کاربست نظریه‌های وضع، در تفسیر متونِ منابعِ استنباطِ احکام فقهی

علی نهاوندی، دکترای تخصصی و مدرس سطوح عالی حوزه قم nahavandi47@yahoo.com

تاریخ وصول:۱۴۰۰/۵/۱۵ تاریخ تصویب:۱۴۰۰/۸/۵

چکیده:

زبان انسان ترکیبی از دو عنصر لفظ و معنا، یا دالّ و مدلول است. سبب پیدایش علائم و نشانه‌های کلامی، معناهایی است که در وجود انسان شکل گرفته است. بررسی منشأ پیدایش خودِ معناها و متعلّق آن‌ها، موضوعی است که در پرتو وضع به آن پرداخته می‌شود، امّا آن چه مسلّم است این که انسان برای انتقال معانی مورد نظرِ خود به دیگران، از ابزار سخن و نشانه‌های لفظی استمداد می‌جوید و دلالت لفظ بر معنا ناشی از نوعی سببیّت بوده و وجود ذهنی لفظ سبب وجود ذهنی معنا و انتقال آن به ذهن می‌شود.

به نظر می‌رسد که ارتباط لفظ و معنی که حاصل آن دلالت است، ارتباطی ذاتی نیست و میان این دو به خودی خود ارتباطی وجود ندارد. درتحلیل ماهیت این ارتباط دیدگاه‌های مختلفی ابراز شده است که تحت عنوان نظریات وضع آمده است.

با توجه به این‌که اهم منابع استنباط احکام فقهی از مقوله الفاظ است، تمامی‌علماء علم اصول بحث از حقیقت وضع و کیفیّت دلالت الفاظ بر معانی را مطرح نموده‌اند. نظریه‌های وضع نقش اساسی و بنیادینی در فرآیند تفسیر متون دینی ایفاء کرده و پذیرش هر یک از این نظریات نتایج مختلفی را در فهم معنا بهمراه خواهد داشت. مقاله حاضر ضمن بررسی چند نظریه وضع، برترین نظریه‌ها که از صلاحیت تبیین و توجیه منطقی‌تری بر خوردار است را بررسی می‌نماید.

کلید واژه: وضع، نظریه‌های وضع، فقه، منابع استنباط، اصولیین

تحلیل ماهیت وضع

پرسش اساسی این است که به هنگام وضع، لفظ در ازاء چه چیزی قرار می گیرد؟ به عبارت دیگر آن چه که به عنوان معنا یا مفهوم متصوّر شده تا جامه لفظ برای اندام آن مهیّا شود، چیست؟ با توجه به بررسی انواع مفاهیم تا حدودی پاسخ پرسش فوق معلوم می‌گردد.

تصویر ما از معنا باید به گونه‌ای باشد که به اصطلاح جامع افراد (تمامی این حوزه ها) و مانع اغیار باشد. با این لحاظ است که می‌توان گفت معنا آن حقیقت نفس الامری است که تمامی سطوح وجود، ازبالاترین مرتبه تا نازلترین آن و اعم از وجود عینی، ذهنی، اعتباری و جز آن را در بر گیرد. گمان می‌رود بر اساس چنین نگاهی است که تعریف علما در علم اصول از موضوعٌ له و مدلول در وضع به گونه‌ای است که این گستره معنایی را پوشش دهد.

از جمله مسائل بسیار مهمّی که اصولیان مسلمان در آن ژرف‌اندیشی کرده‌اند مفاد وضع و همزمان ارتباط زبان با واقعیّت‌های جهان خارج است. آنان این مسأله را واکاوی نموده‌اند که به هنگام وضع، الفاظ در ازاء چه چیزی قرار می‌گیرند؟ آیا الفاظ در ازاء صور ذهنی (صورتی که واضع هنگام اراده وضع تصوّر می‌کند) وضع شده‌اند یا در ازاء ماهیّات خارجی و یا فرض سومی در میان است؟ در پاسخ به این پرسش گزارش سیوطی از آراء چنین است: ابواسحاق شیرازی معتقد به نظر دوّم است، و مختار سیوطی نیز همین است. امّا نظر فخر و پیروانش رأی اوّل است. وی سپس دیدگاه اسنوی (جلال الدین عبدالرحمن بن حسن) در شرح منهاج الاصول بیضاوی را نقل می‌کند که گفته: دیدگاه برتر آن است که گفته شود لفظ در ازاء معنا بما هو معنا با قطع نظر از ذهنی یا خارجی بودن وضع شده است. تحقیق معنا در خارج یا ذهن از اوصاف زائد بر معناست، امّا لفظ برای معنا بدون هیچ وصف زائد، وضع شده است؛ چه آن که برخی موارد است که موضوعٌ له جز در ذهن یافت نمی‌شود.(المزهر فی علوم اللغه، ج۱، ص۴۲) (سعیدی روشن،۱۳۸۸، روش پلکانی مفهوم شناسی واژگان قرآن)

همین طور شوکانی (م ۱۲۵۵ هـق) برخی از آراء را چنین گزارش می‌کند:

«جوینی و رازی گفته‌اند که لفظ در ازاء صورت ذهنی وضع شده است اعمّ از آن که در ذهن و در خارج موجود باشد یا فقط در ذهن باشد. برخی دیگر از جمله ابواسحاق گفته‌اند: لفظ در ازاء وجود خارجی وضع شده است. برخی نیز برآنند که لفظ برای [یک واقعیّتی] اعمّ از ذهنی و خارجی وضع شده است. اصفهانی این نظریّه را ترجیح داده است. گروهی [به حسب متعلّق الفاظ] تفصیل قائل شده وگفته‌اند وضعِ مربوط به نامهای شخصی، وضع لفظ در ازاء وجود خارجی است، و این مطلب رویاروی با این واقعیّت نیست که هر وجود خارجی قابل حضور ذهنی است؛ زیرا صورت ذهنی ابزار و مرآت ملاحظه وجود خارجی است نه موضوعٌ له آن. امّا در نامهای غیر شخصی لفظ در ازاء یک مفهوم کلّی وضع می‌شود که افراد آن کلّی ممکن است خارجی باشند و ممکن است ذهنی باشند. اگر افراد آن کلّی خارجی باشند موضوعٌ له، یک فرد از آن افراد خارجی است، اگر ذهنی باشد موضوعٌ له، یک فرد ذهنی خواهد بود، و اگر ذهنی و خارجی هر دو باشد، ملاک همان خارجی است. کسانی که میان اسم جنس و عَلَم جنس تفاوت قائلند، در ازاء ماهیّت متّحد با خارج و وضع اسم جنس را در ازاء غیر معیّن می‌دانند. در مورد اسم جنس دو دیدگاه است. گروهی مانند زمخشری و ابن حاجب، وضع آن را در ازاء ماهیّت منتشر می‌دانند (ماهیّت بشرط شئ)، وگروه دیگری مانند شریف، وضع آن را در ازاء ماهیّت من حیث هی هی (ماهیّت لا بشرط) می‌دانند» (شوکانی،بی تا، ارشاد الفحول الی تحقیق الحقّ من علم الاصول، ص۱۴ و ۱۵)

نظریات وضع در میان اصولیین

اصولیین بر اساس تعریفی که از ماهیت وضع دارند نظریات گوناگونی ارائه نموده‌اند که به برخی از مهمترین نظریات اشاره می‌شود:

۱- نظریه اختصاص:

مرحوم محقق خراسانی معتقد است که وضع، ارتباط خاصی بین لفظ و معناست و موجب اختصاص لفظ به معنا می‌شود که گاهی در اثر تخصیص لفظ به معنا و نیز به جهت کثرت استعمال لفظ در معنا تحقق پیدا می‌کند.(آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ج۱، ص۹) بر اساس این دیدگاه ارتباط سببی و دلالی میان لفظ و

معنا ناشی از نوعی وضع (تعیینی یا تعیّنی) و اعتبار عقلایی است. (آخوند خراسانی،۱۴۰۹ ، کفایه الاصول، ج۱، ص۱۰؛ خویی، ۱۴۱۰ ، محاضرات فی اصول الفقه، ج۱، ص۳۲) و نشانه‌های زبانی تنها پس از وضع و آگاهی از آن، بر معنا دلالت دارند.

