً هیئت ترکیبی قضیه شرطی و جمله شرطی بر ارتباط و ملازمه ما بین مقدم و تالی دلالت دارد. یا مثلاً تقدیم ما حقه التأخیر مفید حصر و اختصاص است (مثل **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**). این معنا، از هیئت تقدیم فهمیده می‌شود، نه از مفردات و مواد. هیئت ترکیبی جملات هم، مثل هیئت مفردات، دارای وضع نوعی است؛ یعنی هیئت ترکیبی ما بین مبتدا و خبر، دال بر ثبوت یا سلب شیء عن شیء است؛ خواه در ضمن ماده «زید و قیام» یا در ضمن «عمر و جلوس» باشد و هکذا ...

(این دو قسم وضع صحیح و ضروری است).

ج. وضع مجموع مرکب از مفردات و هیئت ترکیبی جمله. بحث در این قسم سوم از وضع است که آیا جملات ترکیبی، روی هم رفته هم، یک وضع جداگانه‌ای دارند یا ندارند؟ بعضی‌ها گفته‌اند، و یا ظاهر عبارتشان می‌فهماند، که مجموع هم وضع جدایی دارد.

جناب مظفر می‌فرماید:

علاوه بر دو وضع فوق، وضع ثالثی در کار نیست؛ به جهت اینکه هدف از وضع الفاظ و جملات، افاده کردن مقاصد به دیگران است؛ و با همان وضع اول و دوم، این هدف تأمین می‌گردد و نیازی به وضع ثالث نداریم؛ پس وضع ثالث، لغو و بیهوده خواهد بود».

در پایان می‌فرماید:

شاید مراد آن بعض العلماء هم همین است که جمله ترکیبی به هیئت خود

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱

وضع دیگری دارد؛ علاوه بر مواد، ولی تعبیرش قاصر است و چنین به ذهن می‌زند که می‌خواهد بگوید مجموع، وضع جداگانه‌ای دارند که اگر مرادش این باشد، نزاع ما با او لفظی خواهد بود (تم الوضع بحقیقتها و اقسامها).

۱۱. علامات حقیقت و مجاز

انسان، نسبت به معنای یک لفظ، سه حالت دارد:

۱. گاهی یقین دارد که این لفظ، برای آن معنا وضع شده است؛ مثلاً «اسد للحيوان المفترس». در این صورت، استعمال «اسد» در این معنا، حقیقت خواهد بود و لا کلام فیه. این یقین، از دو راه برای انسان حاصل می‌گردد: الف. از راه اینکه انسان خودش از اهل لغت باشد و یا خودش واضع این لفظ برای آن معنا باشد. ب. از راه نص اهل لغت؛ مثلاً عرب‌ها بگویند: «ما فلان لفظ را برای فلان معنا وضع کرده‌ایم».

۲. گاهی یقین دارد که فلان لفظ، برای فلان معنا وضع نشده است. در این صورت، میان معنای حقیقی آن لفظ و این معنا اگر مناسبتی و علاقه‌ای باشد (کالحيوان المفترس و الرجل الشجاع)، استعمال آن لفظ در این معنای غیر موضوع له صحیح و مجاز است و اگر مناسبتی نباشد، استعمال غلط است (کالاسد فی الجسم السیال ...). این هم لا کلام فیه.

۳. گاهی انسان شک می‌کند که آیا فلان لفظ برای فلان معنا وضع شده یا نه؟ مثلاً متحیر است که آیا لفظ «اسد» للحيوان المفترس وضع شده یا نه؟ در نتیجه نمی‌داند که آیا استعمال این لفظ در این معنا، به نحو حقیقت است تا محتاج به اقامه قرینه نباشد یا به نحو مجاز است تا محتاج به نصب قرینه باشد؟ در اینجا آیا راهی برای خروج انسان از شک و شناختن معنای حقیقی از معنای مجازی وجود دارد یا نه؟ علمای علم اصول، برای تشخیص معنای حقیقی از معنای مجازی، راه‌های فراوان و نشانه‌های مختلفی ذکر نموده‌اند که در کتب اصولی مفصل (مثل هدایة المسترشدين) بیش از دوازده علامت ذکر نموده، ولی مهم‌ترین و معروف‌ترین آنها سه طریق است:

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲

اول: تبادر

ما معتقدیم که الفاظ و کلمات (حتی کلام الله مجید) حادث هستند (خلافاً لاشاعره)؛ یعنی نبودند و بعدها به وجود آمدند. باز همه می‌دانیم که هر امر حادثی محتاج به علت محدث و موجد است و محال است که شیئی بدون علت و سبب یافت شود. نیز می‌دانیم که وقتی خود الفاظ حادث بودند، به طریق اولی دلالت الفاظ بر معانی هم، از جمله حوادث عالم خواهد بود و آن‌هم نیازمند سبب و علت است و سبب آن، خالی از این سه امر نیست: ۱. ارتباط ذاتی و مناسبت ذاتی، ۲. ارتباط وضعی و علقه وضعی، ۳. قرائن حالی و مقالی. قرینه مقالی یا لفظی یا سمعی مثل رأیت اسدا یرمی و قرینه حالی مثل صدور کلام از مولای حکیم که بر اراده اطلاق قرینه است و الا قیدش را ذکر می‌کرد. از این احتمالات سه‌گانه، احتمال اول قبلاً در امر اول مقدمه باطل شد. قسم دوم به معانی حقیقی و قسم سوم به معانی مجازی مربوط می‌شود.

با دانستن این مقدمه، درباره تبادر (که علامت اول است) سه بحث داریم:

الف. تعریف تبادر، ب. اقسام تبادر، ج. اشکال تبادر و جواب آن.

تبادر، سبقت گرفتن یک معنا به ذهن انسان در مقابل سایر معانی است. در ذهن ما هزاران معنا انبار شده است. انسان وقتی لفظ خاصی را می‌شنود، یکی از آن معانی ذهنی زودتر از همه حاضر شده و خود را بر آیین لفظ عرضه می‌کند. این تبادر است.

تبادر دو قسم است: ۱. تبادر یک معنا از نفس لفظ بدون هیچ‌گونه قرینه‌ای (مثل تبادر حیوان مفترس از رأیت اسدا)، ۲. تبادر معنا از لفظ به کمک قرینه (مثل رأیت اسدا یرمی) که با آمدن قرینه، معنای مجازی تبادر می‌کند. قسم اول، علامت حقیقت بودن است، نه قسم دوم.

اشکال دور

تبادر بر علم به وضع متوقف است؛ و علم به وضع هم بر تبادر متوقف است. و هذا دور. تبادر کردن یک معنا به ذهن، سبب می‌خواهد و آن سبب، عبارت است از علم به وضع. تا شنونده به وضع لفظ برای این معنا، علم نداشته باشد، هرگز این معنا به

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳

ذهنش تبادر نمی‌کند. اگر معنای کلامی را نداند که به او ناسزا می‌گویند یا در حق او دعا می‌کنند، برایش مساوی است، چون نمی‌داند. پس تبادر بر علم به وضع متوقف است. از طرف دیگر، ما می‌خواهیم معنای حقیقی و علم به وضع را هم توسط همین تبادر ثابت کنیم. پس علم به وضع هم بر تبادر متوقف است. و هذا دور مصرح و هو باطل.

جواب از اشکال دور، دو بخش دارد: ۱. نسبت به عالم به وضع و کسی که از اهل همان لغت است، ۲. نسبت به جاهل به وضع و کسی که از اهل لغت دیگر است.

بیان اجمالی جواب نسبت به عالم: متوقف علیه غیر از متوقف است. به عبارت دیگر، تبادر بر علم اجمالی به وضع متوقف است؛ اما علم اجمالی به وضع، بر تبادر متوقف نیست، بلکه علم تفصیلی به وضع، موقوف بر تبادر است. (علم تفصیلی به وضع - تبادر - علم اجمالی ارتکازی)؛ فلا دور.

بیان تفصیلی: هر فردی از افراد بشر که در کنار جمعیتی زندگی می‌کند، چه از آغاز طفولیت همراه آنها باشد، چه بعدها به میان آن قوم مهاجرت نموده باشد، ناگزیر است که از همان الفاظ و کلماتی که میان آن دسته متداول و رایج است، برای افاده مقاصدش استفاده کند. کم‌کم، در اثر انس فراوان، معانی این الفاظ در ذهن آن انسان مرتکز می‌شود و ریشه می‌دواند، به طوری که هرگاه آن لفظ را می‌شنود، معنای خاصش به ذهن او تبادر می‌کند. از آنجا که ذهن انسان، انبار معانی کثیر است و از طرفی انسان همواره در حال التفات و توجه به آن معانی نیست، بلکه چه‌بسا به طور کلی غافل از آن است، اما معنا در ذهن او هست، اینجا علم اجمالی ارتکازی دارد. اما معنا، تفصیلاً و با جمیع خصوصیات، در ذهنش حاضر نیست. هنگامی که لفظ را می‌شنود، آن معنای مرتکز، تفصیلاً و بدون نیاز به قرینه در ذهنش حضور می‌یابد؛ یعنی علم اجمالی، سبب تبادر شد و تبادر، سبب علم تفصیلی به وضع.

این اجمال و تفصیل، غیر از آن علم اجمالی و تفصیلی کتاب القطع است و مراد این است که گاهی انسان مطلبی را می‌داند، لکن توجه به علم خودش ندارد؛ گاهی باید ساعتی تفکر کند تا به آن مطلب توجه پیدا کند. مراد از تفصیل، آن است که انسان می‌داند و به دانسته‌اش هم با همه خصوصیاتش توجه دارد. یکی از راه‌های توجه به آن

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴

ارتکاز، تبادر است.

نسبت به انسان جاهل تبادر معنا در ذهن خود او معقول نیست، لجهله بالوضع.

پس تبادر نسبت به خود او تحقق ندارد. نسبت به او تبادر معنا در نزد اهل لغت علامت حقیقت است؛ مثلاً شخص فارسی‌زبان، نمی‌داند که در لغت عرب کلمه «ماء» برای چه معنایی وضع شده، اما ملاحظه می‌کند که عرب‌ها وقتی کلمه «ماء» را بدون هیچ قرینه‌ای به کار می‌برند، ذهن مخاطبشان متوجه آن جسم سیال بارد بالطبع می‌شود و آن معنا تبادر می‌کند. از این راه، فارسی‌زبان، می‌فهمد که کلمه «ماء» در لغت عرب، معنایش «آب» است. باز هم دور مرتفع می‌گردد؛ به جهت اینکه «علم به وضع» انسان فارسی‌زبان، بر «تبادر معنا» در ذهن عرب‌زبان متوقف است؛

اما «تبادر معنا» در ذهن عرب، بر «علم به وضع» فارسی‌زبان متوقف نیست بلکه بر «علم به وضع» خودش متوقف است. فما هو المتوقف غير ما هو المتوقف عليه (فلا دور).

دوم: صحت سلب و یا عدم آن

دومین علامتی که برای تمیز حقیقت از مجاز ذکر کرده‌اند، علامت صحت سلب و عدم آن یا صحت حمل و عدم آن است؛ به این معنا که اگر حمل لفظ بر آن معنای مشکوک فیه - که شک داریم که لفظ برای آن وضع شده یا نه - صحیح بود، می‌فهمیم که این لفظ برای این معنا وضع شده و اگر حمل صحیح نبود، می‌فهمیم که وضعی در کار نیست و اگر احیاناً استعمال می‌شود، مجازی است و باز اگر سلب این لفظ از آن معنای مشکوک صحیح نبود، می‌فهمیم که این لفظ برای این معنا وضع شده و الا فلا.

جناب مظفر می‌فرماید:

مطلب، به این مقدار، ناتمام است و باید کاملاً مسئله را تجزیه و تحلیل کنیم تا حقیقت، عریان و برهنه چهره بنماید. در اینجا بیان چند مقدمه ضروری است:

۱. در هر حملی، میان موضوع و محمول باید جهت اتحادی باشد تا حمل صحیح باشد و الا حمل مباین بر مباین، غلط است. و باید جهت تغایری باشد تا موضوع و محمول، دو چیز باشد و الا حمل الشيء علی نفسه است و هو ایضاً غیر صحیح. گاهی

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵

موضوع و محمول مفهوماً اتحاد دارند و تغایرشان اعتباری است (یعنی به اجمال و تفصیل است). این قسم را حمل اولی ذاتی گویند. گاهی نیز مفهوماً متغایرنند و مصداقاً اتحاد دارند که این، حمل شایع صناعی است.

۲. نسبت حمل اولی با حمل شایع، از نسب اربعه تباین کلی است.

۳. در حمل اولی، موضوع و محمول همواره تساوی دارند، ولی در حمل شایع ممکن است تساوی باشد یا عموم مطلق و یا من وجه.

۴. حمل اولی ذاتی، در حمل تمام ذاتیات شیء بر خود ذات (مثل الانسان حیوان ناطق) منحصر است. اما حمل شایع، در محدوده جزء ذاتیات و نیز خارج ذات است (مثل الانسان حیوان؛ الانسان ناطق؛ الانسان کاتب و ...).

با توجه به این مقدمات، می‌گوییم که برای شناختن حقیقت از مجاز، آن معنای مشکوک فیه الوضع را با لفظ خاصی تعبیر نموده و موضوع قرار می‌دهیم و این لفظ را که شک در وضعش لذلک المعنی داریم، محمول قرار می‌دهیم.

سپس سه مرحله آزمایش روی آن انجام می‌دهیم که نتیجه هر آزمایش و تجربه‌ای، با نتیجه آزمایش دیگر متفاوت خواهد بود:

۱. در مرحله اول، به حمل اولی ذاتی آزمایش می‌کنیم که ملاکش اتحاد در مفهوم و تغایر اعتباری است. اگر دریافتیم که این لفظ بر آن معنا صحت حمل به حمل اولی دارد و عدم صحت سلب دارد، تفصیلاً یقین می‌کنیم که این لفظ بر آن معنا وضع شده (کالاسد للحيوان المفترس؛ که می‌گوییم «الحيوان المفترس اسد» و «الحيوان الناهق حمار»). و اگر دیدیم که صحت حمل به حمل اولی ندارد، بلکه صحت سلب دارد، تفصیلاً می‌فهمیم که این معنا موضوع له این لفظ است و استعمالش در آن مجازی است (کالاسد للرجل الشجاع که می‌گوییم «الرجل الشجاع، ليس باید چون اسد، یال و دم دارد و ذات القوائم الاربع است و رجل شجاع، راست قامت بوده و روی دو پا راه می‌رود»). و هکذا الرجل البلید ليس بحمار).

۲. در مرحله دوم، اگر دست ما از حمل اولی ذاتی کوتاه شد و به حمل اولی حمل غلط بود، نوبت به حمل شایع می‌رسد. دوباره آزمایش را شروع می‌کنیم و از آن

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶

معنای مشکوک، با لفظ خاصی تعبیر می‌کنیم و آن را موضوع قرار می‌دهیم و لفظی را که شک در وضعش لذلك المعنی داریم، محمول قرار می‌دهیم و به حمل شایع می‌آزماییم (ملاک حمل شایع، اتحاد در مصداق و اختلاف در مفهوم است). در اینجا اگر به حمل شایع، حمل این لفظ بر آن معنا صحیح بود و سلبش غلط بود، به این نتیجه می‌رسیم که معنای واقعی این لفظ که برای ما مشکوک است، با معنایی که موضوع قرار گرفته است. این دو فقط اتحاد در وجود خارجی دارند، اما دانسته نمی‌شود که نسبت بینهما آیا نسبت تساوی است یا عموم و خصوص مطلق است و یا من وجه؟

هر سه ممکن است. آنجا که تساوی باشد، مانند انسان و ناطق، که کل ناطق انسان و کل انسان ناطق، و آنجا که عموم مطلق باشد؛ مانند انسان و حیوان، که کل انسان حیوان ولی بعض حیوان ليس بانسان؛ و آنجا که عموم من وجه باشد، مانند انسان و ابيض، که بعض الانسان ابيض و بعض الابيض انسان و بعضه ليس بانسان؛ اما اگر به حمل شایع، صحت حمل نداشته، بلکه صحت سلب داشت، یقین می‌کنیم که این لفظ، با آن معنا متباین هستند؛ مثل انسان و حجر.

۳. در مرحله سوم، خود آن معنای مشکوک را موضوع قرار نمی‌دهیم، بلکه مصداقی از مصادیق آن معنای مشکوک را موضوع قرار می‌دهیم و این لفظ را محمول قرار می‌دهیم. سپس آزمایش می‌کنیم و در این صورت، حمل منحصر

است به حمل شایع صناعی؛ چون یقین داریم که این لفظ، برای آن مصداق خارجی وضع نشده، بحث ما در خود آن مفهوم کلی است. مثال کاتب یعنی ذات ثبت له الکتابه. حال نمی‌دانیم که کلمه انسان برای این معنا وضع شده یا نه؟ مصداقی از مصادیق کاتب را (که مثلاً زید است) موضوع و انسان را محمول قرار می‌دهیم و می‌گوییم «زید انسان». در چنین مواردی اگر حمل این لفظ بر آن مصداق، صحیح بود و سلبش از آن غلط بود، در اینجا حال آن مصداق روشن می‌گردد؛ یعنی می‌فهمیم که این مصداق، یکی از مصادیق آن معنایی است که این لفظ برای آن وضع شده است. حال، آن معنای واقعی، صددرصد روشن نمی‌گردد، بلکه فقط اجمالاً می‌دانیم که معنای لفظ، یک معنای کلی است که شامل این فرد می‌شود و این مصداق آن است.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷

اما آیا آن معنای واقعی، همان معنای مشکوک فیه است یا یک معنای دیگری است؛ مثلاً متعجب یا ناطق است که با آن معنای مشکوک، در وجود خارجی، متحدند؟

هر دو محتمل است. پس تفصیلاً علم پیدا نمی‌شود. این هم نتیجه آزمایش سوم. البته گاهی از این طریق می‌توانیم موضوع له واقعی را هم بشناسیم و آن منحصر است در موردی که شک داریم که آیا لفظ برای معنای خاصی وضع شده یا معنای عامی. از راه آزمایش می‌توانیم بفهمیم که کدام است؛ مثلاً لفظ صعيد - که در قرآن آمده: **فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا*** - ما نمی‌دانیم که آیا برای تراب خالص وضع شده یا برای مطلق وجه الارض که شامل سنگ و شن ... هم می‌شود. در اینجا یکی از مصادیق مطلق وجه الارض را (که مثلاً سنگ باشد) موضوع قرار می‌دهیم و لفظ صعيد را محمول و می‌گوییم «الحجر الصعيد» و از راه صحت حمل، به دست می‌آوریم که موضوع له واقعی لفظ صعيد، مطلق وجه الارض است.

اما اگر حمل صحیح نبود، بلکه سلب صحیح بود، مثل الحجر ليس بصعيد، در اینجا می‌فهمیم که این فرد از افراد، موضوع له واقعی آن لفظ نیست و اگر گاهی لفظ در آن استعمال می‌گردد، یک استعمال مجازی است. از این سه مرحله آزمایش، مرحله اول صددرصد ارزش دارد و به درد تعیین حقیقت از مجاز می‌خورد و مرحله دوم اصلاً ارزش ندارد در ما نحن فیه و به درد تعیین حقیقت نمی‌خورد و در مرحله سوم هم، گاهی یک آگاهی اجمالی برای ما می‌آورد و گاهی تفصیلاً موضوع له را مشخص می‌کند؛ پس ارزش نسبی دارد.

ضمناً فرق‌ها و ماده اشتراک‌ها روشن است؛ مرحله اولی با دومی در این جهت مشترک‌اند که در هر دو، معنای مشکوک، خودش موضوع واقع شده؛ به خلاف مرحله سوم که یکی از مصادیق آن موضوع قرار گرفته است. اما فرق مرحله دوم با سوم روشن شد و جهت اشتراکش این است که هر دو به حمل شایع است. پس مرحله دوم از یک

جهت با مرحله اولی و از جهت دیگر با مرحله سوم مشترک است، ولی مرحله سوم با اولی کاملاً متفاوت است. آری در نتیجه، بعضی جاها مشترک‌اند.

سخنی کوتاه و جامع از آیه الله حکیم: «فعلى هذا يكون الاقسام ثلثة: حمل احد

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸

المترادفين على الآخر و حمل الكلّی على الفرد و حمل احد الكلّیین على الآخر و الاول يدل على كون الموضوع نفس المعنى و الثانى يدل على انه من افراده و الثالث لا يدل على حقيقة او مجاز و انما يدل على الاتحاد فى الخارج سواء كانا متساويين كالنوع و الفصل ام بينهما عموم من وجه». «۱»

تنبیه

نظیر اشکال دوری که بر علامت تبادر وارد شد، بر علامت صحت حمل هم وارد می‌گردد و آن اینکه صحت حمل و عدم صحت آن را کسی می‌تواند بفهمد که علم به وضع داشته باشد. پس تنها سبب صحت حمل، علم به وضع است؛ درحالی‌که شما می‌خواهید علم به وضع را هم توسط همین صحت حمل ثابت کنید و هذا دور که صحت حمل، بر علم به وضع متوقف است و علم به وضع هم بر صحت حمل متوقف است.

همان جوابی که در باب تبادر دادیم، اینجا هم داده می‌شود و آن اینکه نسبت به عالم به اجمال و تفصیل فرق می‌گذاریم و می‌گوییم صحت حمل، بر علم اجمالی ارتکازی به وضع متوقف است؛ ولی اجمالی، بر صحت حمل متوقف نیست، بلکه علم تفصیلی به وضع، بر صحت حمل متوقف است؛ فلا دور.

اما نسبت به جاهل به وضع هم، صحت حمل در نزد اهل لغت ملاک است. پس «علم به وضع» جاهل، بر صحت حمل عند العالم متوقف است، ولی صحت حمل عند العالم، بر «علم به وضع» جاهل متوقف نیست بلکه بر «علم به وضع» خود او متوقف است؛ فلا دور.

سوم: اطراد

سومین علامتی که علمای اصول برای تمیز حقیقت از مجاز ذکر کرده‌اند، عبارت است از اطراد و عدم اطراد. گفته‌اند اطراد و شیوع استعمال لفظ در معنای مشکوک، علامت «حقیقت بودن» است و عدم اطراد، علامت مجاز بودن است.

(۱). حقائق الاصول، ج ۱، ص ۴۵.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹

اطراد عبارت است از شیوع استعمال لفظ در معنای مشکوک، و به عبارت دیگر، اختصاص نداشتن آن استعمال به مصداق خاصی و صورت معینی.

مثال: شما لفظ «عالم» را بر «زید» به لحاظ خصوصیت علم اطلاق می‌کنید. سپس ملاحظه می‌کنید که این، اختصاص به زید ندارد، بلکه هرکسی که دارای خصوصیت علم باشد، این اطلاق بر او صحیح است. پس خالد هم عالم است، حسن هم عالم است و ... این را اطراد و شیوع گویند. حال، آیا اطراد، علامت «حقیقت بودن» است؟ جناب مظفر (مثل صاحب الکفایة) می‌فرماید:

اطراد، علامت «حقیقت بودن» نیست، به جهت اینکه اگر استعمال یک لفظ در یک معنایی به خاطر واجد بودن خصوصیتی در آن معنا صحیح بود، همیشه صحیح خواهد بود، چه به نحو مجاز و چه حقیقت؛ مثلاً اطلاق «اسد» بر «رجل شجاع» مجازاً صحیح است و اختصاص به فردی دون فرد هم ندارد؛ هرکجا تا دامنه قیامت که «رجل شجاعی» تحقق پیدا کند، استعمال «اسد» در او، به علاقه مشابَهت، صحیح است. پس اطراد، علامت «حقیقت بودن» نیست، بلکه در مجاز هم هست.

سخنی از آیه الله حکیم: «الاطراد عبارة عن كون اللفظ المستعمل في مورد بلحاظ معنا بحيث يصح استعماله في ذلك المورد و في غيره من الموارد بلحاظ ذلك المعنى كما في لفظ الانسان الذي يطلق على زيد بلحاظه كونه حيوانا ناطقا فانه يصح اطلاقه على جميع افراد الحيوان الناطق بلحاظه و يقابله عدم الاطراد». «۱»

۱۲. اصول لفظی

اصول بر دو قسم‌اند:

۱. اصول لفظی، ۲. اصول عملی.

اصول لفظی هم بر دو قسم است:

۱. اصول لفظی عقلایی که عبارت‌اند از اصولی که عقلای عالم در خطابات و

(۱). همان.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰

گفته‌های خودشان جاری می‌کنند.

۲. اصول لفظی شرعی یعنی اصولی که شارع، در خطابات خود، برطبق آنها مشی کرده که همان اصول عقلایی است و امر جدیدی نیست (کما سیأتی).

اصول عملی یعنی اصولی که مکلف در مقام عمل از آنها استفاده می‌کند للخروج عن التحیر. این‌ها هم دو قسم‌اند:

۱. اصول عملی عقلی؛ مثل براءة عقلی، احتیاط عقلی، تخیر عقلی.

اصول عملی شرعی؛ مثل براءة شرعی، استصحاب، اصالة الطهارة و ...

در اینجا بحث ما، درباره اصول لفظی است و در این مقام، یک مطلب را مقدمتا ذکر می‌کنند. سپس در دو مقام بحث می‌کنند.

هنگامی که انسان، درباره لفظی از الفاظ، به اعتبار معنای آن، دچار شک و تردید می‌شود، دوگونه شک برای او تحقق می‌یابد:

۱. گاهی در اصل وضع شک می‌کند که لفظ «اسد» آیا برای «حیوان مفترس» وضع شده است یا خیر؟

۲. و گاهی در مراد متکلم، بعد از فرض علم به وضع شک می‌کند؛ یعنی می‌داند که کلمه «اسد» برای «حیوان مفترس» وضع شده و استعمالش در «رجل شجاع»، مجازی است و لکن نمی‌داند که آیا متکلم، از اطلاق کلمه «جثنی» به «اسد»، معنای حقیقی را اراده نموده یا معنای مجازی را؟

در مقدمه یازدهم، مفصلاً درباره آن بحث و گفت‌وگو کردیم و یک سلسله علامات و نشانه‌هایی برای تمیز حقیقت از مجاز و تعیین موضوع له ذکر کردیم و در اینجا می‌گوییم: برای شناختن اینکه آیا فلان لفظ برای فلان معنا وضع شده یا نه؟

حتماً باید از طرق ثلاثه مذکور استفاده ببریم و در اینجا می‌افزاییم که طریق دیگری هم هست و آن، نص اهل لغت است. اما نکته اساسی این است که آیا صرف استعمال این لفظ در آن معنای مشکوک فیه الوضع، می‌تواند کاشف از «حقیقت بودن» باشد یا خیر؟ در این باره دو نظر هست:

۱. قدما از اصولیان (از جمله سید مرتضی) می‌گفتند: «الاصل فی الاستعمال

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱

الحقیقة»؛ اصل در هر استعمالی آن است که به صورت حقیقت و در معنای اصلی باشد و لذا استعمال را از علامت‌های حقیقت می‌گرفتند.