۲- نظریه اعتبار:

مسلک اعتباریت وضع توسط مرحوم اصفهانی بیان گردید. ایشان بر این باور است که وضع، اعتبار نصب لفظ علی المعنا است، همان طور که در مورد تابلوی نصب شده در کنار جاده‌ها، به صورت تکوینی برای یک مکان صورت می‌گیرد. (محمد حسین اصفهانی، نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج۱،ص ۴۷). از دیدگاه مرحوم محقق اصفهانی ماهیت وضع، اعتبار وضع اللفظ علی المعنی است. بر مبنای این نظریه، وضع نوعی اعتبار است و مفاد این اعتبار نیز وضع الشی علی الشی است؛ یعنی همان طور که وقتی علامتی روی شی ای قرارداده می شود، این امر مبداء پیدایش دلالت می شود، در وضع الفاظ هم، واضع لفظ را روی معنا قرار می دهد و این امر منشأ دلالت می شود، با این تفاوت که در اولی وضع تکوینی است و در دومی اعتباری، ولی در اثر ـ که همان دلالت است ـ هر دو مشترک اند.(بحوث فی الاصول، اصفهانی، ص ۲۳، نهایهٔ الدرایه، ص ۲۳)

رویکرد دیگر به اعتبار نظر مرحوم محقق نائینی است. ایشان وضع را می پذیرد، ولی آن را نه اعتبار بشر، بلکه اعتبار الهی که به بشر الهام شده است، می‌داند.(محمد حسین نائینی، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۰) پیش فرض مهمی که این نظریه بر اساس آن بنیان شده، آن است که انسان در بدو پیدایش خود زبان داشته است و پیدایش زبان امری تدریجی نبوده، گرچه رشد آن در طول زمان انکارناپذیر است. نکته دیگر این که منظور از الهام در این نظریه، یعنی این که خداوند در بشر طبیعتی را ایجاد کرده تا طبق همان قراردادهایی که خود اعتبار کرده است، سخن گوید.

رویکرد دیگر نیز از مرحوم محقق عراقی است. آقاضیاء، وضع را مبدأ ملازمه واقعی لفظ و معنا می داند، اما این جعل منشأ ملازمه ای واقعی بین لفظ و معنا می شود.(ضیاء الدین العراقی، مقالات الاصول، ج ۱، ص ۶۱)

۳- نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی:

برداشت از اندیشه‌های مستخرج بنیانگزار انقلاب اسلامی ایران چنین بر می‌آید که ایشان قائل به نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی باشند. مرحوم امام خمینی قدس سره در مورد مفاد وضع بر آن است که وضع الفاظ برای حقایق مطلقه و معانی عامّه است. ایشان در ضمن یک بحث علمی در مفهوم «رحمن» و «رحیم» وچگونگی انتساب آنها بر خدای متعال می‌نویسند: «اهل تحقیق گفته‌اند الفاظ موضوع است از برای معانی عامّه و حقایق مطلقه. پس بنابراین، تقیّد به عطوفت و رقّت داخل در موضوعٌ له لفظ «رحمت» نیست و از اذهان عامیّه این تقیّد تراشیده شده، و الّا در اصل وضع دخالت ندارد».ایشان سپس به تفصیل اشکالات احتمالی این نظریه را تحلیل می‌نمایند.(موسوی خمینی۱۳۸۳، آداب الصلاه، صص۲۴۸-۲۵۱.)

الف) تفصیل نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی

نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی بر گرفته از نظریات مرحوم امام خمینی قدس سره (موسوی خمینی۱۳۸۳، آداب الصلاه، صص۲۴۸-۲۵۱.) و برخی از نظریات علامه طباطبایی (طباطبایی،۱۹۷۳ ، المیزان ، ج۱، ص۱۰؛ ج۱۷، ص۷) است. این نظریه بیانگر وجود مراتب معنایی در نظام گفتاری می‌باشد به این صورت که الفاظ برای لبّ معنا بدون دخالت هر گونه خصوصیت خارج از موضوع له وضع شده‌اند. معنا نفس الامری است که مفهوم حاکی از آن است و مصداق تحقق خارجی مقید آن است. نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی مدعی وجود مراتب معنایی نیست، بر اساس این نظریه در چارچوب پذیرش واقعیت مراد جدی در کلام متکلم مطرح است نه اینکه متن را یک وجود مستقل از متکلم بداند که قابلیت تفسیر به معانی مختلف را داشته است.

ب) فوائد نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی

نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی برای استنباط متون دینی بسیار راه گشاست. به این بیان که الفاظ نه برای مصادیق متبادر از آنها بلکه برای ملاک موجود در مصادیق و به عبارتی برای روح معنا وضع شده اند و آنچه از لفظ متبادر است تنها مصداق عینی خارجی نیست.

این نظریه ابزاری برای شناسایی حقیقت موضوع تا استظهار اطلاق از کلام تنقیح مناط، کشف راه حل تزاحم، جمع عرفی و حل تعارض ادله است. همچنین ابزاری است برای استنطاق متون دینی برای کشف پاسخ دین به مسائل مستحدثه و پاسخی به اینکه آیا مصادیق منابع دینی همان مصادیق زمان صدور بوده و حجت انحصاری است؟ آیا موضوعات ثابتند و تنها مصادیق آنها تغییر می‌کند؟

اگر واژگان ظرفیت توسعه معنا را نداشته و شمول معنایی به خود نمی‌گیرند، بنابر این استعمال لفظ برای صرف معنای ظاهری نیست، بلکه برای ارواح معانی استعمال شده و تنها یکی از معانی متبادر، معنای ظاهری آن لغت است. این نظریه در مقام تبیین شمول معنای موضوع له است نه مراد استعمالی کلام و با قرینه میزان شمولیت تعیین می‌شود.

ج) ماهیت نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی

اساساً اگر گفته شود برای فهم خطابات شارع باید به عرف زمان تخاطب مراجعه کرد و هم مفردات و هم ترکیبات را از آنجا به دست آورد، خطابات شارع را به سطح درک عرف زمان تخاطب تنزل داده‌ایم؛ چراکه این زبان متناسب با فرهنگ عرب بادیه‌نشین که دارای روابطی محدود آن هم در حد احتیاجات عرب جاهلی است، ایجاد شده است. واضح است که چنین زبانی ظرفیت هدایت بشر به مراتب بالای انسانی را ندارد.

توضیح مطلب آنکه اگر کلمه و لفظ میزان را در متون دینی بررسی کنید این لفظ در زمان شارع مقدس ابزاری برای سنجش وزن اشیاء بوده، لکن این لفظ در همان زمان برای سنجش اعمال یوم القیامه هم ذکر شده است که فرمود « السلام علی یعسوب الایمان و میزان الاعمال»[۲۶].

همچنین است کلمه ید در متون قرآنی و روایی که گاهی این لفظ را در دست مادی و ظاهری اطلاق می‌کند که فرمود «تبت یدا ابی لهب». (مسد/۱) و گاهی به معنای محصول آماده شده برای قیامت مانند آیه کریمه که می‌فرماید: «ذلک بما قدمت یداک»(حج/۱۰) در برخی از آیات بسط ید و قدرت انجام هر کار به کنایه از لفظ ید استفاده شده مانند «قالت الیهود ید الله مغلوله» (مائده/۶۴) همینطور لفظ ید به معنای قدرت الهی و احاطه قیومیه حضرت حق چنین آمده«ید الله فوق ایدیهم» (فتح/۱۰) به نظر می‌رسد استعمال لفظ برای تمامی معانی حقیقت جامعی است.

همچنین کلمه «ماء» است که شاید اینگونه تصور شود که آب در همه زبانها و فرهنگ‌ها دارای معنای واحدی است و جزو مشترکات زبانی است؛ ولی به نظر می‌رسد، همین کلمه در زبان شارع، معنایی بسیار متفاوت از زبان عرف زمان تخاطب داشته باشد. چرا که آب در زبان عرب جاهلی چیزی بیش از ماده سیال بارد که خواص محدودی چون رفع عطش دارد نیست. حال آنکه در زبان شارع معنایی بیش از این دارد.

کلمه «ماء» در مرحله اول در فرهنگ دینی علاوه بر ماده سیال، پاک و پاک‌کننده است و وسیله‌ای برای طهارت ظاهری که مقدمه‌ای برای نماز و خشوع در برابر پروردگار است می‌باشد. لذا در ارتکاز فرهنگ دینی آب جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند و نوع نگاه به آن در مقایسه با یک جامعه غیر دینی که آب را صرفا برای رفع عطش و اموری از این قبیل داند متفاوت می‌شود. در مرحله‌ای دیگر در زبان شارع، آب معنایی بالاتر از این نیز پیدا می‌کند و علاوه بر وسیله طهارت، موجودی آسمانی که حق تعالی آن را بر زمین فروفرستاده معرفی می‌شود. حتی باز هم معنای آب ارتقا داده شده حیات تمامی اشیا به آن نسبت داده می‌شود.