۲. اما متأخرین می‌گویند مجرد استعمال، علامت حقیقت نیست، زیرا چه بسا متکلم بر یک سلسله قرائن حالی و مقالی اعتماد کرده باشد که مخاطب از آنها اطلاعی ندارد. پس نتوان گفت استعمال حقیقی است، بلکه الاستعمال اعم من الحقیقة و المجاز.

اشتباه قدما آن بود که اصالة الحقيقة را در استعمال جاری می‌کردند؛ درحالی‌که باید در «شک در مراد متکلم» جاری شود.

اما نحوه دوم از شک: اگر شک در مراد متکلم داشتیم، وظیفه ما مراجعه به اصول لفظی عقلایی است و این مقدمه دوازدهم، در بیان همین امر است. در این مورد، دو بحث داریم:

۱. اصول لفظی، چند اصل است و موارد کاربرد هر کدام کجاست؟

۲. آیا اصول لفظی، حجیت دارند یا نه؟ علی فرض حجیت، مدرک حجیتشان چیست؟

اصول لفظی، فراوان است، اما مهم‌ترین آنها پنج اصل است که عبارت‌اند از: ۱. اصالة الحقيقة، ۲. اصالة العموم، ۳. اصالة الاطلاق، ۴. اصالة عدم التقدير، ۵. اصالة الظهور.

در تمام این اصول لفظی، سه حالت متصور است:

۱. قطع داریم که متکلم، معنای حقیقی یا عموم یا اطلاق یا ظاهر یا ... را اراده نموده است.

۲. قطع داریم که متکلم، معنای مجازی یا خصوص یا مقید یا خلاف ظاهر را اراده نموده است.

۳. شک داریم که آیا کدام یک از این دو اراده شده است؟ اصول لفظی، به درد همین موارد شک می‌خورد و الا در دو صورت قبل، وضعیت روشن است.

اصالة الحقيقة

مورد استفاده اصالة الحقيقة جایی است که شک می‌کنیم که آیا متکلم، از این کلام، معنای حقیقی را اراده کرده یا مجازی؟ احتمال می‌دهیم که مرادش معنای مجازی

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲

باشد؛ چون احتمال نصب قرینه می‌دهیم، ولی یقین به وجود قرینه نداریم. اینجا از اصالة الحقيقة استفاده می‌کنیم و می‌گوییم اصل این است که متکلم، معنای حقیقی را اراده کرده است. به عبارت دیگر، مورد این اصل، در مورد احتمال مجاز بودن در کلام است. مثال: متکلم گفت «جئنی بأسد»، ما احتمال می‌دهیم کلمه «رامی» هم گفت و ما نشنیدیم، ولی یقین نداریم. لذا شک می‌کنیم که حیوان مفترس را اراده کرده است یا رجل شجاع. از اصل فوق کمک می‌گیریم و کلام متکلم را بر معنای حقیقی حمل می‌کنیم. آن‌گاه این کلام، در معنای حقیقی، از مولی بر عبد و از عبد بر مولی حجت می‌شود. یعنی اگر عبد نرفت و حیوان مفترس را به بهانه اینکه من احتمال می‌دادم مراد مولی «رجل شجاع» باشد نیاورد، این عذر، مقبول نیست و مولی حق دارد او را مؤاخذه کند. متقابلاً، اگر عبد حرکت کرد و حیوان مفترسی را آورد، مولی نمی‌تواند بگوید «من رجل شجاع را اراده کرده بودم و تو او را نیاوردی». عبد

می‌تواند به ظاهر کلام مولی تمسک کند و بگوید «من از اعماق قلب تو آگاه نیستم. ظاهر کلامت این را می‌فهماند و من هم امتثال کردم».

اصالة العموم

مورد کاربرد اصالة العموم جایی است که متکلم، کلام عامی را گفته و مخاطب احتمال می‌دهد که متکلم، این عام را تخصیص زده باشد و مراد واقعی‌اش خصوص باشد ولی یقین به وجود تخصیص ندارد. اینجا به اصالة العموم تمسک می‌کند. مثلاً مولی گفت «اکرم العلماء». مخاطب احتمال می‌دهد که مرادش خصوص علمای عادل بوده، ولی یقین ندارد. اینجا به اصالة العموم تمسک می‌کند و همین عموم کلام، از مولی بر عبد و از عبد بر مولی حجت می‌شود؛ یعنی اگر عبد فقط علمای عادل را اکرام کرد و علمای فاسق را اکرام نکرد، مولی حق دارد او را مؤاخذه کند و او عذری ندارد.

متقابلاً اگر عبد، هم عالم عادل و هم فاسق را اکرام کرد، مولی حق ندارد بگوید «من خصوص عالم عادل را اراده کرده بودم»؛ زیرا می‌توانیم در جوابش بگوییم:

«ظاهر کلامت عمومیت داشت و ما در قلب تو نبودیم و علم غیب هم نداشتیم که مراد تو را بخوانیم».

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۳

اصالة الاطلاق

مورد به کارگیری اصالة الاطلاق آنجاست که کلام مطلق از مولی صادر شده که قابلیت تقیید به قیدی را دارد و مخاطب احتمال می‌دهد که متکلم، قیدی آورده و مطلق را مقید کرده باشد، اما یقین ندارد. در اینجا به اصالة الاطلاق تمسک می‌کند و وجود قید را نفی می‌کند. مثال: مولی گفت: «اعتق رقبه» و عبد احتمال می‌دهد که قید «مؤمنة» هم آورده بود، ولی یقین ندارد. به اطلاق تمسک می‌کند؛ این اطلاق، از مولی بر عبد حجت است که اگر رقبه کافری در صورت نبودن رقبه مؤمن آزاد نکرد، مولی حق مؤاخذه دارد و از عبد بر مولی حجت است که اگر رفت و رقبه کافری آزاد کرد، مولی نمی‌تواند بگوید: «مراد من، رقبه مؤمن بوده است». عبد می‌تواند به اطلاق کلام مولی تمسک کند.

مثال دیگر: خداوند در قرآن فرموده:

أَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ.

کلمه «البيع»، مطلق است. حال، مخاطب احتمال می‌دهد که بیع، مقید به قید «عربی بودن» شده باشد و «بیع به الفاظ غیر عربی» باطل باشد. اینجا به اطلاق کلام مولی تمسک می‌کند و می‌گوید: «مولی در مقام بیان بوده و اگر

خصوصیت «عربی بودن» در غرض مولی دخیل بود، باید ذکر می‌کرد؛ حال که نیاورده، پس معلوم می‌شود دخالتی ندارد». آن‌گاه اطلاق کلام، از عبد بر مولی و از مولی بر عبد حجت می‌شود.

اصالة عدم التقدير

مورد استفاده اصالة عدم التقدير آنجایی است که از متکلم، کلامی صادر شده و مخاطب احتمال می‌دهد که چیزی در کلام او مقدر باشد، ولی یقین ندارد. در چنین موردی، اصالة عدم التقدير را جاری می‌کند. مثلاً خدا در قرآن از قول فرعون آورده که او گفت:

أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى.

ما احتمال می‌دهیم که کلمه «عبد»، در تقدير باشد و «أنا عبد ربکم الاعلی» بوده

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۴

است، ولی به این احتمال، اعتنا نکرده، از آن اصل استفاده می‌کنیم و آن‌گاه ظاهر کلام، از متکلم بر مخاطب و از مخاطب بر متکلم حجت می‌شود.

اصالة عدم النقل و الاشتراك و اصل عدم دیگری هم هست که در خطابات از آنها استفاده می‌شود و این‌ها را هم به اصل عدم تقدير ملحق می‌کنیم، چون هر سه اصول عدمی‌اند. حال، آن دو عبارت‌اند از: ۱. اصالة عدم النقل، ۲. اصالة عدم الاشتراك.

منقول عبارت است از لفظی که ابتدا برای معنایی وضع شده و بعدها از آن معنای اولی، با رعایت مناسبت، نقل داده شده و در معنای جدید استعمال شده؛ به قدری که آن معنای اولی، به طور کلی مهجور شده است؛ مثل صلاة نسبت به دعا. مشترک لفظی آن است که برای دو یا چند معنا در عرض هم، وضع شده و هیچ‌کدام از معانی، مهجور نیست. از این رو می‌گوییم: کاربرد اصالة عدم النقل در جایی است که احتمال نقل بدهیم؛ به این معنا که کلام، در یک معنایی به کار می‌رود و ما احتمال می‌دهیم که جلوتر برای معنای دیگری وضع شده بود و سپس از آن معنا نقل داده شده و در این معنا استعمال می‌شود و منقول شده، یا خیر، معنای اولی و اصلی کلام، همین است؟ اینجا از اصالة عدم النقل استفاده می‌کنیم. مثلاً فعل امر، در نزد عرف و عقلای عالم، دال بر وجوب است. ما احتمال می‌دهیم که در لغت عرب، معنای دیگری داشته و عند العرف، به این معنا منقول شده است. از اصالة عدم النقل بهره می‌گیریم (نام دیگر این اصل، استصحاب قهقهرایی است).

اصالة عدم الاشتراك، در موردی است که کلام، برای معنایی وضع شده و در معنای دیگری هم استعمال می‌شود و ما یقین به وضع ثانوی نداریم، اما احتمال می‌دهیم که واضع، لفظ را برای این معنا هم وضع کرده باشد تا مشترک لفظی شود. به اصالة عدم الاشتراك تمسک می‌کنیم (کاستعمال الامر فی الوجوب و الندب). تبصره ۱: مواردی که به دلیل خاص نقل یا اشتراك ثابت شده، مورد بحث ما نیستند. تبصره ۲: مواردی که مشترک لفظی بدون قرینه استعمال می‌شود، در هیچ‌یک از معانی‌اش ظهور پیدا نمی‌کند، بلکه مجمل باقی می‌ماند.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۵

اصالة الظهور

نص عبارت است از کلامی که صریح در مطلوب است و یک درصد هم احتمال خلاف نمی‌دهد. مانند **إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**.*

ظاهر عبارت است از کلامی که در مطلبی ظهور دارد، ولی احتمال داده می‌شود که گوینده، به کمک نصب قرینه، خلاف این ظاهر را اراده کرده؛ مثل ظهور امر در وجوب، عام در عموم و ...

کاربرد اصالة الظهور، در جایی است که متکلم، کلامی را گفته که ظهور در معنایی دارد، اما نص نیست. لذا احتمال اراده خلاف ظاهر درباره آن داده می‌شود. در چنین جایی، از اصل فوق استفاده می‌کنیم؛ مثل ظهور امر در وجوب با احتمال اراده استحباب. سپس ظاهر کلام، حجت است از مولی علی العبد و بالعکس.

تا به حال با اهم اصول لفظی آشنا شدیم. حال بحث در این است که آیا این اصول لفظی، هرکدام یک اصل مستقل است یا بعضی به بعض دیگر بازگشت می‌کند؟ برفرض رجوع، کدام یک از این‌ها اصل است؟ تا به حال بر این اساس بحث می‌نمودیم که هریک از این‌ها اصلی جداگانه و مستقل است. از حالا به بعد می‌خواهیم ادعا کنیم که همه این اصول خمس، به یک اصل برمی‌گردد و ما یک اصل لفظی و عقلایی بیشتر نداریم و آن اصل، به نظر آخوند، اصالة الحقيقة است و به نظر مرحوم مظفر، اصالة الظهور است و سایر اصول لفظی، مظاهر و جلوه‌های اصالة الظهورند که گاهی اصالة الظهور، در قالب اصالة الحقيقة تجلی می‌کند و گاهی در قالب اصالة العموم و ...

بیان مظفر رحمه الله این است:

در موردی که ما احتمال مجاز بودن می‌دهیم، کلام را بر معنای حقیقی حمل می‌کنیم؛ از باب اینکه کلام، در معنای حقیقی ظهور دارد و مجاز، خلاف ظاهر است؛ و هکذا در احتمال تخصیص و تقييد و تقدیر. بنابراین، اگر به جای اصالة الحقيقة، به اصالة الظهور تعبیر کنیم، گزاف نخواهد بود و هکذا در باقی اصول.

اگر روزی ورق برگردد و مجاز، مطابق اصل شود، یعنی کلام، عند العقلاء ظهور در معنای مجازی پیدا کند و احتمال اراده کردن معنای

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۶

حقیقی را بدهیم، اینجا مطلب عکس خواهد شد؛ یعنی اصالة المجاز جاری می‌کنیم از باب اینکه مجازیت، برطبق ظاهر کلام است. پس اصالة الحقيقة یا اصالة المجاز و هكذا سایر اصول، بر محور اصالة الظهور دور می‌زنند. مبحث اصول لفظی - که در کتب دیگر، تحت عنوان «تعارض احوال» مطرح شده - در واقع دارای دو بخش است: ۱. «اذا دار الامر بین ظاهر الکلام و خلاف ظاهرها فالاصل حمل الکلام علی ظاهره» و به تعبیر کفایة «اذا دار الامر بین الحقيقة و المجاز او الاشتراك و النقل و التقدير و التخصيص و التقييد و ... فالحقيقة مقدمة» که تا به حال مطرح شد.

۲. اذا دار الامر بین المجاز و الاشتراك و ...

ما بین سایر اصول دوران بود، کدام‌ها مقدم است؟ قدما، در این زمینه، مفصل گفت‌وگو نموده‌اند فراجع. نکته مهم دیگر، این است که اصول لفظی، بعد الفحص و الیأس جاری می‌شوند، نه مطلقا (کما سیأتی در مبحث عام و خاص).

حجیت اصول لفظی

از حجیت و ارزش این اصول در مباحث حجت، به طور مفصل، سخن خواهیم گفت، چون مربوط به آنجاست؛ لکن به خاطر اهمیت مطلب، خیلی فشرده، در این مقام اشاره‌ای می‌کنیم:

کلیه اصول لفظی که ذکر شد و آنها که ذکر نشد، همه، مدرک حجیتشان یک امر است و آن بنای عقلاست. بنای عقلای عالم، بر این است که در خطابات و گفت‌وگوهای معمول و متداول میان خودشان، از این اصول استفاده می‌کنند و به تعبیر کامل‌تر، به «ظاهر کلام متکلم» اخذ می‌کنند و به «احتمال اراده خلاف ظاهر» اعتنا نمی‌کنند؛ چنان‌که عقلای عالم، نسبت به کلام هر متکلمی (غیر از معصوم) احتمال غفلت، خطا، شوخی، اجمال‌گویی یا اجمال‌گویی می‌دهند، ولی به هیچ‌کدام از این احتمالات اعتنا نمی‌کنند (اهمال، نه قصدش بیان است و نه اجمال‌گویی).

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۷

اجمال، قصدش اجمال‌گویی است).

همین بنای عقلا، مورد امضای شرع هم هست؛ یعنی شارع هم، در خطابات خودش، از همین روش و شیوه عقلایی استفاده نموده است. او نیز به ظواهر کلام اعتماد کرده است. دلیلش آن است که این شیوه اگر مقبول شرع نبود و

شارع، در خطابات خودش، سیره مستقلى داشت، حتماً طریقه خویش را تبیین می‌نمود و پیروان خویش را از متابعت سیره عقلا در مورد کلماتش، منع و زجر می‌نمود و از آنجا که زجر نکرده، کشف می‌کنیم که ظواهر، عند الشارع هم (همانند عقلا) حجت است.

تبصره ۱: اگر گفته شود: شاید شارع ردع کرده و به ما نرسیده؟ در پاسخ گوییم: این احتمال در حد صفر است و قابل اعتنا نیست، چون مسئله، مسأله سیاسى نبوده که بنا بر پنهان‌کاری باشد. لذا اگر چنین چیزی بود، حتماً به تواتر، و حد اقل به خبر واحد، به دست ما می‌رسید و برای ما نقل می‌شد.

تبصره ۲: سیره‌های عقلایی، از دیدگاه شرع، سه نوع‌اند:

۱. سیره‌های ردع شده عند الشارع، مثل عمل به قیاس.
۲. سیره‌های امضا شده عند الشارع، مثل عمل به خبر واحد و حجیت آن.
۳. سیره‌های غیر مردوع عند الشارع، مثل ما نحن فیه که از عدم ردع، کشف رضایت می‌کنیم (تفصیل مطلب در جزء سوم مباحث حجیت ظواهر).

۱۳. مترادف و اشتراک

امر سیزدهم از امور مقدمه درباره اشتراک لفظی و مترادف است.

ما وقتی لفظی را با معنا مقایسه می‌کنیم، چهار حالت پیدا می‌شود:

۱. لفظ و معنا، هر دو، واحد باشند. گاهی معنا کلی است و گاهی جزئی. آنجا که معنا کلی باشد، نامش مشترک معنوی است که قابل صدق بر کثیرین است.
۲. لفظ و معنا، هر دو، متعدد باشند. این الفاظ و معانی را متباینان گویند (کالانسان و الفرس).
۳. لفظ، واحد است و معنا متعدد. اینجا یا لفظ برای هریک از معانی جداگانه وضع شده (که نامش مشترک لفظی است) و یا وضع نشده (که نامش حقیقت و مجاز

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۸

- منقول - مرتجل است).

۴. و گاهی لفظ، متعدد است و معنا واحد. اینجا الفاظ را مترادف گویند (کالانسان و البشر؛ و کاللیث و الاسد و الغضنفر و الضرغام و ابی الحارث).

پس در اینجا، با معنای مترادف، اشتراک لفظی و اشتراک معنوی آشنا شدیم. حال در این امر سیزدهم، در چهار مقام بحث می‌کنیم:

۱. آیا ترادف و اشتراک لفظی امکان دارد یا استحاله؟

۲. آیا ترادف و اشتراک لفظی واقع شده یا نه؟

۳. سرچشمه ترادف و اشتراک لفظی چیست؟

۴. آیا استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد جایز است یا خیر؟

امکان ترادف و اشتراک لفظی

۱. جمعی به استحاله قایل‌اند؛ به دلیل اینکه لفظ، آئینه معناست و مندرک در اوست و اندکاک الواحد فی الاثنین متناقض. مثلاً انسان نمی‌تواند هم فناء فی الله داشته باشد و هم فناء در دنیا و هوای نفس.

۲. اکثر علما قائل به امکان هستند و می‌گویند بهترین دلیل بر امکان یک شیء، وقوع آن شیء است و ما وقتی به لغات مراجعه می‌کنیم، ملاحظه می‌کنیم که مشترک لفظی یا مترادفین زیاد داریم. به علاوه «لفظ را آئینه معنا دانستن»، امری است اعتباری و انسان می‌تواند بارها لفظی را اعتبار کند و هربار، در مقابل یک معنای جداگانه قرار دهد.

۳. ضرورت اشتراک لفظی کما ذکر فی الکفایة «۱»، و دلیله عدم تناهی المعانی و تناهی الالفاظ المركبات فلا بد من الاشتراک فیها.

وقوع ترادف و اشتراک لفظی

۱. جمعی قائل به امکان هستند، ولی قائل به وقوع نیستند؛ زیرا می‌گویند «هدف از وضع الفاظ، افاده کردن مقاصد است و اشتراک لفظی، موجب اجمال کلام می‌شود و با

(۱). ج ۱، ص ۵۳.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۹

هدف واضع ناسازگار است». دیگران جواب می‌دهند که «با آوردن قرینه معین، این اجمال را رفع می‌کنیم».

۲. اکثر علما قائل به وقوع هستند. بهترین دلیلش، استقرا در لغات مختلف است؛ به عنوان مثال، این لغت عرب است که هرکس دائرةالمعارف‌های لغت عربی را کاوش نماید، با هزاران الفاظ مشترک و مترادف روبه‌رو می‌شود و هذا واضح لا یتحتاج الی البرهان.

سرچشمه پیدایش الفاظ مشترک و مترادف

در این زمینه، دو احتمال وجود دارد:

۱. این امور، توسط وضع «واضع واحد» تحقق یافته است؛ یعنی شخص واحدی آمده و گاهی چند لفظ را در مقابل یک معنا قرار داده و مترادف پیدا شده و گاهی یک لفظ را برای چند معنا قرار داده و بدین وسیله، اشتراک لفظی محقق شده است.

۲. واضع معین و مشخصی در کار نبوده، بلکه واضع‌های مختلفی سبب وقوع مترادف و اشتراک شده‌اند؛ به این بیان که وقتی انسان‌های نخستین شروع به هجرت نمودند و در مکان‌های دوردستی به زندگی پرداختند، کم‌کم گاهی برای یک معنا، چند قبیله هرکدام لفظ خاصی به کار می‌بردند و یا گاهی چندین قبیله یک لفظ را استعمال می‌کردند، ولی هرکدام، آن را در معنای خاصی به کار می‌بردند. بعدها این لغات مختلف، در یک دایرةالمعارف لغت گردآوری شد و ما ملاحظه کردیم که الفاظ، بعضی‌ها مترادف و بعضی‌ها مشترک‌اند.

جناب مظفر می‌فرماید:

به نظر ما، احتمال دوم به واقع نزدیک‌تر است تا احتمال اول؛ چنان‌که برخی از مورخین اهل لغت هم، تصریح به این امر کرده‌اند و اگر هم احتمال ثانی، به نحو موجب کلیه، حق نباشد، می‌توان گفت که اکثریت مطلق مترادف‌ها و مشترک‌های لفظی، از این راه پیدا شده‌اند؛ اگرچه برخی هم از راه اول پیدا شده باشند و شاهد مطلب هم آن است که ما ملاحظه می‌کنیم که در لغت عربی که قبایل مختلفی دارد و همه آنها هم عرب فصیح هستند، گفته می‌شود که لغت قبیله حجاز، چنین است، لغت

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۰

قبیله حمیر، چنان است، لغت قبیله بنی تمیم، به این نحو است و ... این، شاهد بر تأیید و تقویت احتمال دوم است.

آیا استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد جایز است؟

لا شک و لا شبهة در اینکه استعمال لفظ مشترک در یکی از معانی آن، جایز است بالاجماع؛ اما اگر قرینه معین داشته باشیم، آن معنای واحد تعیین می‌شود؛ مثل رأیت عینا باکیه. و اگر قرینه نداشتیم، لفظ مشترک مجمل گردیده و بر هیچ‌یک از معانی خود دلالت نمی‌کند؛ مثل جئنی بعین. خلافاً لبعض العلماء که می‌گویند در جمیع ظهور پیدا می‌کند؛ به دلیل آیه یسجد و یصلی کما ذکر فی المعالم.

لا شک و لا شبهة در اینکه استعمال لفظ مشترک در مجموع معانی من حیث المجموع، به طوری که هریک از معانی جزء المراد باشند (نظیر عام مجموعی)، جایز است و دلالتش بر مجموع، بالمطابقة است و بر کل واحد، بالتضمن. اما چنین استعمالی، مجازی است، چون لفظ مشترک، برای تک‌تک معانی، جداگانه وضع شده، اما برای مجموع معانی من حیث المجموع وضع نشده، پس مجاز است. نیز لا شک در اینکه استعمال لفظ مشترک در یک عنوان کلی که

هریک از این معانی، مصداق آن باشند، صحیح است. مثل استعمال عین در المسمی بعین؛ و نامش را «عموم الاشتراک» می‌گذارند در مقابل «عموم المجاز».

کلام در این است که لفظ مشترک را بگوییم و از او تمام معانی‌اش را اراده کنیم، به طوری که هرکدام از معانی، مستقلاً مراد باشد؛ گویا که لفظ فقط در همان معنا استعمال شده (به نحو عام افرادی) نه اینکه مجموع روی هم رفته مراد باشد. آیا چنین استعمالی جایز است یا خیر؟

در مسئله، سخنان فراوان و نظریات مختلفی مطرح است. جمعی می‌گویند: «این استعمال مطلقاً جایز است» و جمعی می‌گویند: «مطلقاً جایز نیست» و جمعی می‌گویند «در کلام منفی جایز است، دون المثبت» و جمعی می‌گویند «در تنبیه و جمع جایز است، دون المفرد». اما جناب مظفر می‌فرماید:

ما نظر خودمان را بیان می‌کنیم و آن اینکه: چنین استعمالی جایز نیست

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۱

مطلقاً و دلیل مطلب، بر چهار مرحله زیر است:

۱. بیان حقیقت استعمال،

۲. بیان رابطه لفظ با معنا،

۳. بیان یک مثال،

۴. بیان اصل استدلال.

حقیقت استعمال

حقیقت استعمال یک لفظ در یک معنا، عبارت است از ایجاد نمودن معنا توسط لفظ؛ اما نه به وجود حقیقی، بلکه به وجود مجازی.

هر شیئی دارای چهار وجود است: ۱. وجود خارجی، ۲. وجود ذهنی، ۳. وجود لفظی، ۴. وجود کتبی.

از این چهار قسم، دو قسم اولی، وجود حقیقی‌اند؛ لانهما لیسا بوضع واضع و لا باعتبار معتبر. و دو قسم بعدی، وجود اعتباری و مجازی و بسبب الوضع و الاستعمال هستند، نه واقعی. این وجودات، در طول هم هستند، نه در عرض هم؛ یعنی اول وجود خارجی، بعد وجود ذهنی، بعد لفظی و بعد کتبی است اذن الکتابه تحضر الالفاظ و الالفاظ تحضر المعانی فی الذهن و المعانی الذّهنية تدل علی الموجودات الخارجية. «۱»

استعمال عبارت است از ایجاد معنا توسط لفظ؛ اما نه ایجاد به وجود حقیقی، زیرا وجود حقیقی، خودش موجود است و لو لفظی نباشد؛ بلکه ایجاد به وجود جعلی و مجازی؛ به این معنا که وجود لفظی به آن معنا دادن، یعنی آن

معنا را به این لفظ ادا کردن که یک وجود است و لکن نسبت داده می‌شود به سوی لفظ حقیقتا و اولاً و بالذات چون متکلم لفظ را ایجاد کرده است به سوی معنا ثانياً و بالعرض یعنی مجازاً چون حقیقتاً ایجاد نشد بالفظ. و نظیر اسناد حرکت به سوی کشتی و سرنشینان کشتی که یک حرکت است، ولی اسنادش به سفینه، حقیقتاً و اولاً و بالذات و به سوی جالس سفینه، مجازاً و ثانياً و بالعرض است.

(۱). منطق مظفر، ص ۳۱.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۲

رابطه لفظ و معنا

رابطه لفظ و معنا آن‌چنان قوی است که متکلم گویا خود معانی را مستقیماً دارد به مخاطب القاء می‌کند و معانی را ایجاد می‌نماید، چون هدف از استعمال الفاظ، تفهیم همین معانی است و الفاظ، استقلالی ندارند، بلکه آیینه معانی هستند و آنکه مستقلاً منظور نظر ذهن است، خود معانی هستند و در اثر همین ارتباط زیاد است که می‌بینیم حسن و قبح معانی، به الفاظ هم سرایت می‌کند؛ لفظی که برای معنای قبیح به کار می‌رود، انسان از شنیدن آن لفظ هم متنفر است و بالعکس در محسنات.