---

[۲۶] قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان، زیارت اربعهٔ امیرالمؤمنین

ملاحظه می‌شود که فرهنگ دینی حتی در کلمه به ظاهر ساده آب تصرف می‌کند و ارتکازی از آن متناسب با عبودیت و بندگی حق تعالی ایجاد می‌نماید. بدیهی است چنین درکی از کلمه آب بسیار متفاوت از آب به عنوان ماده سیال بارد است و نمی‌توان گفت شارع زبان عرف مربوط به زمان خود را امضا نموده است؛ گرچه از آن به عنوان زبان تبعی استفاده نموده است.

۴- نظریه تعهد:

این نظریه را در ابتدا مرحوم آیت الله ملا علی نهاوندی[۲۷] در تشریع الاصول بیان فرمودند(ملاعلی نجفی نهاوندی، تشریح الاصول، ج۱، ص۲۲)، سپس شیخ عبدالکریم حائری(عبدالکریم حائری، درر الفوائد، ج۱، ص۴۴)، و نیز شیخ محمدرضا اصفهانی (محمد رضا نجفی اصفهانی، وقایه الأذهان، ص۶۲) و مرحوم آقای خویی به این مسلک قائل شده اند(سید ابوالقاسم خویی، محاضرات فی اصول الفقه، ج۱، ص۴۶) با این تفسیر که وضع، تعهدی از سوی واضع است که واضع متعهد شده است که لفظ را صرفا در هنگام اراده تفهیم معنای خاص آن استعمال کند. ایشان وضع را عبارت از قضیه شرطیه تعهدیه دانستند که هر گاه فلان لفظ به کار برده شود منظور اراده افهام معنای آن است. (ابوالقاسم خویی، محاضرات، ج۱، ص۴۹)

الف) ادعای محوری نظریه تعهد:

نظریه تعهد در دورهٔ اخیر، بیشتر با عنوان محقق خوئی(رحمه الله علیه) معرفی شده است و نویسندگان معاصر نیز در بحث از مسلک تعهّد، کمتر، به مأخذ اصلی اشاره کرده‌اند. محقق خوئی نیز به پیشینهٔ این بحث اشاره نکرده، و ذکری از عالمان پیش از خود که به تبیین نظریهٔ تعهّد پرداخته‌اند به میان نمی‌آورند. (مصطفوی، اجود التقریرات،ج۱،ص۱۲).

---

[۲۷] و هو الشیخ علی بن المولی فتح الله النهاوندی النجفی، علّامه کبیر و محقق جلیل من الاکابر العلماء و اجلّاء الفقهاء کان من تلامیذ الشیخ مرتضی الانصاری و المیرزا ابی القاسم الکلانتر. و کان بحثه من ابحاث النجف المعدئده و من دروسها المحترمه. من تلامذته المیرزا حبیب الله الرشتی و المولی کاظم المرندی و السید محمد الخلخالی و شیخ الشریعه الاصفهانی. توفی فی غرّه ربیع الآخر سنه ۱۳۲۲ ه و دفن فی وادی السلام فی مقبره الخاصّه المعروفه. من آثاره کتابا التشریح الاصول الصغیر و الکبیر.(آغا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه: نقباء البشر فی القرن الرابع عشر،ج۴، ص۱۴۹۷)

از آنجا که محقق نهاوندی، به عنوان مؤسس مسلک تعهّد بحث بسیار ارزشمند و در عین حال جامعی را مطرح کرده‌اند؛ نگاهی اجمالی به دیدگاه ایشان داشته و سپس نظریه مختار را ارائه داده می‌شود.

خلاصه و چکامه‌ی نظریه محقق نهاوندی آن است روح اصلی وضع، تعهدی است که واضع می‌سپارد که هر گاه خواستم معنای الف را تفهیم کنم، از لفظ ب استفاده خواهم کرد.

ب) ماهیت تعهّد

تعهّد از منظر محقق نهاوندی از اراده ناشی می‌شود و بازگشتش به اراده است. درنظام اصولی ایشان اراده از جایگاه مهمّی برخورداراست. به همین دلیل کتاب تشریح الاصول نیز با همین بحث آغاز می‌شود.

از نظر وی اراده، عبارت است از اعتقاد به نفع یا مصلحت با این ملاحظه که صِرف اعتقاد کافی نیست؛ بلکه آنگاه وصف عنوانی اراده را می‌پذیرد که شخص مرید، اقدامی عملی را درجهت وصول به مراد به اجرا درآورد و برای رسیدن به آن، اقدامی صورت دهد. از این رو، اگرعملی، هرگز انجام شدنی نباشد و آدمی قدرت تحصیل آن را نداشته باشد، حتّی اگر نفعی در آن متصور باشد، از آنجا که نمی‌توان اقدامی برای رسیدن به آن صورت داد، تحت ارادهٔ آدمی قرار نمی‌گیرد و چیزی بیش از یک آرزو نیست. کما این که اگر فعل محال نباشد و امکان وقوع داشته باشد، درصورتی که اجرای آن در توان شخص مرید نباشد، باز تحت اراده در نمی‌آید و اگر شخص جازم باشد که درصورت تحصیل شرایط به انجام آن اقدام کند، این حالت صرفاً عزم به حساب می‌آید، و نه اراده. بنابراین، درتحلیل ماهیت اراده، دو عنصر را دخالت می‌دهد: عنصر اول اعتقاد و علم به این که آن فعل دارای نفع است و عنصر دوم اقدامی عملی و یا اشتغال است که اعتقاد به اراده متصف می‌شود و مادام که اشتغال صورت نگرفته است عنوان اراده انتزاع نمی‌شود. عبارت ایشان چنین است: «فالارادهٔ صفهٔ تحدث فی محلها، وهو العلم بعد الاشتغال بالفعل المراد وبملاحظهٔ هذا الفعل وباعتباره. فالاعتقاد یعنون بها بعد الشروع فی الفعل او مقدماته»(نهاوندی، ۱۳۲۰، ص۴)

با این توضیح، مادامی که اشتغال صورت نگرفته است، اراده صرفاً درحدّ شأنیّت است و آن اقدام عملی و اشتغال است که آن را به فعلیّت می‌رساند.

حال اگر اراده به گونه‌ای باشد که در تبدیل شأنیّت به فعلیّت، جهل طرف مقابل باشد و با ابراز و بیان، این جهل مرتفع گردد، در این صورت ارادهٔ فعلی همان ارادهٔ مبرز است و این ارادهٔ مبرز همان تعهّد است.

بنابر این تعهّد دارای سه عنصر اصلی ارادهٔ شأنیه، بیان، توقف فعلیّت بر بیان است. ایشان در این خصوص می‌فرماید: «التعهّد هو الالتزام الاختیاری الذی فعلیّتها بالبیان و الاعلام، و یعبّر عنه بالفارسیّه: قرار دادن. ففی البیان مدخلیّه لتحقّق عنوان التعهّد نظیر عنوان الطلب الذی هو حقیقه فی اراده فعل الغیر و فعلیّته انّما هی بالبیان»(همان، ص۲۳) بنابراین، ماهیت تعهد همواره از یکسو حقیقت نفسانی(یعنی اراده) است و از طرف دیگر، ابراز و اظهار است.

محقق نهاوندی معتقد است که روح انشاء چیزی جز بیان اراده نیست و سرّ انشاء بودنش این است که به اراده، فعلیّت می‌بخشد. در جملات امر، نهی، استفهام و نداء انشاء بیانگر طلب مُرید نسبت به فعل دیگری است و در ایقاعات و عقود و نیز جملات وعد و وعید نیز شخص ارادهٔ خودش را نه نسبت به فعل دیگری، ابراز می‌کند.

محقق نهاوندی، وضع را هم تعهّد و انشاء می‌دانند. از آن جهت که شخص واضع، اراده می‌کند در تفهیم معنای الف از لفظ ب استفاده کند و این اراده را نیز به گونه‌ای خاص بیان کند. این ادعای محقّق نهاوندی از دو ادعا برخوردار است.