مثال لفظ و معنا

مثل لفظ و معنا، مثل آیینه و صورت است که در خارج، آنچه حقیقتاً موجود است، خود آیینه است و صورت، وجود مستقلی ندارد، بلکه توسط آیینه و به تبع او موجود است. پس یک وجود است که ینسب الی المرأة حقیقة و الی الصورة مجازاً. اما هنگامی که بیننده‌ای می‌خواهد در آیینه صورت را بنگرد، اینجا آنچه مقصود اصلی ناظر است، همانا رؤیت وجه است و به آیینه فقط به عنوان آلت و وسیله می‌نگرد. پس همان‌طوری که لفظ، فانی در معنا دیده می‌شود در هنگام استعمال و از خود هیچ استقلالی ندارد، بلکه به منظور نشان دادن معنا به کار می‌رود، همچنین آیینه هم فانی در صورت است و مستقلاً منظور نظر نیست، بلکه تابع صورت است و ما به ینظر است نه ما فیه ینظر.

اصل استدلال

پس از اینکه دانستیم که لفظ، نسبت به معنا، جنبه مرآت‌ی دارد؛ یعنی آنکه مقصود بالاصالة و بالاستقلال است، معناست و لفظ، آیینه و فانی در معناست و عنوان برای معناست و ذهن ما لفظ را مرآت للمعنی لحاظ می‌کند و می‌بیند، می‌گوییم لفظ واحد، در آن واحد، فقط می‌تواند وجه برای یک معنا باشد و مرآت برای یک معنا باشد و فانی در یک معنا شود و عنوان برای یک معنا باشد و وقتی مرآت یک معنا شد، کأنّ فانی در او شده و محو شده و

دیگر محال است که در همان آن، این لفظ، عنوان و مرآت معنای دیگری باشد و دوباره به تبع معنا لحاظ شود؛ چون شیء واحد، در

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۳

آن واحد، محال است که دو وجود بپذیرد، چه استقلالی و چه تبعی و چه خارجی و چه ذهنی. همین بیان، در قسمت معنا هم می‌آید به اینکه همان گونه که دو لحاظ تبعی، در آن واحد، برای ملحوظ واحد، محال است هکذا دو لحاظ استقلالی هم محال است چون انسان، در آن واحد، دارای اراده واحده است نه دو اراده یا صد اراده. همان طوری که در آن واحد، در آئینه فقط می‌توان یک صورت را دید و محال است که در همان آن، صورت دیگری را نشان دهد، هکذا نسبت به لفظ و معنا، لفظ هم در استعمال واحد، فقط می‌تواند حاکی از یک معنا باشد. دو تبصره: ۱. متکلم می‌تواند در یک استعمال، لفظ را فانی در یک معنا قرار دهد.

سپس در استعمال دیگر، فانی در معنای دیگری قرار دهد در طول هم. چنان‌که تو می‌توانی در آئینه اول، این صورت را ببینی سپس در آن بعدی، صورت بعدی را.

۲. همان گونه که صحیح است که متکلم، لفظ را در یک مجموع معانی من حیث المجموع استعمال کند، به طوری که هریک استقلال نداشته باشند، نظیر اینکه در آئینه نظر کنی به یک صورتی که مال دو شیء به هم پیوسته است، اما اینجا استعمال لفظ در اکثر از معنا نشده، بلکه استعمال لفظ است در یک معنا که آن یک معنا، مجموع المعنیین باهم باشد و لو مجازا.

دو نکته

۱. اینکه می‌گوییم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد جایز نیست، لا فرق بین اینکه آن معانی کثیر، همه معناهای حقیقی باشند (كما فی المشترك اللفظی) و یا بعضی حقیقی و بعضی مجازی باشند و یا همه مجازی باشند؛ چون ملاک عدم جواز، در هر سه، مساوی است و آن اینکه لفظ واحد، در آن واحد، نمی‌تواند فانی در دو معنا باشد و مرآت برای دو معنا یا بیشتر باشد، چه معنای حقیقی و چه مجازی؛ چنان‌که آئینه نمی‌تواند دو صورت را نشان دهد، چه صورت‌های واقعی و چه اشباح و صورت‌های خیالی و مجسمه‌ای.

۲. مطالبی که ما گفتیم به لفظ مفرد اختصاص ندارد؛ در تشبیه و جمع هم جاری است و لکن بعضی میان تشبیه و جمع با مفرد فرق گذاشته و تفصیل داده‌اند و گفته‌اند

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۴

در مفرد، استعمال لفظ، در اکثر از معنا جایز نیست، اما در تثنیه و جمع، جایز است؛ یعنی همان طوری که از عینان و اعین می‌توانیم دو فرد از یک ماهیت یا سه فرد از یک ماهیت را اراده کنیم، همچنین می‌توانیم دو فرد از دو ماهیت یا سه فرد از سه ماهیت را اراده کنیم.

دلیل: از مفردات متعددی که با «و» عاطفه به یکدیگر عطف شده‌اند، بلاشکال، اراده معانی متعدد صحیح است به اینکه از هر مفرد، یک معنایی اراده شود؛ تثنیه و جمع هم به منزله مفردات متعاطفه است؛ یعنی عینان به منزله عین و عین است؛ اعین به منزله عین و عین و عین است. حال همان طوری که از مفردات متعاطفه می‌توانیم معانی مختلف را اراده کنیم، از تثنیه و جمع نیز من دون فرق.

حق آن است که در تثنیه و جمع هم، مانند مفرد، استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد جایز نیست.

تثنیه و جمع، همانند سایر مشتقات، دارای دو وضع هستند:

۱. وضع ماده که ماده تثنیه و جمع، همان لفظ مفرد است و با افزودن الف و نون، به شکل تثنیه و با افزودن واو و نون، به شکل جمع درآمده است.

وضع هیئت که پس از افزودن علامت تثنیه و جمع، این هیئت و وزن خاص هم دلالت بر معنایی دارد؛ اما ماده وضع شده برای دلالت بر اصل ماهیت و طبیعت؛ اما هیئت وضع شده برای دلالت بر تعدد؛ یعنی دو فرد یا سه فرد و بالاتر، که این را از هیئت می‌فهمیم نه از ماده. از این رو می‌گوییم: تثنیه و جمع، اگرچه مفید تعدد هستند و برای افاده تعدد وضع شده‌اند (مثلاً تثنیه دلالت بر دو چیز دارد و جمع دلالت بر سه چیز و بالاتر)، لکن این افاده تعدد، از ناحیه وضع هیئت است، نه وضع ماده. ماده - که همان لفظ مفرد است - دلالت بر دو یا سه ندارد، بلکه دلالت بر اصل ماهیت دارد؛ هیئت تثنیه و جمعی که پیدا کرد، تعدد را می‌فهماند. حال که افاده تعدد توسط هیئت شد، می‌گوییم وضع هیئت تابع وضع ماده است. اگر از ماده (یعنی لفظ مفرد) اراده شود، خصوص عین باصره مثلاً، از هیئت تثنیه و جمع هم دو فرد از باصره یا سه فرد از آن اراده می‌شود. و اگر از ماده اراده شود، خصوص عین نابعه، از هیئت تثنیه و جمع

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۵

هم دو یا سه فرد از آن اراده می‌شود. و اگر از ماده اراده شود هم عین باصره و هم عین نابعه (یعنی در اکثر از معنای واحد استعمال شود) در این صورت، از تثنیه باید دو فرد از باصره و دو فرد از نابعه اراده شود و هکذا در جمع باید سه فرد از باصره و سه فرد از نابعه اراده شود. پس وضع هیئت کاملاً تابع وضع ماده است و حیث اینکه ثابت کردیم

که از ماده (یعنی لفظ مفرد) اراده کردن معانی کثیر محال است؛ چون مستلزم تعلق دو لحاظ تبعی به ملحوظ واحد است، فکذلک از هیئت تثنیه و جمع هم اراده معانی کثیر مستحیل است.

اگر گفته شود، به ما از روز اول گفته‌اند که تثنیه و جمع، به منزله تکرار مفردات با «واو» عطف است و همان‌طوری که از مفردات متعدد متعاطفه می‌توان معانی متعددی اراده کرد، پس باید از تثنیه و جمع هم بتوانیم اراده کنیم.

در پاسخ گوییم این گفتار را برای شما معنا می‌کنیم: مراد از اینکه «تثنیه و جمع، به منزله تکرار مفرد است»، این نیست که تثنیه و جمع بر تکرار خود معنایی که ماده دارد دلالت بکنند (یعنی مثلاً یک فرد از طلا و یک فرد از نقره)، بلکه مراد این است که تثنیه و جمع بر تکرار افراد معنایی که از مفرد اراده می‌شود دلالت می‌کنند؛ مثلاً اگر از عین، خصوص باصره اراده شود، عینان هم بر دو فرد از همان دلالت دارد و اعین بر سه فرد از باصره دلالت می‌کند و هکذا ...

در یک صورت ما می‌توانیم از تثنیه و جمع، دو فرد از دو طبیعت یا سه فرد از سه طبیعت را اراده کنیم و آن اینکه از لفظ مفرد (یعنی ماده تثنیه و جمع) مفهوم کلی المسمی به لفظ عین را اراده کنیم (که نامش عموم الاشتراک است؛ یعنی استعمال لفظ در معنای مجازی عامی که شامل کلیه معانی حقیقی بوده و قابل صدق بر همه آنها باشد). از عینان می‌توانیم دو فرد از المسمی بعین را اراده کنیم (یکی طلا و دیگری نقره) و هکذا از جمع می‌توانیم سه فرد از المسمی بعین را اراده کنیم. اما این از محل بحث ما خارج است؛ چون بحث ما در این است که از لفظ مشترک، هریک از معانی، جداگانه اراده شود، نه تحت عنوان کلی المسمی.

ما نحن فيه، نظیر باب اعلام شخصی است. اعلام شخصی، هریک، مفید یک

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۶

معنای جزئی حقیقی است که قابل صدق بر افراد دیگر نیست، لذا از علم شخص هرگز تثنیه یا جمع درست نمی‌شود، مگر با توجیه و تأویل؛ یعنی از اعلام شخصی، مفهوم کلی المسمی را اراده کنیم؛ مثلاً «محمدان» بگوییم و از او اراده کنیم دو فرد از المسمی به لفظ محمد را که این وجود خارجی هم المسمی به محمد است؛ آن وجود خارجی هم کذلک که از لفظ محمد عنوان المسمی به محمد اراده می‌شود، مجازاً.

سپس تثنیه بسته می‌شود و یا جمع بسته می‌شود و از او اراده می‌شود دو فرد از یک عنوان که المسمی باشد یا سه فرد از المسمی.

تبصره. در مفردات تثنیه و جمع دو مبنی است:

۱. اتحاد لفظی کافی است و اتحاد معنوی لازم نیست (و هو قول صاحب المعالم بشهادة الاعلام الشخصية).

۲. هم اتحاد لفظی و هم معنوی، هر دو لازم است (و هو قول صاحب اصول الفقه و صاحب الکفایة قدس سرهما) و اعلام شخصی را توجیه می‌کنند.

به نظر مظفر رحمه الله:

استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد مطلقا لا يجوز، چه در مفرد و چه تنهیه و چه جمع، چه مثبت و چه منفی، چه معانی حقیقی و چه مجازی و چه حقیقتا یا مجازا.

۱۴. حقیقت شرعی

چهاردهمین و آخرین بحث مقدمه، به معمای لا ینحل حقیقت شرعی مربوط است؛ و در این باب، سه مطلب مطرح است:

۱. بیان محل نزاع میان علما،

۲. بیان ثمره و فایده این نزاع،

۳. بیان اقوال علما و انتخاب قول حق.

لا شک و لا شبهه در اینکه ما مسلمان‌ها از کلمه صلاة، زکات، صوم و ... همین معانی شرعی را می‌فهمیم و از شنیدن این الفاظ، این معانی خاص به ذهن ما تبادر می‌کند.

و نیز لا شک و لا شبهه در اینکه این معانی شرعی، یک سلسله معانی حادث و

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۷

محمدی، علی، شرح اصول فقه - قم، چاپ: دهم، ۱۳۸۷ ش.

شرح اصول فقه ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۷

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۷

جدید هستند که عرب‌های دوران جاهلیت و قبل از اسلام، هیچ‌گونه انس و آشنایی با این معانی نداشتند، بلکه این الفاظ، بعد از اسلام، از معانی لغوی به سوی این معانی نقل داده شده است.

انما الکلام و الاشکال در این است که آیا نقل این الفاظ از معانی لغوی به سوی معانی شرعی و حقیقت شدن این‌ها در این معانی آیا در عصر خود شارع مقدس بوده تا حقیقت شرعی ثابت شود و یا در عصر شارع این الفاظ در این معانی شرعی مجازا و به کمک قرائن به کار می‌رفت و بعدها، در عصر متشرعان، در اثر کثرت استعمال در این معانی، حقیقت شدند تا در نتیجه، حقیقت متشرعان ثابت باشد نه شرعی. این محل دعوی است.

ثبوت نقل در عصر خود شارع هم، به یکی از دو راه است: ۱. وضع تعینی، ۲. وضع تعینی.

وضع تعینی، آن است که خود شارع بگوید: «جعلت هذا اللفظ لهذا المعنى». به عبارت دیگر، صریحا به مردم اعلام کند که من صلاة را از معنای لغوی اش نقل دادم و در این معنای شرعی حقیقت قرار دادم. وضع تعینی، آن است که ابتدا پیامبر، این کلمات را در معنای شرعی مجازا و به کمک قرینه به کار می‌برد. سپس در عصر خود شارع، کثرت استعمال پیدا کرد و در اثر آن، خودبه‌خود، تعین پیدا کرد در این معنای شرعی به طوری که هرگاه بدون قرینه هم استعمال می‌شد، همین معنای تبادر می‌کرد.

فایده این نزاع، تنها در یکجا ظاهر می‌گردد و آن، در الفاظ و کلماتی است که در لسان شارع مقدس وارد شده و مجرد از هر نوع قرینه‌ای است؛ مثلا شارع فرموده:

«صل عند رؤية الهلال» و ما نمی‌دانیم که معنای لغوی را اراده کرده یا معنای شرعی.

قرینه هم نداریم. در چنین موردی، اگر قائل به ثبوت حقیقت شرعی باشیم، این الفاظ را بر معنای شرعی حمل می‌کنیم و می‌گوییم مراد رسول اکرم صلی الله علیه و آله از صل، همین عبادت است؛ یعنی اول هر ماه که هلال را رؤیت کردی، دو رکعت نماز بر تو واجب است. و اگر قائل به ثبوت حقیقت شرعی نشویم، دو راه در پیش ماست:

۱. یا باید این الفاظ را بر معنای لغوی حمل کنیم و بگوییم مراد پیامبر صلی الله علیه و آله

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۸

دعا خواندن است.

۲. یا باید توقف کنیم؛ یعنی نه بر معنای لغوی حمل کنیم و نه شرعی. البته توقف، بنا بر مبنای کسانی است که در دوران امر بین حمل کلام بر معنای حقیقی و معنای مجازی مشهور توقف می‌کنند و حمل بر هیچ‌کدام نمی‌کنند، چون این الفاظ در این معنای شرعی بر فرض حقیقت شرعی نباشند، لااقل مجاز مشهور هستند (و مجاز مشهور، آن معنای مجازی‌ای است که از طرفی لفظ در او مجازا زیاد استعمال شده به درجه‌ای که با معنای حقیقی برابری می‌کند و در کنار او به ذهن می‌آید و از طرف دیگر به سرحد وضع تعینی هم نرسیده است). اما نسبت به کلماتی که در لسان متشرعان به کار می‌رود، این بحث ثمره ندارد و نسبت به کلماتی هم که در لسان خود شارع مع القرینه به کار می‌رود، ثمره ندارد.

در مسأله حقیقت شرعی، حدود پنج قول ذکر کرده‌اند که جمعی مطلقا مثبت‌اند و جمعی مطلقا منکرند و جمعی تفصیلاتی داده‌اند.

جناب مظفر می‌فرماید:

تحقیق مطلب آن است که نقل این الفاظ به سوی معانی شرعی و حقیقت شدن آنها در این معانی، یا به طریق وضع تعینی است و یا وضع تعینی.

وضع تعینی

ما قطع داریم که چنین وضعی در کار نیست؛ به دلیل اینکه اگر وضع تعینی بود، حتما در تاریخ ثبت می‌شد و برای ما هم نقل می‌گردید یا به صورت خبر متواتر یا دست‌کم به صورت خبر واحد به ما می‌رسید؛ به دلیل اینکه انگیزه‌های پنهان کردن در میان نبوده است (چون مسئله، مسأله سیاسی و مربوط به خلافت نبود). بلکه برعکس، تمام انگیزه‌ها بر اظهار موجود و فراهم بوده و آن، حرص زیاد مسلمین بر انعکاس کوچک‌ترین اعمال و گفتار پیامبر بوده؛ با همه این‌ها، در هیچ جا نقل نشده نه به صورت خبر متواتر و نه حتی به صورت خبر واحد. پس قطع به عدم داریم.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۹

وضع تعینی

این هم، نسبت به عصر معصومین علیهم السّلام، بعد از پیامبر، قطع به ثبوت آن داریم و شک نداریم که در عصر امیر المؤمنین علیه السّلام، این الفاظ، در معانی شرعی حقیقت شده‌اند؛ به دلیل اینکه این یک قانون مسلم است که هرگاه لفظی، نزد گروهی، مدت زمانی طولانی در معنایی به کار برود، مخصوصا اگر معنا، معنای جدیدی باشد، کم‌کم وضع تعینی پیدا می‌کند (مثل بسیاری از اصطلاحاتی که بعد از انقلاب اسلامی، در میان مردم ایران یا جهان رایج شد) تا چه رسد به استعمال این الفاظ در معانی شرعی که مدت ۲۳ سال، مسلمین این الفاظ را در معانی شرعی به کار برده بودند؛ لذا بعید است که حقیقت نشده باشند. بر همین اساس، هرگاه این الفاظ در لسان معصومین به کار می‌رود، بر همین معانی شرعی حمل می‌گردد.

آری، حقیقت شدن این الفاظ در این معانی شرعی در عصر خود شارع، مسلم نیست؛ اگرچه احتمالش را می‌دهیم، بلکه ظن به این امر داریم. ولی گمان، فایده ندارد و باید قطع پیدا کنیم تا بتوانیم حکم کنیم؛ اما خوشبختانه این ندانستن، ضرری ندارد و بی‌اثر است به جهت اینکه:

اولا می‌گوییم نسبت به روایات نبوی، آن مقداری که مورد ابتلای ماست، همان روایاتی است که از طریق ائمه اهل البیت علیهم السّلام به ما رسیده و از لسان آنها بیان شده و گفتیم که هرگاه این الفاظ در کلمات ائمه معصومین علیهم السّلام به کار می‌رود، قطعاً و جزماً همین معانی شرعی اراده می‌شود و لا شک فیه و نسبت به آیات قرآن هم خوشبختانه ۹۸٪ بلکه ۱۰۰٪ آنها همراه با قرائن است و از راه قرائن می‌فهمیم که مراد، معنای لغوی است (مثل **خُذْ**

مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَ صَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ ...) یا مراد، معنای جدید و شرعی است (مثل أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ* که اقامه و ایتای مال، عبادت است، نه معنای لغوی). موردی نداریم که این الفاظ، در قرآن، بدون قرینه به کار رفته باشد تا ثمره بحث، در آن موارد ظاهر گردد. پس این نزاع، فایده عملی ندارد.

ثانیا جواب اصلی، آن است که بگوییم الفاظ و کلماتی که در لسان شارع در معانی

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۰

جدید به کار رفته، دو دسته‌اند: یک دسته، الفاظی است که کثیر الاستعمال بوده و همه‌روزه یا همه‌ساله، مسلمین با این الفاظ و معانی جدید سروکار داشتند (کالصلاة و الصوم و السجود و الركوع و ...) یک دسته، الفاظی که کثیر الاستعمال نبوده یا اصلا استعمال نشده (کالوجوب و الندب و الکراهة و ...) حال، نسبت به دسته اول بگوییم، حقیقت شرعی ثابت است چون بسیار بعید است که پس از گذشت ۲۳ سال، باز هم حقیقت نشود؛ اما به وضع تعینی نه تعیینی. درباره دسته دوم بگوییم، حقیقت شرعی ثابت نیست، بلکه حقیقت متشرعه ثابت است. و همین قول به تفصیل، نظر صاحب قوانین هم در صفحه ۳۶ هست: «و الذی يظهر من استقراء کلمات الشارع ان مثل الصلاة و الصوم و الزكاة و الحج و الركوع و السجود و نحو ذلك قد صارت حقایق فی صدر الاسلام ... و اما مثل لفظ الوجوب و السنة و الکراهة و ... فثبوت الحقیقة فیها من کلامها و من بعدهما ایضا محل تأمل فلا بد للفقیه من التتبع و التحریر و لا يقتصر و لا یقلد».

صحیح و اعم

از ملحقات مبحث حقیقت شرعی، مبحث صحیح و اعم است. «۱» حال بحث در این است که آیا الفاظ عبادات (از قبیل صلاة، صوم، حج و ...) و الفاظ معاملات (از قبیل نکاح، طلاق، بیع و ...) برای خصوص عبادت و معامله صحیح وضع شده‌اند و یا برای اعم از صحیح و فاسد؟

در اینجا در دو مقام بحث می‌شود:

۱. درباره عبادات، ۲. درباره معاملات.

اما درباره عبادات، سه مطلب مورد بحث است:

۱. بیان مقدمات بحث،

(۱). جهت الحاق: پس از اینکه معلوم شد که استعمال این الفاظ در معانی شرعی، به توسط شرع بوده، حال یا به نحو حقیقت در عصر خود شارع یا به صورت مجازی که بعدها حقیقت شده و وضع تعینی پیدا کرده، بحث می‌شود

که آیا شارع، این الفاظ را برای خصوص معانی صحیح وضع کرده و یا استعمال کرده است؟ یا در اعم از صحیح و فاسد وضع کرده یا استعمال کرده است؟ پس متفرع بر مبحث قبل است.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۱

۲. بیان اقوال در این باب، و قول حق،

۳. بیان یک اشکال و جواب.

مطلب اول. مقدمات: سه مطلب را به عنوان مقدمه ذکر می‌کنند:

۱. این نزاع، بر ثبوت حقیقت شرعی متوقف نیست، بلکه چه حقیقت شرعی ثابت و قابل قبول باشد و چه نباشد، جای طرح این بحث وجود دارد. به عبارت دیگر، این تنها مثبتین حقیقت شرعی نیستند که حق شرکت در این بحث را دارند، بلکه منکرین حقیقت شرعی هم، حق شرکت در این بحث دارند به دلیل اینکه بنا بر نظریه مثبتین، این بحث، خیلی روشن است که آیا شارع، این الفاظ را برای خصوص صحیح وضع کرده تعیین او تعینا و یا برای اعم از صحیح و فاسد؟ و بنا بر نظریه منکرین هم می‌گوییم:

بلااشکال، این الفاظ، در میان متشرعان، در این معانی شرعی، حقیقتا استعمال می‌شود؛ اما به نحو وضع تعینی. باز بلااشکال، مسلمان‌ها در استعمال این الفاظ، تابع شارع بودند و از پیش خود، اظهار نظری نداشتند. با توجه به این دو امر، به استعمالات متشرعان مراجعه می‌کنیم؛ و از این راه، نحوه استعمال شارع را کشف می‌کنیم. به این صورت که اگر مسلمان‌ها این الفاظ را در خصوص عبادات صحیح به کار می‌بردند، ما کشف می‌کنیم که در لسان شارع هم، در همین معانی صحیح استعمال می‌شده، خواه به صورت حقیقت و خواه به صورت مجاز؛ و اگر مسلمان‌ها این الفاظ را در اعم از صحیح و فاسد به کار می‌بردند، ما کشف می‌کنیم که در لسان شارع هم، در همین معانی استعمال می‌شده، خواه حقیقتا و خواه مجازا.

پس بنا بر قول به عدم ثبوت حقیقت شرعی هم، جای این بحث باقی است.

۲. معنای صحیح و فاسد و اعم چیست؟

صحیح، در اصطلاح هر قومی و علمی، معنایی دارد؛ مثلا عند الفقهاء، به معنای اسقاط القضاء است (الصحیح ما اسقط القضاء). و عند المتکلمین، به معنای موافقت شریعت است (الصحیح ما وافق الشریعة). و عند الاطباء، به معنای اعتدال مزاج است (الصحیح من کان معتدل المزاج). و عند الاصولیین، به معنای تام الاجزاء و الشرائط است. فاسد هم، متقابلا، در نزد هر علمی، معنایی دارد؛ و عند الاصولیین، عبارت

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۲

است از: ناقص الاجزاء و الشرائط. معنای اعم نیز روشن است؛ یعنی اعم از صحیح و فاسد که شامل هر دو می‌گردد.
۳. ثمره این نزاع چیست؟

ثمره بحث، عند الشک در دخالت شرط زاید یا جزء زاید در غرض مولی است.

توضیح ذلک: گاهی یقین داریم که فلان شیء شرط یا جزء نماز است. و گاهی یقین داریم که فلان امر، شرط یا جزء نماز نیست و گاهی شک داریم در شرطیت یا جزئیت شیء در نماز، در مورد مشکوک الجزئیة او الشرطیة، ثمره این بحث ظاهر می‌گردد و آن اینکه: اعمی‌ها (کسانی که قایل‌اند به وضع الفاظ للاعم) می‌توانند به اصالة الاطلاق برای نفی اعتبار آن شیء مشکوک تمسک کنند، اما صحیحی‌ها (کسانی که قایل‌اند به وضع الفاظ للصحیح) نمی‌توانند به اصالة الاطلاق تمسک کنند، بلکه باید به اصول عملی رجوع کنند.
برای توضیح مطلب ناگزیریم چند مقدمه را ذکر کنیم:

۱. مجتهد، همواره در مقام استنباط احکام الهی، در مرحله اولی، به ادله اجتهادی رجوع می‌کند و از این ادله، حکم شرعی را استخراج می‌کند و طبعاً در آیات و روایات باید از همان اصول لفظی عقلایی که مورد امضای شرع هستند، بهره بگیرد و یکی از آن اصول لفظی، اصالة الاطلاق است. اگر دست مجتهد از ادله اجتهادی و اصول لفظی کوتاه شد، در مرحله ثانی نوبت به اصول عملی می‌رسد و باید با استفاده از اصول عملی، وظیفه خود و مقلدینش را روشن نماید (مثل اصل احتیاط، برائت و ...).