ادعای اول: نظریه تعهد می‌تواند توجیه کنندهٔ دلالت وبیان صحیحی از وضع باشد؛ آن چه واضع، در وضع به دنبال آن است این واقعیت است که نوعی وابستگی میان به کارگیری لفظ ب و قصد تفهیم معنای الف صورت بگیرد. واین غرض، با تعهّدی که واضع سپرده است تأمین می‌شود. فرض بر این است که او متعهّد شده است که هنگام تفهیم معنای الف از لفظ ب استعمال شود. این تعهّد باعث می‌شود چنین ارتباطی در ذهن مخاطبین حاصل شود.

سؤال آنستکه اگر شخص واضع، چنین تعهّدی کرده است، امّا از کجا معلوم که استعمال کننده به این تعهّد پایبند باشد.

پاسخ محقّق نهاوندی این است که تعهّد جزئی از سبب است نه تمام آن؛ چرا که اولاً باید احراز شود که متکلّم نیز در حین گفتار، بر این تعهّد است. و ثانیاً باید احراز کنیم که در درک واقعیّت و شناسایی وضع به خطا نرفته است. و این دو احراز، با اصول عقلایی صورت می‌گیرد: یکی اصل تبعیّت و دیگری اصل عدم اشتباه است. اصل اوّل این است که مادام که فردی در جامعه زبانی، مطلبی بر خلاف، بیان نکرده است، از تعهّدِ اصلیِ واضع تبعیّت کرده است. و دوم این که، اساساً ظهور حال فرد آن است که در فهم نظر واضع به خطا نرفته است و او تعهّد واضع را به درستی فهمیده است. این دو اصل از اصولی ظنّی هستند؛ امّا ما به ناچار به همین ظهورات، عمل می‌کنیم مگر آن که ظهوری قوی تر در میان باشد.(همان،ص۲۰)

بنابر این در فهم مراد متکلّم، در هر صورت به این اصول عقلایی نیازمندیم، امّا اصرار محقق نهاوندی این است که اراده تفهیم معنا از طریق لفظ خاص مضمونِ دلالتِ وضعی است.

پرسش بسیار مهم دیگری که بر سر راه امکان ثبوتی نظریه تعهّد قرار دارد اشکال دور است و محقق نهاوندی، خود، آن را مطرح می‌کند برخواسته از تحلیلی است که ایشان از ماهیت تعهّد ارائه می‌کنند و آن این که: مطابق تعریف، فعلیّت اراده به بیان وابسته است. در اینجا بیان نقش فعال دارد و تأثیر آن ایجادی است، یعنی در تحقق فعلیّت اراده دخیل است. یکی از عناصر جوهری تعهّد این بود که بیان جنبهٔ مقدمی داشته باشد و در جهت وصول به فعلیّت بکار گرفته شود. به این معنا که اگر بیان چنین دلالتی نداشته باشد به طور طبیعی، تعهّد نیز حاصل نمی‌شود. حال، اگر قرار باشد تعهّد را وابسته به مقدمی بودن بکند مشکل دور پیش می‌آید؛ چرا که تعهّد به مقدمی بودن بیان، وابسته می‌شود. و بیان لفظی نیز برای این که دلالت بر مقدمی بودن کند به وضع نیازمند است و وضع نیز چیزی جز تعهّد نیست. می‌بینیم که تعهّد، به خود تعهّد وابسته می شود.

پاسخ محقق نهاوندی آن است که: «فکون وقوع علی الحجه التوصلیه مأخوذ فی اللفظ الکاشف، و لکنّه لیس من حیث الوضع، بل باعتبار کشفه عن الاراده التامّه التی لاتنفک عن الفعلیه بحکم العقل بکون الکاشف فعلیه لها و وارد فی مقام التوصلیه والمقدمیه»(همان،ص۲۳). قبول داریم که تعهّد به مقدمی بودن وابسته است؛ امّا باید توجه داشت که مقدمی بودن را از دلالت وضعی استفاده نمی‌کنیم تا وابسته به وضع و نهایتاً تعهّد باشد. آنگاه که شخص واجد ارادهٔ حتمی است و اراده‌اش به حدّ شأنیّت رسیده و تنها مانع، جهلِ طرفِ مقابل است. همین

که بر مخاطب معلوم شود که وی واجد ارادهٔ تامّه است و از مقام چنین اراده‌ای به طور طبیعی و بدون نیاز به دلالت وضعی، مقدمه بودن بیان برای وصول به مقصود استفاده می‌شود؛ و لذا آنگاه که شخص، لفظ را در مقام استعمال بکار می‌گیرد با فرض این که تصدّی او برای بیان برخاسته از اراده‌ای است که او در مقام تفهیم به مخاطب دارد، مقدمه بودن بیان برای فعلیّت این اراده استنتاج می‌شود.

ادعای دوم: سایر نظریات نمی‌توانند حقیقت فعل واضع را توضیح دهند.

ایشان می‌فرمایند: نظریات مختلفی در این باب اظهار شده است از آن جمله است: تخصیص لفظ به معنا، ایجاد ملازمهٔ میان لفظ و معنا، تنزیل لفظ به منزلهٔ معنی و یا تعیین لفظ جهت دلالت بر معنا و.... ؛ امّا هیچکدام از اینها نمی‌توانند بیانگر ماهیت وضع باشند.

توضیح مطلب آنکه امور، درخارج بر دو نوع اند:

۱- امور متأصّل واقعی که دارای ما به ازای خارجی هستند، مانند زید و عمرو .
۲- امور انتزاعی که مستقیماً ما به ازای خارجی ندارند، امّا از موجوداتِ نوع اول انتزاع می‌شوند. مثل ابوّت و بنوّت فوقیت و .....

دستهٔ اول را حقایق اولیّه و گروه دوم را عناوین ثانویه می‌نامند. از طرفی افعال نیز بر دو گونه‌اند: گونه اول افعالی که بدون واسطه و مستقیم تحقق پیدا می‌کنند. مانند حرکات بدن، و گونهٔ افعالی که با واسطه صورت می‌گیرند، مانند اِحراق که حاصل القاء آتش است به عبارتی القاء دارای دو عنوان است:

۱- عنوان اصلی که همان القاء است و بیانگر صورت اولیّه و عنوان اولیّ فعل است؛
۲- عنوان انتزاعی و ثانوی و طاری که به اعتبار نسبت خاصی که بین القاء و احراق واقع شده است، به القاء هم نسبت داده می شود.

همچنین عناوین ثانویه و افعال تبعیه، هیچکدام مستقیماً تحت قدرت آدمی قرار نمی‌گیرد؛ بلکه در طول تعلق فعل به افعال اولی، عناوین ثانوی انتزاع می‌گردد. اراده، زمانی تحقق پیدا می‌کند که به فعل مقدور، از طریق عنوان اوّلی تعلق پیدا کند.

نتیجه این که، صرفاً عناوین اوّلی تحت اراده در می‌آیند و عناوین ثانوی به عنوان تابع و نتیجه فعل اولی ظاهر می شوند.

محقق نهاوندی از این مقدمات، این طور استفاده می‌کنند: «تلک الامور کلّها من الامور الاعتباریه الّتی لیس لها ما بازاء فی الخارج و الامورات الاعتباریه تغییرها و تبدلها بلا تصرّف فی احد طرفها و لا بواسطه تغیّرها و حرکتها محال لایعقل»(همان،ص۲۸) این معانی که برای وضع ذکر شده است(تخصیص، تبیین، جعل ملازمه، تنزیل و ....) بیانگر واقعیت فعلِ واضع نیستند به دلیل این که عناوین اوّلی نیستند؛ و لذا تحت اراده واضع در نمی‌آیند. قدرت اولاً و بالذات به تخصیص و تعیین تعلق پیدا نمی‌کند. ابتداءً کاری صورت می‌گیرد که تحت قدرت واضع است، امّا نتیجه‌اش این است که تخصیص، تعیین و ... از مقام فعلِ واضع انتزاع می گردد.