۲. اگر مولی به عبد خود دستوری بدهد (مثلاً بگوید اعتق رقبه و یا تیمموا صعبدا و ...) و عبد شک کند که آیا با اتیان این دستور در فلان مصداق معین (مثلاً اعتق رقبه کافر یا تیمم با غیر خاک)، دستور مولی را امتثال نموده است یا خیر؟ مأموریت خویش را انجام داده یا نه؟ اینجا دو نوع شک ممکن است برای مکلف پیش آید که هرکدام، حکم خاصی دارد و آن دو عبارت‌اند از:

الف. گاهی یقین دارد که عنوان مأمور به، بر این مصداق خارجی هم کاملاً صادق است و لکن نمی‌داند که آیا علاوه بر صدق این عنوان قید زاید و خصوصیت زایدی

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۳

در غرض مولی دخالت دارد که آن خصوصیت در این مصداق خارجی فراهم نبوده و یا دخالت ندارد. مثال: مولی گفت: «اعتق رقبه». عبد یقین دارد که عنوان رقبه، به طور مساوی، بر رقبه مؤمن و کافر قابل صدق است ولی احتمال می‌دهد که غرض مولی، به عتق مطلق رقبه تعلق نگرفته بلکه خصوص رقبه مؤمن، آزاد کردنش مصلحت دارد؛ اما یقین به این امر هم ندارد، لذا شک می‌کند که با عتق رقبه کافر، دستور مولی امتثال می‌گردد یا نه؟ در اینجا

تمسک می‌کند به اصالة الاطلاق به اینکه می‌گوید: مولی در مقام بیان بوده و قید و شرط خاصی ذکر نکرده است. اگر ایمان در غرض مولی دخالت داشت، هرآینه کلامش را مقید می‌کرد و از اینکه مقید نکرده، کشف می‌کنیم که خصوصیت ایمان، در غرض مولی دخالت ندارد. به اطلاق کلام تمسک می‌کنیم و شرطیت یا جزئیت آن امر مشکوک را نفی می‌کنیم. بنابراین، اگر عبد رفت و رقبه کافر آزاد کرد، دستور مولی را امتثال نموده است.

ب. گاهی در اصل صدق عنوان مأمور به شک می‌کند که آیا این عنوان بر آن مصداق معین صدق می‌کند یا نه؟ نه اینکه یقین به صدق داشته باشد و شک در قید زاید. مثلاً مولی گفته «فتیموا صعيدا طيبا» ما نمی‌دانیم که آیا به ما عدای تراب هم صعيد گفته می‌شود یا خیر؟ که شک در صدق اصل این عنوان داریم. در چنین موردی حق نداریم به اصالة الاطلاق تمسک کنیم و بگوییم کلام مولی مطلق است و قیدی ندارد. پس این فرد مشکوک هم داخل در عنوان صعيد هست. پس در مقام امتثال می‌توان به آن اکتفا کرد. چرا حق نداریم؟ چون اصالة الاطلاق در اینجا جاری نیست.

در عام و خاص خواهد آمد که تمسک به عام، در شبهه مصداقی، مخصص اختلافی است. اما همه می‌گویند در شبهه مصداقی خود دلیل عام لا يجوز التمسک.

مثلاً گاهی می‌دانیم زید عالم است، ولی نمی‌دانیم که آیا فاسق هست یا نه تا خارج شود. ولی گاهی در عالمی بودن زید شک داریم. اینجا جای تمسک به عام نیست، چون عالمیت را احراز نکرده‌ایم. اینجا هم کذلک باید احراز عنوان بکنیم؛ سپس به اصالة الاطلاق تمسک می‌کنیم و احراز نکرده‌ایم، فلا يجوز التمسک. وقتی دستمان از اصول لفظی کوتاه شد، به اصول عملی نوبت می‌رسد و در اینجا دو مبناست:

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۴

۱. جمعی قایل‌اند به اصالة البراءة، ۲. و جمعی قایل‌اند به اصالة الاحتياط.

با توجه به این مقدمات، در ما نحن فيه مسئله روشن می‌گردد و آن اینکه اگر مولی بندگان را امر کند به صلاة مثلاً بفرماید: اقيموا الصلاة و ما شک بکنیم که آیا سوره مثلاً جزء صلاة هست یا نیست در نتیجه شک می‌کنیم که آیا نماز بدون سوره صحیح است یا باطل؟ در چنین موردی اگر ما اعمی شدیم، برای نفی اعتبار آن جزء مشکوک، می‌توانیم به اصالة الاطلاق تمسک کنیم (و ما نحن فيه در قسم اول از دو صورت شک مذکور در مقدمه دوم داخل می‌شود) به دلیل اینکه بناء علی الاعمی ما یقین داریم که عنوان صلاة بر صلاتی که فاقد سوره هم باشد صدق می‌کند؛ فقط شک ما در این است که آیا علاوه بر صدق عنوان، خصوصیت زایدی به نام وجود سوره در نماز دخالت دارد یا نه؟ به

اصل اطلاق تمسک می‌کنیم و دخیل بودن آن قید زاید را نفی می‌کنیم و در نتیجه می‌توانیم در مقام امتثال و عمل، به صلاة بدون سوره اکتفا کنیم.

اما بنا بر صحیحی، ما نحن فيه از قسم دوم از دو صورت شک مذکور در مقدمه دوم می‌شود و ما حق نداریم به اصالة الاطلاق تمسک کنیم؛ به دلیل اینکه بنابرین قول، عنوان صلاة تنها بر صلاة صحیح اطلاق می‌شود؛ پس هر عملی که لیس بصحیح لیس بصلاة. نسبت به نماز بدون سوره، ما شک می‌کنیم که آیا هذا العمل صلاة ام لیس بصلاة و عنوان صلاتیت محرز نشده تا بیایم به اطلاق اقيموا الصلاة تمسک کنیم.

بنابراین، دست مجتهد از اصول لفظی کوتاه است و به تمسک به اصول عملی نوبت می‌رسد. در این مورد، دو نظر هست:

۱. جمعی اصالة البراءة جاری می‌کنند که باز نتیجه عملی‌اش با همان اصالة الاطلاق یکی است.

۲. و جمعی هم اصالة الاحتیاط جاری می‌کنند که نتیجه عملی‌اش کاملاً با اصالة الاطلاق متفاوت است.

مطلب دوم. اما اقوال در مسئله، به طور کلی آنچه که مشهور و معروف است، دو قول است:

۱. جمعی می‌گویند الفاظ عبادات، برای خصوص صحیح وضع شده است (مثل

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۵

آخوند و غیره).

۲. جمعی می‌گویند للاعم وضع شده است. هر دسته برای خود ادله‌ای دارند که در کتب مفصل آمده است. جناب مظفر می‌فرماید:

مختار ما این است که الفاظ عبادات، للاعم وضع شده‌اند.

دو دلیل هم بر این مطلب می‌آورند:

دلیل اول. تبادر: هنگامی که لفظ صلاة به طور مطلق و بدون قرائن به کار می‌رود (مثلاً اقيموا الصلاة)، از کلمه «صلاة»، مطلق صلاة به ذهن می‌آید اعم از صحیح و فاسد؛ و خصوص صلاة صحیح به ذهن نمی‌آید.

دلیل دوم. صحت حمل و عدم صحت سلب: ما می‌بینیم از صلاة فاسد هم سلبش عنوان صلاة صحیح نیست؛ مثلاً عرف بر نماز بدون سوره، نمی‌گویند که «هذا لیس بصلاة»، بلکه می‌گویند: «هذه صلاة فاسدة» و سابقاً گفتیم که تبادر و عدم صحت سلب، دو علامت از علامات حقیقت هستند. پس الفاظ عبادات، حقیقت در اعم هستند.

وهم و دفع

مطلب سوم. مقدمات بحث:

۱. ماهیات دو دسته‌اند: الف. ماهیات حقیقی. مانند ماهیت انسان و درخت که دارای جنس معین و فصل معینی هستند. ب. ماهیات جعلی و اعتباری. مثل ماهیت صلاة و حج که این ماهیت‌ها مجعول به جعل شارع بما هو شارع هستند.

ماهیات جعلی هم (چه مجعول به جعل شارع و چه مجعول به جعل عقلای عالم) دو دسته‌اند: الف: ماهیات بسیط، مانند ملکیت، زوجیت و کما سیأتی فی الفاظ المعاملات. ب: ماهیات مرکب، مانند صلاة، حج که مجموعه‌ای از اجزا و شرایط هستند.

ماهیات مرکب هم دو قسم‌اند: الف. ماهیاتی که اجزایش هم سنخ و همه از مقوله واحده‌اند (مثل عشره که مرکب است از ده تا یکی). ب: ماهیاتی که اجزایش هرکدام از مقوله‌ای جداگانه است ولی شارع بین آنها ایجاد ارتباط کرده. مانند صلاة که مرکب است از اقوال و هیئات خاص. الآن بحث ما در ماهیات مجعول است.

۲. همان گونه که در ماهیات حقیقی (مثل انسان، فرس و ...) وضع عام و موضوع له

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۶

عام است، هکذا در ماهیات جعلی هم (مانند صلاة) وضع عام و موضوع له عام است، یعنی واضع، یک مفهوم کلی را در نظر گرفته و سپس لفظ صلاة را برای همان کلی قرار داده که یصدق علی افراد الصلاة. البته این نظریه مشهور است و در مقابل قول دیگری است، به اینکه وضع عام و موضوع له خاص باشد.

۳. هریک از صلاة صحیح و فاسد، دارای مراتب کثیر و مصادیق مختلف است؛ مثلاً صلاة صحیح، یک فردش صلاة مسافر است و فرد دیگرش صلاة حاضر و باز یک فردش نماز یومیّه است و فرد دیگرش صلاة آیات و باز یک فردش صلاة دو رکعتی است و فرد دیگرش سه رکعتی و فرد دیگرش چهار رکعتی است و باز یک فردش صلاة شخصی است که قادر است تمام اجزا و شرایط را به‌جا آورد و فرد دیگرش صلاة انسان تکیه‌دهنده، صلاة جالس، صلاة خوابیده، به پهلو - صلاة غرقی - صلاة عاجز که گاهی تنها با اشاره است و هکذا صلاة فاسد. به عدد هر جزء یا شرطی که از نمازش کم می‌شود صلاة فاسد مصداق پیدا می‌کند (نماز بدون رکوع، نماز سجود، نماز بی‌نیت و ...). با توجه به این مقدمات، در این مقام، ایرادی است به نام ایراد تصویر جامع ما بین این مراتب مختلف. این ایراد، بر هر دو دسته وارد است، هم بر صحیحی و هم بر اعمی؛ و هر دو دسته باید قدر جامع تصویر نمایند و لکن جناب مظفر آن بخشی را که مربوط به اعمی‌هاست، طرح می‌کنند و بخش مربوط به صحیحی را با اشاره می‌گذرد.

حال بیان ایراد:

صلاة (اعم از صحيح و فاسد) افراد و مصادیق مختلفی دارد که باید میان آنها قدر جامعی تصویر کنید تا لفظ صلاة برای آن وضع شود. درحالی که شما نمی‌توانید یک قدر جامع و مفهوم کلی ثابتی را تصور کنید که در همه مصادیق باشد.

بیان ذلک: بنا بر قول به وضع الفاظ عبادات للاعم، هر جزئی از اجزای صلاة که نباشد، باز هم اسم صلاة بر باقی مانده صادق است. مثلاً اگر رکوع نباشد ولی سایر اجزا باشند، يقال لها الصلاة. یا چنانچه رکوع و سایر اجزا باشند اما سجود نباشد، باز هم يقال لها الصلاة. و هکذا نسبت به کلیه اجزا. بنابراین، هر جزئی از اجزا، در هنگام

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۷

بودنش، مقوم ماهیت صلاة است چون صلاة از این مجموعه متشکل است؛ و هنگام نبودنش، مقوم نیست. چون فرض این است که اگر این هم نبود، سایر اجزا بودند، ماهیت و عنوان صلاة هست و این امر، دارای تالی فاسد بزرگی است و آن اینکه یلزم ماهیت صلاة، همواره متبدل و متغیر باشد. گاهی همراه با این اجزاست و گاهی همراه با آن اجزا، بلکه بالاتر، یلزم که در صورتی هم که تمام اجزای صلاة هست، ما مردد باشیم که آیا ماهیت صلاة متحقق شده یا نه؟ به جهت اینکه فرض این است که هریک از این اجزا هم که نباشند، باز صدق عنوان صلاة بر ما بقی، به حال خودش باقی است.

لذا نمی‌دانیم که آیا ماهیت صلاة در موردی است که تمام اجزا باشند یا در موردی است که بعضی الاجزاء نباشند، آن هم با مراتبی که دارد.

اگر گفته شود: تبدل در ماهیت یا تردید در ماهیت چه اشکالی دارد؟

در پاسخ گوییم: از محالات است به جهت اینکه هر ماهیتی، در مرحله ذاتش کاملاً ممتاز است و از سایر ماهیات دیگر جداست و کاملاً متعین و مرزبندی شده است. اگر ماهیت مرکب است، اجزایش مشخص است. اگر ماهیت بسیط است، حد و مرز مشخص است درحالی که تبدل یا تردید در ماهیت هر دو، موجب آن است که ماهیت صلاة، در حد ذاتش، مبهم و مردد باشد و این معقول نیست.

دفع: جناب مصنف می‌فرماید:

قبول داریم که اجزای صلاة متبادل و جابه‌جا می‌شوند (بنا بر قول به اعم) و باز قبول داریم که مراتب و مصادیق صلاة فاسد، فراوان است؛ اما هیچ‌کدام از این‌ها مانع از تصویر قدر جامع نمی‌گردد؛ ما می‌توانیم قدر جامعی ما بین این افراد تصور بکنیم بدون آنکه تبدل در ماهیت پیدا شود و یا تردید در ماهیت لازم آید.

بیان ذلک: مقدمه: مرکبات اعتباری، دو قسمت هستند:

۱. مرکباتی که دارای اجزای معین هستند که محدود است هم از جانب قلت و هم کثرت. مثل عشره که مرکب از ده تا یکی است. اگر یک عدد از او کم یا بر او زیاد کنیم، صدق عنوان عشره محال است و باطل.

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۸

۲. مرکباتی که از جانب قلت اجزایشان محدود است. دون الکثرة که از ناحیه کثرت، لا بشرط است. مثل کلمه و کلام که در کلمه، بعضی چیزها مقوم‌اند و باقی‌مانده مرکب، نسبت به آنها، لا بشرط است.