البته محقق نهاوندی این نکته را نیز یادآور می‌شوند که این اشکال متوجه کسانی است که ادعا می‌کنند مستقیماً همین تخصیص و تعیین‌اند که از واضع صادر می‌شوند. امّا اگر مدعی شوند که واضع کاری می‌کند که نتیجه اش تخصیص یا تعیین است اشکالی بر ایشان وارد نیست. به عبارتی، اگر کسی اصرار داشته باشد که واقعاً به همان معنای دقیق از عنوان اوّلی، آن چه توسط واضع صورت می‌گیرد، تخصیص یا ملازمه است، مسلماً ادعایی باطل را مطرح کرده است؛ چون به طور حتم منظور طرفداران نظریه تخصیص یا تعیین و غیره این نیست که خارج از ذهن و در عالم واقع میان لفظ و معنا ارتباطی از قبیل تخصیص یا ملازمه ایجاد می‌شود، بلکه علی القاعده نوعی تخصیص یا تعیین و ارتباط و ملازمه ذهنی منظور است. و ما هیچ تصرف خارجی و بالمباشره در لفظ را سراغ نداریم که مستقیماً تخصیص یا تعیین را به وجود بیاورد؛ مگر آن که رفتار و عملی را از واضع در نظر بگیریم که در طول آن، به طور طبیعی تخصیص یا ملازمه یا هرنوع ارتباطی ذهنی از این قبیل را ناشی شود.(همان، ص۲۹)

..اصرار محقق نهاوندی این است که جعل ملازمه یا تخصیص و تعیین همگی از عناوین مسبّبی هستند وحکایتی از سبب نمی‌کنند. آنچه از شخص واضع صادر می‌شود خودِ سبب است یعنی کاری که مستقیم از او صادر می‌شود؛ امّا این که کار او نتیجه‌اش نوعی علقه وملازمه ذهنی است نباید ما را به اشتباه بیاندازد و در تحلیل وضع به جای این که به سبب اشاره کنیم به دنبال مسبب باشیم. بنابراین، تعابیر جعلتهُ، سمیتُه و عناوینی

از این دست همگی تعبیر از مسبّب می‌کنند، ولی خود این امور هیچگاه مستقیماً و بالمباشره از شخص واضع صادر نمی‌شود. بر عکس، تعهّد به این که من هنگام ارائه مفهوم الف، لفظ ب را به کارخواهم گرفت، همان طور که گذشت اراده‌ای است که مستقیماً از خود او صادر می‌شود.

محقق نهاوندی در ادامه این مطلب اشاره می‌کنند که حتّی اگر کسی برهان ما بر عدم امکان صدور وضع به این معانی از واضع را نپذیرد باز توجیهی برای عدول از مسلک تعهّد ندارد، به دلیل این که فرض ما بر این است که واضع، شخصی است عاقل و طبعاً کار لغو و بیهوده‌ای را در مقام وضع مرتکب نمی‌شود. بر این اساس، به ادعای ما، سایر مسالک در وضع، خالی از لغو نیست.

تقریر مطلب:

هدف از وضع این است که شخص مخاطب هنگام مواجهه با عبارتی از متکلم بتواند مطلب و محتوای بیان شده را به او نسبت دهد. و این زمانی اتفاق می‌افتد که متکلم نسبت به محتوای کلام، ارادهٔ تفهیم داشته باشد و صرفاً در مقام ادای لفظ و القای تصور معنا نباشد. نظریه تعهّد این غرض را به خوبی تأمین می‌کند و اساساً دلالت تصدیقی دقیقاً مستند به وضع است، و دلالت وضعی چیزی جز این نیست.

در این جا، محقق نهاوندی اشکالی را مطرح می‌کنند و آن این که: وضع قرار نیست تمام این غرض را تأمین کند؛ بلکه کافی است دلالت تصوری را ایجاد کند و ما با استناد به ظاهر حال متکلم است که بخش دیگر را تأمین می‌کنیم. یعنی دلالت تصوری را از لفظ و دلالت تصدیقی را از ناحیهٔ ظاهِر حال که خارج از حریم مفاد وضع است به دست می‌آوریم.

پاسخی که محقق نهاوندی به این اشکال می‌دهند از این قرار است:

مسلماً اگر این دلالت را بتوان مستقیماً با وضع تأمین کرد با صراحت و سرعت بیشتری به هدف وضع نایل شده‌ایم؛ و لذا با لحاظ این نکته واضع از این طریق تبعیت کرده است؛ چرا که عاقل، راه کوتاه تر را برمی‌گزیند و نیازی نیست درباب توجیه راه طولانی‌تر را انتخاب کنیم. اگر در مقام انتخاب، واضع، این راه را برگزیند، راه کوتاه‌تر را وانهد حکایت از تساهل او دارد. واین خلاف فرض و به تعبیری اَکل از قفاست.(همان، ص۳۴)

بنابراین، مسلک تعهّد، هم پشتوانه عقلی دارد و هم عقلایی. ودر عین حال از نظر مرحوم نهاوندی با حفظ نظریه تعهّد می‌توان فرایند وضع را به گونه‌ای تقریر کرد که با اندک تسامحی با نظریات دیگر نزدیک نشان دهد.

شخص واضع ابتدا اذعان می‌کند که اگر رابطه‌ای در ذهن مخاطبین میان لفظ و معنا بود، منتهی به دلالت می‌شود. برای وصول به این منظور لفظ و معنا را به عنوان دو امر متلازم، تنزیل می‌کند و روح این تنزیل هم این است که واضع بنا می‌گذارد با این دو بِسان دو امر متلازم رفتار کند. در گام سوم این بنا و تعهّد بر ملازمه را ابراز می‌کند. بنابراین، روح این نظریه دو چیز است:

۱.با لفظ و معنا معاملهٔ دو امر متلازم را داشته باشد،

۲. این بیان را ابراز کند.

البته طبیعی است که تعهّد به ملازمه، به خودی خود راه را برای شکل‌گیری ارتباط ذهنی میان لفظ و ارادهٔ تفهیم معنا در ذهن مخاطب باز می‌کند و نوعی ملازمهٔ اتفاقی شکل می‌گیرد، با این تفاوت که این ملازمهٔ دوم نتیجهٔ وضع است، ونه خود وضع. والبته دقیق تر آن است که گفته شود ملازمهٔ میان لفظ و ارادهٔ تفهیم معنا صورت می‌گیرد.

ممکن است این سؤال مطرح شود که پس نهایتاً محقق نهاوندی مسلک ملازمه را پذیرفته‌اند. پاسخ ایشان آن است که ما ملازمه را مستقیماً ایجاد نمی‌کنیم، بلکه کاری که ما به عنوان واضع می‌توانیم انجام دهیم تعهّد به ملازمه و بنایِ بر ملازمه است که همان ارادهٔ شخص واضع است. واین غیر از تصدی وی در ایجاد ملازمه است. « فانّ البناء علی الإسماعِ عند اراده التفهیم عین الاراده و الاختیار و بعد هذا الاختیار ینتزع الملازمه المذکور»(همان،ص۳۸)

بنابر این تعهّد در نگاه محقق نهاوندی امری است با مؤنهٔ اندک، از این رو، به همین مقدار که بپذیریم واضع در واقع قرار گذاشته است که هنگام تفهیم معنا لفظ خاصی را به کار گیرد عملاً مسلک تعهّد را پذیرا شده‌ایم.

۵- نظریه قرن اکید:

مرحوم شهید سید محمد باقر صدر معتقد است که وضع لفظ بر معنا یک عملیات تکوینی است که در قالب استفاده از قوای ذهنی و زبانی برای ایجاد اقتران مؤکد بین لفظ و معنا می‌باشد. اقترانی که به مقبولیت عرفی و نوعی بیانجامد.(شهید صدر، بحوث فی علم الاصول، ج۱، ص۸۲) این مسلک در ضمن ارائه نظر مختار بیشتر واکاوی می‌شود.

نظر مختار

از میان نظریات مختلف وضع، گر چه نظریه تعهد از فخامت علمی و اتقان بیشتری برخوردار است و نیز نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی گره‌گشای بسیاری از ابهامات مسأله است و مدعی است روح معنا، موضوع له لفظ است چه قرینه در کلام باشد یا نباشد و در صورت وجود قرینه، روح معنا در مقام مراد جدی کلام محدود و مقید می‌شود. لکن هر دوی این نظریات نیز خالی از اشکال نمی‌باشد که مهمترین اشکال عبارت است از:

گمان می‌رود نقصان مشترک نظریه‌های یاد شده نگاه تک سویه به مسأله معنا در فرایند وضع است. دیدگاه مصداق گرائی در نظریه تعهد، معنا را تنها به عنوان یک امر مستقل از دنیای ذهن[۲۸] ارزیابی می‌کند. این دیدگاه معنا را تنها از افق فعل متکلّم و مقصد و محتوای اراده وی ارزیابی می‌کند بی آن که بر صورت و قالب کُنش زبانی او نظر افکند. لکن نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی به عکس، ارتباط معنا با واقعیّت عینی را در بوته نسیان قرار داده معنا را تنها یک امری که بر ذهن می‌نشیند[۲۹] تفسیر می‌کند. این در حالی است که مسأله معنا یک حقیقت پیچیده و ذو ابعاد است، از این رو نمی‌توان بدون در نظر گیری جنبه های مختلف آن به یک دیدگاه مدلّل دست یافت.

---

[۲۸] Objectivism

[۲۹] Subjectivism

از نظر نگارنده بهترین تفسیر در وضع اختصاص به نظریه قرن اکید شهید صدر دارد که از تراوشات علمی و منطبق بر اندیشه‌های دقیق فلسفی ایشان می‌باشد.

شهید صدر نیز همانند مشهور اصولیون بحث وضع را از مقدمات علم اصول و از مبادی تصوریه آن می‌داند. از نگاه ایشان مباحث مقدماتی علم اصول مباحثی است که مرتبط با مباحث الفاظ است و از آنجا که وضع نیز از امور مرتبط با مباحث الفاظ است، در مقدمه می‌آید. تلاش ایشان بر این است که یک دسته‌بندی منطقی از مباحث مقدماتی علم اصول ارایه نماید. ایشان پس از ارایه توضیحاتی در نهایت، مباحث مقدمات را به چهار بخش کلی: دلالت الفاظ بر معانی حقیقی و مجازی، استعمال، علامات حقیقیت و مجاز و تطبیقات تقسیم نموده؛ مباحث مربوط به وضع را در بخش اول بررسی می‌نماید(محمدباقر صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۶۷ ـ ۷۲). از ظاهر عبارات شهید صدر اینگونه فهمیده می‌شود که علت بحث از وضع ریشه در نحوه دلالت الفاظ بر معانی دارد و چون دلالت الفاظ بر معانی وضعی است،لذا از وضع به عنوان مبادی تصوریه و در مقدمات اصول بحث می‌شود. به نظر می‌رسد بحث وضع در دیدگاه ایشان نسبت به دیگران دارای جایگاه بالاتری است؛ چرا که سایرین ارتباط بحث وضع را با مباحث اصولی در حد مبادی تصوریه بحث معانی حرفیه و هیأت می‌دانند. حال آنکه شهید صدر علت بحث از وضع را، اثر آن در دلالتهای وضعی می‌داند.

از دیدگاه مرحوم شهید صدر حقیقت وضع نوعی قرن اکید ذهنی بین لفظ و معنا است. بنابر این نظریه، آنچه موجب دلالت لفظ بر معنا می‌شود، مقارنه اکید حاصل از تکرار و یا شرایط خاص بین لفظ و معنا است(بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۸۱). بازگشت این نظریه به نظریات شرطی سازی کلاسیک است که در آن همراهی محرک شرطی)لفظ(با محرک غیر شرطی) دال حقیقی معنا(موجب ایجاد پاسخ) معنا(در صورت ارایه محرک شرطی به تنهایی می‌شود. بر اساس این دیدگاه، اعتبار منشأ پیدایش وضع نیست، بلکه منشأ وضع این خصوصیت روانی است که پس از همراهی محرک شرطی با محرک غیر شرطی، محرک شرطی به تنهایی می‌تواند پاسخ را فرابخواند.

ایجاد رابطه حقیقی بین لفظ و معنا، ناشی از این خصوصیت ذهنی و روانی است که هنگام همانندی لفظ و معنا به تدریج، تصور لفظ، تصور معنا را ایجاد می‌کند.

البته این که چگونه این رابطه حقیقی ایجاد می‌شود در کلام مرحوم شهید صدر نیامده بلکه به این نکته اکتفا شده که این صرفاً یک خصوصیت ذهنی است. ولی با توجه به اینکه نظریه ایشان مصداقی از نظریه شرطی‌سازی کلاسیک در روانشناسی است، می‌توان بحث بیشتر را در آنجا پی‌جویی نمود. ولی آنچه مهم است و مربوط به بحث وضع می‌شود، آن است که یک رابطه حقیقی و نه اعتباری بین لفظ و معنا بر قرار می‌شود. این نکته‌ای است که در کلام شهید صدر به چشم می‌خورد و ما نیز در تبیین بخشی از فرآیند وضع از آن بهره گرفته‌ایم.

باید دانست در دیدگاه شهید صدر، وضع صرفاً معادل مرحله ایجاد علقه حقیقی است، ولی همانطور که گفته شد در فرآیند وضع مراحلی قبل و بعد از این مرحله وجود دارد که هر یک از مراحل متأثّر از عوامل چند گانه‌ای است.

در ایجاد علقه ذهنی یک سلسله فرآیندهای روانی و زیست‌شناختی درونی در هر فرد صورت می‌گیرد که شاید احتیاجی به پرداختن به آن در بحث وضع نباشد. علاوه بر این، گفته شد علم روانشناسی خصوصاً آنجا که به مباحث فیزیولوژی نزدیک می‌شود متکفل این امر است. مضافاً اینکه کنترل چندانی هم براین فرآیندها نیست و ضمنا همیشه به صورت یکسان اتفاق می‌افتد، و لذا با هدف ما از طرح بحث وضع که شناخت عوامل ایجاد و تغییر وضع است مناسبتی ندارد و از بحث خارج خواهد بود.

تقسیم وضع به لحاظ منشاء آن:

۱ ـ وضع تعیینی: به معنای قراردادن لفظی معین از برای معنائی معینی مانند نامگذاری برای فرزند و امثال آن که از طریق اقتران بین لفظ و معنی، قرن أکید شکل می گیرد.

۲ ـ وضع تعیّنی: به معنای کثرت استعمال لفظ در یک معنی است که بتدریج و بر اساس کثرت استعمال قرن اکید شکل گرفته تا جایی که لفظ بدون قرینه نیز موجب انسباق آن معنی می شود.

اشکال شهید صدر (قدس سره):

ایشان تصویر این نوع وضع را بر اساس دو مسلک اعتبار و تعهد مورد اشکال قرار داده اند(بحوث فی علم الأصول: ج۱، ص۹۶)

بنابر مسلک اعتبار این اشکال وجود دارد که مقوله کثرت استعمال غیر از مقوله اعتبار و انشا می باشد و قبل از استعمال کثیر، اعتبار و انشایی برای لفظ در آن معنی صورت نگرفته و براساس مجاز و قرینه بوده است و بعد از استعمال کثیر هم که وقتی وضع تعیّنی صورت پذیرفت دیگر نیازی به اعتبار یا تعهد دیگر نیست.

این اشکال هیچ پاسخی ندارد و واقعاً یک شاهد و منبّه قابل توجهی است بر آنکه حقیقت وضع همان جنبه تکوینی قرن بین لفظ و معنی است نه جنبه اعتباری و وضعی که در نظریه اعتبار ارائه شده است.

بنابر نظریه تعهد نیز اگر چه قائل می‌تواند اینگونه توجیه کند که کثرت استعمال مستعملین کاشف از آن است که خود را ملتزم و متعهد کرده‌اند لفظ را در این معنی بدون قرینه استعمال کنند و یا به تعبیر دیگر در ابتدا به همراه قرینه بوده و هنگامی که استعمال به حدّی از کثرت رسید که قرینه حذف شد کاشف از آن خواهد بود که استعمال کنندگان متعهد شده اند لفظ را دیگر بدون قرینه در آن معنی بکار گیرند ولی چنین توجیهی خلاف واقع است.

به هر ترتیب تنها براساس مسلک اقتران است که کثرت استعمال منشأ وضع تعیّنی می‌شود و قابل قبول است البته کثرت استعمال کاشف از مقبولیّت لغوی نیز می باشد. ممکن است ادعا شود با توجه به آنکه استعمالات کثیر در وضع تعیّنی، استعمالات مجازی است این اشکال بر مسلک قرن وارد است که رابطه یا اقتران بین لفظ و معنی در این قسم از وضع، اقتران به همراه قرینه خواهد بود پس میان لفظ تنها بدون قرینه با معنی، اقتران شکل گیرد تا اختصاص و علقه وضعی شکل گیرد ولی این ادعا صحیح نیست زیرا قرینه در استعمالات مجازی یک

نوع نیست و این که گفته می شود استعمال لفظ با قرینه است یک عنوان انتزاعی بیش نیست چون گاهی قرینه حالی است و گاهی مقالی و گاه اشاره است و گاه غیر آن و هکذا پس آنچه که در استعمالات کثیر ثابت می ماند تنها لفظ استعمال شده است و در نتیجه اقتران بین آن لفظ ثابت و آن معنی ایجاد می شود.