با حفظ این مقدمه، ابتدا در مورد کلمه، این مطلب را پیاده می‌کنند. سپس در ما نحن فیه: کلمه‌ها همواره از حروف گرفته می‌شود و همه می‌دانیم که حروف الفبا فراوان است (۲۸ یا ۲۹ حرف است) و در نتیجه، کلماتی که از این حروف درست می‌شود، مختلف و متعدد خواهد بود. مثلاً گاهی دو حرف همزه و ب را با هم مرکب می‌کنیم که می‌شود اب؛ و گاهی ی و د را با هم مرکب می‌کنیم که می‌شد ید؛ و گاهی ی را با ک ترکیب می‌کنیم که می‌شود یک؛ و یا سه حرف را با هم ترکیب می‌کنیم که می‌شود زید و ضرب و ...

ملاحظه می‌کنیم که مصادیق و افراد کلمه، مرتباً عوض و جابه‌جا می‌شوند ولی عنوان کلمه، صدقش بر تمام این‌ها، به طور مساوی محفوظ است و وضع شده برای عنوان کلی ما ترکب من اثنین فصاعداً.

به این بیان: واضع، در هنگام وضع، کلیه حروف الفبا را تصور کرده سپس لفظ «کلمه» را در مقابل مفهوم کلی «ما ترکب من حرفین فصاعداً» قرار داده و وضع کرده و افراد و مصادیق اگرچه متبادل می‌شود و لکن این عنوان کلی و قدر جامع، در همه موارد محفوظ است و نامش را می‌گذارند کلی فی المعین یا کلی‌ای که محصور است در اجزای معینی که همان حروف الفبا باشد.

در مکاسب شیخ آمده که شخص، در هنگام معامله، گاهی عین خارجی را معامله می‌کند. مثلاً می‌گوید: بعت هذا بهذا. و گاهی کلی در ذمه را معامله می‌کند. مثلاً می‌گوید: صد من گندم را به شما فروختم در مقابل هزار تومان که هم ثمن کلی است و هم مئمن. بایع حق دارد از هرکجا گندم تهیه کند و به مشتری بدهد. مشتری هم حق دارد که هزار تومان را از هر پولی که دارد، بپردازد یا قرض بگیرد و بدهد. و گاهی کلی فی المعین را معامله می‌کند. مثلاً می‌گوید: صد من از این هزار من گندم موجود خارجی را به تو دادم که صد من کلی است. قابل صدق است بر هریک از ده تا صدمی

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۹

که در این هزار من هست ولی محصور است به هزار من که موجود و معین است در خارج و مثال شیخ صاع من صبره است (و هکذا در مورد کلمه).

حال، پیاده کردن مطلب در ما نحن فیه: می‌گوییم صلاة فاسد اگرچه مصادیق و مراتب متعددی دارد اما تصویر قدر جامع بین آنها میسور است به اینکه ما تمام اجزای صلاة را تصور می‌کنیم که مثلاً یازده جزء است؛ بعد لفظ صلاة را وضع می‌کنیم برای عنوان کلی مرکب از پنج جزء و بالاتر و این عنوان کلی در همه مراتب محفوظ است. در آنجا که فقط همین پنج جزء است و لا غیر، این عنوان هست. در آنجا هم که همه اجزا هستند، باز هم این عنوان هست و ما بقی مشخصات هستند.

پس افراد عوض می‌شوند ولی قدر جامع همه جا به حال خودش باقی است. پس اعمی‌ها می‌توانند قدر جامعی تصویر نمایند. آری صحیحی‌ها هستند که نمی‌توانند تصویر قدر جامع کنند ما بین مراتب صحیح. مثلاً ما بین صلاتی که واجد همه اجزاست و صلاتی که فقط اشاره‌ای است چقدر جامعی می‌توان درست کرد.

دو نکته الفاظ معاملات

تا به حال درباره الفاظ عبادات مفصلاً گفت‌وگو کردیم. اینک، در این دو تنبیه، درباره الفاظ معاملات بحث می‌کنیم.

تنبیه اول: موضوع له الفاظ معاملات چیست و برای چه معنایی وضع شده‌اند؟

مقدمتاً باید بدانیم:

۱. منظور از معاملات در اینجا معاملات به معنای الاخص نیست که خصوص عقود را شامل است بلکه معاملات به معنای الاعم است و شامل ایقاعات هم می‌شود.

در مقابل عبادات که اموری‌اند که قصد قربت لازم دارند، معاملات یعنی اموری که قصد قربت لازم ندارند، چه عقود و چه ایقاعات (تفصیل این بحث در مبحث «دلالة النهی علی الفساد» خواهد آمد).

۲. مراد از عقود و ایقاعات چیست؟ عقود یعنی آن انشائاتی که طرفینی است و دارای ایجاب و قبول است. مانند عقد البیع که مرکب است از «بعت و قبلت» یا عقد

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۰

النکاح که مرکب است از «انکحت و قبلت». و ایقاعات عبارت‌اند از انشائاتی که فقط دارای ایجاب است و قبول ندارند. به عبارت دیگر، یک طرفه است نه طرفینی. مانند عتق که فقط مولی می‌گوید «انت حر» یا «اعتقتک فی سبیل الله» و عبد از قید رقیت آزاد می‌گردد چه قبلت بگوید و چه نگوید. یا مانند طلاق که به مجرد گفتن «زوجتی طالق» از طرف مرد، زن از قید زوجیت و همسری آن مرد آزاد می‌گردد و جدایی بین آن دو حاصل می‌گردد و قبول زن مفهومی ندارد.

۳. مراد از اسباب و مسببات در این باب چیست؟

مراد از اسباب، نفس ایجاب و قبول در عقود یا ایجاب فقط در ایقاعات است. مثلاً گفتن «بعت و قبلت» که سبب ملکیت است. پس نفس انشای عقد، سبب است. و مراد از مسببات، عبارت است از آن اثری که از راه این اسباب پیدا می‌شود و بر این اسباب مترتب می‌گردد. مثلاً ملکیت که مسبب از عقد البیع است یا زوجیت که مسبب از عقد النکاح است یا حریت که مسبب از انشاء العتق است و یا فراق که مسبب از صیغه طلاق است و ...

۴. مراد از صحیح در معاملات یعنی آن عقدی که موجب نقل و انتقال می‌شود و مؤثر در اثر است و مراد از فاسد یعنی آنکه مؤثر در مسبب خویش نیست.

با توجه به این مقدمات می‌گوییم: در رابطه با وضع الفاظ معاملات، دو احتمال وجود دارد:

۱. ممکن است بگوییم الفاظ معاملات برای اسباب وضع شده‌اند. مثلاً واضح، لفظ بیع را وضع نموده برای گفتن بعت و قبلت یا نکاح را وضع کرده برای انکحت و قبلت و ...
 ۲. ممکن است بگوییم که موضوع له این الفاظ عبارت است از مسببات یعنی آن اثری که از راه اسباب فوق حاصل می‌شود. مثلاً لفظ بیع، وضع شده برای دلالت بر ملکیت یا لفظ نکاح، وضع شده برای دلالت بر زوجیت و ...
- حال بنا بر احتمال اول، آن نزاع مذکور بین صحیح و اعم در الفاظ عبادات، در الفاظ معاملات هم جاری می‌شود چون اسباب مرکبات هستند. مثلاً «بعت و قبلت» دارای اجزایی هستند و دارای شرایطی (اجزا مثل ب ع ت و یا ایجاب و قبول و شرایط مثل

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۱

عرییت، ماضویت و ...) و ما می‌توانیم بحث کنیم که آیا لفظ بیع برای آن سببی که تمام الاجزاء و الشرائط باشد وضع شده یا برای اعم از آن و از ناقص الاجزاء و الشرائط وضع شده است؟ پس اسباب چون مرکبات‌اند، قابل اتصاف به صحت و فساد هستند (جناب مظفر در اینجا بیان نکرده که آیا بنابراین احتمال، الفاظ معاملات برای صحیح وضع شده‌اند یا برای اعم، ولی مرحوم صاحب کفایه قائل به وضع برای صحیح است شاید مرحوم مظفر قائل به اعم باشد به همان بیان که در الفاظ عبادات ذکر شد.

اما بنا بر احتمال ثانی، آن نزاع جاری نیست به دلیل اینکه مسببات یک سلسله امور بسیطی هستند. مثلاً ملکیت یک نحوه اضافه‌ای است ما بین مالک و مملوک و امور بسیط خاصیت‌شان این است که یا هستند و یا نیستند. این چنین نیست که بگوییم ملکیت موجود می‌شود ولی گاهی فاسد و گاهی صحیح، خیر، سبب ملک اگر تام باشد، ملکیت موجود می‌شود و اگر سبب ناقص بود، ملکیت اصلاً موجود نمی‌شود نه اینکه موجود می‌شود ولی فاسد است، پس چون قابل اتصاف به صحت و فساد نیست این بحث در او جاری نیست.

تنبیه دوم: برفرض که نزاع مذکور در الفاظ عبادات، در الفاظ معاملات هم جاری شود، آیا این نزاع ثمره‌ای هم دارد یا ندارد؟

یکی از فرق‌های اساسی عبادات با معاملات، این است که عبادات، از مخترعات شارع است و مجعول شرع است و یک سلسله حقایقی هستند مستحده که عقلای عالم با قطع نظر از بیان شارع نسبت به این‌ها ادراکی نداشتند. بلکه این‌ها را با همه اجزا و شرایطش شارع جعل کرده است. اما معاملات از مجعولات و اعتبارات عقلایی است و اختراع شارع نیست بلکه قبل از شارع هم مردم همین بیع و نکاح و ... را داشته‌اند و شارع هم، مانند یکی از اهل عرف، این الفاظ را در معانی خاص آنها به کار برده البته شروطی و قیودی مقرر کرده و برخی از معاملات را قدغن کرده و لکن اختراع تازه‌ای ندارد و معنای جدیدی نیاورده است.

با توجه به این مقدمه می‌گوییم: در مورد الفاظ عبادات که از مخترعات شرع است،

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۲

این نزاع کاملاً ثمره داشت و آن اینکه بنا بر وضع الفاظ عبادات برای اعم، در مقام شک در جزئیت یا شرطیت، می‌توانیم به اصالة الاطلاق تمسک کنیم ولی بنا بر وضع آنها برای صحیح، حق تمسک به اصالة الاطلاق نداریم چون شرط اساسی تمسک به اصالة الاطلاق، احراز صدق عنوان عبادت است و بنا بر این قول، صدق اسم مشکوک است و محرز نشده است و شبهه مصداقی دلیل مطلق است و لا يجوز التمسک بالاطلاق.

اما این سخن را نسبت به الفاظ معاملات نمی‌توان زد، زیرا فرض این است که معانی این الفاظ از مخترعات شارع نیستند، بلکه شارع هم، مثل اهل عرف، این الفاظ را در همین معانی متداوله به کار می‌برد لذا هرکجا در کلام شارع این الفاظ به کار می‌رود مثلاً می‌فرماید:

أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا،

یا می‌فرماید:

إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ ... وَ ذَرُوا الْبَيْعَ،

یا النکاح سنتی یا الصلح جایز و ... اگر قرینه‌ای نصب کرده بود که مراد من این است، فهو المطلوب؛ و الا عند التجرد عن القرائن، حمل می‌کنیم بر همان معانی که اهل عرف می‌فهمند. لذا هر جا شک کنیم که آیا در صحت بیع عند الشارع چیزی معتبر هست یا نه؟ مثلاً عربیت معتبر است یا نه؟ و قرینه‌ای هم در کلام شارع نیست، به اصالة الاطلاق تمسک می‌کنیم مطلقاً چه قائل به وضع الفاظ معاملات برای صحیح باشیم و چه برای اعم. به دلیل اینکه در معاملات مراد از صحت، صحت عند العرف العام است نه عند الشارع و وقتی ما به عرف مراجعه می‌کنیم عرف

عربیت را در صحت معتبر نمی‌داند و بر معامله غیر عربی هم اثر مترتب می‌کند. لذا چه عربیت باشد و چه نباشد، صدق الاسم محرز است و اگر شارع مقدس قیدی به نام عربیت معتبر کرده، باید قرینه بیاورد چون قید، زاید بر اصل عنوان بیع است و اگر قرینه نیاورد، ما به اصالة الاطلاق تمسک می‌کنیم. در واقع، حال الفاظ معاملات مطلقا (چه بنا بر صحیح و چه اعم) حال الفاظ عبادات است بنا بر اعم و به عبارت دیگر، داخل

شرح اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۳

است در موردی که مکلف یقین به صدق عنوان و شک در دخالت قید زایدی در غرض مولی دارد و جای تمسک به اطلاق است.

تبصره: فقط در یک مورد این نزاع در معاملات هم ثمره دارد و آن موردی است که ما احتمال بدهیم که همان‌طوری که این قید نزد شارع معتبر است، نزد اهل عرف هم معتبر است. مثلاً احتمال می‌دهیم که عرف عام هم عربیت یا مالیت را معتبر می‌داند.

اینجا اگر صحیحی بودیم، حق نداریم تمسک به اطلاق کنیم چون نمی‌دانیم که آیا عرف این قید را دخیل می‌داند یا نه؟ و با این احتمال، شک در صدق عنوان بیع بر بیع فاقد عربیت داریم. پس صدق الاسم محرز نیست. و بنا بر اعمی بودن اگر شک کردیم، می‌توانیم به اطلاق کلام تمسک کنیم چون صدق اسم مسلم است و شک در اعتبار قید زاید داریم.

پس در الفاظ معاملات ثمره این نزاع فی الجملة ظاهر می‌گردد یعنی در همین موردی که شک عند اهل العرف باشد.