۳ ـ وضع بالاستعمال: یعنی با یک استعمال، لفظ را ابتدا در معنایی استعمال کرده بدون آنکه برای آن قبلاً وضع شده باشد و در عین حال، قصد تعیین لفظ در آن معنی را دارد مانند آنکه نوزادی را ابتدا صدا کند و بخواهد از این راه او را نامگذاری هم کند که وقوع این نحو وضع در اعلام بهترین شاهد است بر امکان آن و صاحب کفایه با پرسش از امکان آن بحث را شروع کرده است.

براساس نظریه قرن روشن است استعمال واحد نیز نوعی ایجاد قرن بین لفظ و معنی می باشد زیرا استعمال واحد ولو آنکه به همراه قرینه باشد و معنایی اراده شده باشد سبب می شود لفظ را احساس کند و ارتباط و اقتران أکید شکل گیرد و اساساً وقتی حقیقت قرن به معنای آن است که احساس لفظ با تصور معنی تکویناً مقرون باشد پس زمانی که ممکن است حتی بدون قصد اخطار معنی نیز اقتران شکل گیرد دیگر به طریق اولی جایی که با استعمال، قصد اخطار معنی را دارد قطعاً تأکید اقتران زیادتر است به معنای آنکه عامل کیفی شدیدتر است.

ولیکن تصویر این وضع طبق دو نظریه اعتبار و تعهد مشکل است زیرا استعمال اعتبار یا تعهد نیست و مقوله دیگری است اعتبار و تعهد فعل نفس است و امر انشایی و قراردادی نفسانی است و استعمال فعل خارجی است پس با خود استعمال و یا در طول آن وضع انجام گیرد.

تصویر وضع بالاستعمال طبق مسلک اعتبار از ابتدا از سوی شهید صدر (قدس سره) به دو نحو تقریر شده است و سپس توسط ایشان رد شده است تصویر اول فرموده اند بنابر آنکه انشاء را ایجاد معنایی انشایی با لفظ بدانیم می توان گفت که وضع بنابر مسلک اعتبار به معنای ایجاد آن علقه لفظی می باشد پس واضع با استعمال لفظ ولو یک بار هم باشد رابطه اعتباری بین لفظ و معنی را ایجاد می کند.

پاسخ به شهید صدر:

پاسخ این است که کبرای این سخن معقول نیست زیرا امور انشایی و اعتباری از امور نفسانی و افعال عالم نفس اعتبار کننده می‌باشد و ایجاد آن در افق نفس است و تنها لفظ می‌تواند کاشف از آن باشد فلهذا مبنای انشای معنی با لفظ را قبول نداریم و در معاملات عقلایی و شرعی نیز اگر انشای «بعت» وجود دارد به معنای ایجاد معنی با لفظ نیست بلکه به معنای تسبّب برای ایجاد موضوع معتبر عقلایی و شرعی می باشد یعنی انسان با انشاء شخصی خود را با رعایت شرایط مورد قبول عقلا و یا شارع، تملیک می کند و با گفتن «بعت» سبب و موضوع تحقق آن امر عقلایی و شرعی در خارج تحقق یابد و این مطلب ارتباطی به بحث ایجاد معنی با لفظ ندارد.

علاوه بر این اشکال دیگری به نظر می‌رسد و آن اینکه تا معنای مستعمل فیه انشایی نباشد آن را توان با لفظ ایجاد کرد و استعمال تنها اخطار آن معناست در اینجا و نه بیشتر، تصویر دوم مبنی بر استظهار شهید صدر (قدس سر) از تعبیر صاحب کفایه در تفسیر وضع است که فرموده «الوضع نحو اختصاص للفظ بالمعنی وارتباط خاص بینهما، ناشٍ من تخصیصه به تارةً، ومن کثرة استعماله فیه أخری» (کفایة الأصول: ج ۱، ص ۱۰) یعنی صاحب کفایه مسلک اعتبار را پذیرفته و حقیقت وضع را اعتبار و اختصاص لفظ به معنی می‌داند و این اختصاص را نیز اعم از انشاء آن و یا ایجاد مصداق آن بوسیله استعمال لفظ می داند نظیر مبادله دو شیء که هم از طریق انشای بیع و هم از طریق فعل معاطات که مصداق خارجی مبادله است انجام می گیرد و معاطات مصداق تکوینی آن مبادله را ایجاد می کند در این صورت به عنایت زایدی در مسلک اعتبار نیاز نیست از آن جهت که با استعمال لفظ، رابطه وضعی تکوینی ایجاد شده و مصداق تخصیصی لفظ برای معنی را محقق می سازد، ولی این بیان هم صحیح نیست زیرا:

اولاً ـ در مقام استعمال یا اخطار معنی، شخص لفظ مطرح است درحالی که در باب وضع، کلی لفظ موضوع است و استعمال به تنهایی کفایت کند تا طبیعی لفظ برای طبیعی معنی تخصیص دهد مگر آنکه مقصود از استعمال شخص لفظ تخصیص طبیعی لفظ باشد که نیاز به انشاء دارد.

ثانیاً ـ ایجاد مصداق وضع خارجاً که عبارت از تخصیص لفظ برای معنی می باشد مشروط به آن است که لفظ شایستگی أبزاریّت و وسیله بودن اخطار معنی را داشته باشد تا استعمال کننده بتواند مصداق آن را در خارج ایجاد کند و ایجاد بشود و معنی در ذهن مخاطب بیاید واین فرع وضع در مرتبه سابقه است و یااینکه لفظ دلالت ذاتی بر معنی داشته باشد که واضح البطلان است.

مفهوم این سخن آن است که استعمال حتی با قرینه نمی‌تواند ایجاد وضع در خارج کند یعنی مصداق لفظ و دلالت آن را بر معنی ایجاد کند و استعمال کننده اگر چه باتصور لفظ و استعمال، معنی را نیز به همراه دال دیگری تصور نموده و به ذهن مخاطب اخطار می کند ولی آن تخصیص و دلالت لفظ بر معنی نیست و به عبارت دیگر مصداقیت استعمال برای تخصیص وضعی در خارج فرع آن است که لفظ مستعمل بنفسه و بدون قرینه دال بر معنی باشد پس مستحیل است که این از ناحیه استعمال و در طول آن در خارج ایجاد شود زیرا که دور است.

نتیجه:

از آنجا که نظریه‌های وضع نقش اساسی و بنیادینی در فرآیند تفسیر متون دینی ایفاء کرده و پذیرش هر یک از این نظریات نتایج مختلفی را در فهم معنا بهمراه خواهد داشت. چرا که ارتباط لفظ و معنی که حاصل آن دلالت است، ارتباطی ذاتی نیست و میان این دو به خودی خود ارتباطی وجود ندارد. درتحلیل ماهیت این ارتباط دیدگاه‌های مختلفی ابراز شده است که تحت عنوان نظریات وضع آمده است.

اگر چه نظریات وضع همچون اختصاص، اعتبار، تعهد، وضع الفاظ برای ارواح معانی از فخامت علمی و کارامدی عملی برخوردار است؛ لکن در تفسیر متون منابع استنباط همچون قرآن و روایات دارای کاستی و نواقص است.

از این رو به نظر نگارنده نظریات اختصاص، تخصیص، تعیین و ... بیانگر واقعیت امر نیست بهترین تفسیر در وضع، اختصاص به نظریه قرن اکید شهید صدر دارد که از تراوشات علمی و منطبق بر اندیشه‌های دقیق فلسفی

ایشان می‌باشد. از دیدگاه مرحوم شهید صدر حقیقت وضع نوعی قرن اکید ذهنی بین لفظ و معنا است. بنابر این نظریه، آنچه موجب دلالت لفظ بر معنا می‌شود، مقارنه اکید حاصل از تکرار و یا شرایط خاص بین لفظ و معنا است. بازگشت این نظریه به نظریات شرطی سازی کلاسیک است که در آن همراهی محرک شرطی لفظ با محرک غیر شرطی دال حقیقی معنا موجب ایجاد معنا در صورت ارایه محرک شرطی به تنهایی می‌شود. بر اساس این دیدگاه، اعتبار منشأ پیدایش وضع نیست، بلکه منشأ وضع این خصوصیت روانی است که پس از همراهی محرک شرطی با محرک غیر شرطی، محرک شرطی به تنهایی می‌تواند پاسخ را فرابخواند. بنابر این رابطه حقیقی بین لفظ و معنا، ناشی از این خصوصیت ذهنی و روانی است که هنگام همانندی لفظ و معنا به تدریج، تصور لفظ، تصور معنا را ایجاد می‌کند.

پی نوشت:

. اصل عملی، عبارتست از وظیفه‌ای که شارع مقدّس برای رفع حیرت مجتهد جامع الشرائط شاکّ، که تفحص کرده و از یافتن حکم واقعی مأیوس شده، وضع کرده است. این اصول، صرفا وظیفه عملی بوده که سبب رفع حیرتدر مقام عمل می‌شوند و گاه مطابقت با واقع کرده و گاه مطابقت نمی‌کنند. برخی از علمای اصول، معتقدند که شارع مقدّس دو جعل دارد: یک جعل، مربوط به حکم واقعی و جعل دیگر، مربوط به حکم ظاهری است. و احکام ظاهری نیز گاه مؤدّای أمارات هستند و گاه مؤدّای اصول عملیه. بنابراین ایشان از اصول عملیّه بخصوص در باب استصحاب، به حکم ظاهری تعبیر می‌کنند. البته پذیرش وجود دو جعل در شرع مقدّس، تالی فاسدهای زیادی به دنبال دارد؛ از جمله این که در صورت عدم دستیابی به حکم واقعی و عمل به حکم ظاهری و کشف خلاف آن، در برخی موارد جمع این دو حکم (ظاهری و واقعی) منجر به بروز تضادّ یا تناقض می‌شود. (استصحاب، موسوی بجنوردی،۲۰)

. ر.ک: وقعه صفین، نصر بن مزاحم، ۱۳۲-۱۳۳؛ العین، خلیل، ۳، ۱۲۴

یا احتمال که مقوِّم اصل است را نازل منزله و جانشین یقین قرار اصل می‌پردازد و به واقع نظر دارد و خود مکلف . اصل محرز به بیان وظیفه عملی می‌دهد؛ یعنی وظیفه عملی مکلف را با نظر به عالم واقع تعیین می‌نماید؛ بنابراین، به یکی از دو طرف شک، با این فرض که واقع می‌باشد، عمل می‌شود، ، به منزله یقین به بقا در نظر گرفته می‌شود. (مشکینی، ۱۳۸۶، ۵۹)تعبد که در آن، حالت شک در بقا، از روی مانند اصل استصحاب

، و یا تخییر و را بیان می‌کند و هیچ توجه‌ای به عالم واقع ندارد، مثل اصل برائت وظیفه عملی مکلف . اصل غیرمحرز به اصلی گفته می‌شود که یا صرفاً این اصل را مقابل اصل محرز و اصل عملی محض دانسته و میرزای نایینی .را به منزله جانشین واقع قرار می‌دهد اصل این که اگر نظر به واقع دارد، مؤدای خوانده است. (مشکینی، ۱۳۸۶، ۵۹) اصل تنزیلی آن را

[۵] برای مطالعه بیشتر: ر.ک: الاستصحاب فی الشریعهٔ الاسلامیهٔ، الکوثرانی، صص ۲۳- ۲۹

منابع و مآخذ

- قرآن کریم
- قانون مدنی

۱. ابن منظور، لسان العرب، دار احیاء التراث العربی، بیروت چاپ اول، ۱۴۰۸ ه.ق.
۲. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغه، بیروت: دار احیاء التراث العربی
۳. امامی سید حسن، حقوق مدنی، چاپخانه ی اسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ه.ش.
۴. انصاری، شیخ مرتضی، فرائد الاصول، (رسائل) بیروت، موسسه الاعلمی، چاپ اول، ۱۴۱۱ ه.ق.
۵. آخوند خراسانی، کفایه الاصول، موسسه آل البیت ۱۴۰۹ ه.ق.
۶. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، چاپخانه ی مهر، تهران، ۱۴۰۹ ه.ق.
۷. بخاری، علاء الدین، کشف الاسرار، عبدالعزیز، استانبول ۳۰۸ ق.
۸. بهایی، شیخ محمد بن حسین، زبده الاصول، نشر مرصاد.
۹. تبریزی، میرزا جواد، دروس فی مسائل علم الاصول، چاپ دوم، نشر دار الصدیقه الشهیده (س)، ج۵، ص ۲۲۴، ۱۳۸۷.
۱۰. تبریزی، موسی، اوثق الوسائل فی شرح الرسائل، چاپ قدیم، ص ۴۴۲، انتشارات کتبی نجفی، تاریخ کتابت؛ ۱۳۹۷ ه.ق.
۱۱. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، دانشنامه عمومی علم حقوق، انتشارات گنج دانش، تهران.
۱۲. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، مقدمه عمومی علم حقوق، چاپ پنجم، تهران، گنج دانش، ۱۳۷۶.
۱۳. جوهری، اسماعیل، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۳۷۶ ق./۹۵۶ م.
۱۴. حائری، علی اکبر، تحقیق حلقه ثانیه چاپ اول نشر مجمع فکر اسلامی، ص ۳۴۲.
۱۵. حر عاملی، محمدحسن، بی‌تا، وسائل الشیعه، قم: موسسه آل البیت.
۱۶. حلی، حسین، اصول الفقه، قم: مکتبه الفقه والاصول المختصه، ۱۴۳۲.

۱۷. خلیل بن احمد، العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، بیروت، ۴۰۸ ق./۹۸۸ م.
۱۸. صالحی مازندرانی، محمد هادی، ۱۴۱۹، شرح فروع الکافی، قم: دار الحدیث للطباعه والنشر.
۱۹. صدر، سید محمدباقر، مباحث الاصول، چاپ اول، نشر مکتب اعلام اسلامی، ج۵، ص ۳۶۴.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، عده الاصول، نشر علاقبندیان، ج۲.
۲۱. عراقی، آقا ضیاء، مقالات الاصول، چاپ مجمع فکر اسلامی، ج۱، ص ۵۳.
۲۲. فربد، عباس، تقریرات درس خارج اصول استاد شهابی، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، قم، ۱۳۸۶.
۲۳. کاتوزیان، ناصر، قواعد عمومی قراردادها، انتشارات بهنشر، چاپ سوم، ۱۳۷۱ ش.
۲۴. کاظمی خراسانی، محمدعلی، فوائد الاصول، تقریرات درس آقای محمد حسین نائینی، چاپ جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۲۵. الکوثرانی، محمود، الاستصحاب فی الشریعه الاسلامیه، تحقیق محمد تقی حکیم، دارالصفوه.
۲۶. محمدی خراسانی، شرح کفایه الاصول، علی چاپ چهارم، نشر امام حسن بن علی، ج۵، ص ۱۱۸، ۱۳۸۵ ش.
۲۷. محمدی، ابوالحسن، مبانی استنباط حقوق اسلامی، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپخانه دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۸. شیبانی، احمد بن محمد حنبل، ۱۴۱۶، مسند احمد، چاپ اول، قاهره: دار الحدیث.
۲۹. مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، قم: الهادی، ۱۳۸۶.
۳۰. مظفر، محمدرضا، اصول فقه، چاپ پنجم نشر اسماعیلیان، ج۲، ص ۳۲۵، بی تا.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الاصول، چاپ دوم، نشر مدرسه امام علی بن ابیطالب، ج۳، ص ۳۳۷.
۳۲. موحدی فاضل لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی، به قلم محمد حسینی، نشر مرکز فقهی ائمه اطهار.
۳۳. موسوی خمینی، سید روح الله، الاستصحاب ج۲، ص۹، موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام (ره).
۳۴. موسوی خمینی، سید روح الله، مناهج الاصول، چاپ اول، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، ۱۳۷۳.
۳۵. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، اجود التقریرات، (تقریرات میرزای نائینی) ج۲، مصطفوی، قم.
۳۶. نصر بن مزاحم، وقعه صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۳۸۲ ه.ق.
۳۷. نیشابوری، مسلم بن حجاج، بی‌تا، صحیح مسلم، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۳۸. ولائی، عیسی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، چاپ مهارت، چاپ اول، ۱۳۷۴ ه.ش.