

وضع :

بحث از وضع، بحث از ارتباط لفظ و معنی است و اینکه ما با شنیدن لفظ به معنی منتقل می شویم. این بحث را در ضمن مقدماتی پی می گیریم.

۱. آیا ارتباط لفظ و معنی بالوضع است یا بالذات.

مرحوم سید مجاهد در مفاتیح الاصول می نویسد :

« اختلف العلماء فى أنّ اللفظ هل يدل على معناه بالذات أو بوضع الواضع على قولين الأوّل أنه لا يدل عليه بالذات بل بالوضع و هو للمحققين على ما يظهر من التهذيب. الثانى أنه يدل عليه بالذات و هو محكى عن عباد بن سليمان الصيمرى و جماعة من معتزلة بغداد و أهل التكسير. للأولين أنه لو لم تكن بالوضع لكان باعتبار ذاته و التالى باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فلأنه لا واسطة بين الأمرين فانتفاء أحدهما يستلزم ثبوت الآخر و أما بطلان التالى فلوجه الأوّل أنه لو كانت الدلالة بالذات لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازى دون الحقيقى لأن ما بالذات لا يزول بالغير و التالى باطل قطعاً الثانى أنه لو كانت الدلالة بالذات لوجب أن يفهم كلّ طائفة لغة الأخرى و إلا يلزم وجود العلة التامة بدون معلولها و هو محال و التالى باطل قطعاً الثالث ما أشار إليه بعض المحققين فقال إن دلالة الألفاظ على معانيها لو كانت لمناسبة ذاتية بينهما لما صحّ وضع اللفظ الدال على الشىء بالمناسبة الذاتية لتقيض ذلك الشىء أو ضده لأننا لو وضعناه لمجرد التقيض أو الضدّ لما كان له فى ذلك الاصطلاح دلالة على ذلك الشىء فيلزم تخلف ما بالذات و هو محال و لو وضعناه لذلك الشىء و لتقيضه أو ضده فدل عليهما لزم اختلاف ما بالذات بأن يناسب اللفظ بالذات للشىء و تقيضه أو ضده و هما مختلفان و هو محال انتهى لا يقال لا يلزم من عدم الدلالة على ذلك الشىء بحسب هذا الاصطلاح و بسبب هذا الوضع عدم الدلالة عليه مطلقاً بل الخصم يقول الدلالة التى كانت عليه بالمناسبة و هى الدلالة العقلية باقية

بحالها و إن لم يكن لذلك الوضع الذي كان لنقيضه أو لصدّه مدخل فيها و قد أشار إلى هذا الباغنوی لأننا نقول دعوى بقاء الدلالة العقلية ممّا يكذبه الوجدان كما اعترف به الباغنوی.

نعم اعترض على الحجة المزبورة بأن دعوى لزوم تخلف ما بالذات تتوجّه لو ادعى الخصم أن مجرد المناسبة كافية في الدلالة من غير مدخلية للعلم بها و أما لو ادعى أنه لا بدّ من العلم بتلك المناسبة كما أن عند استناد الدلالة إلى الوضع لا بد من العلم بالوضع لتحقق الدلالة و الفهم فلا يتم إذ لعل التخلف لعدم الشعور بالمناسبة

و للآخرين ما أشار إليه علامة في التهذيب فقال ذهب عباد بن سليمان إلى أن اللفظ يدل على المعنى لذاته لاستحالة ترجيح بعض الألفاظ بمعناه من غير مرجح و قد أطبق المحققون على بطلانه و المخصّص إما إرادة المختار أو سبق المعنى حال خطور اللفظ بباله^١ انتهى ..

و اعلم أنه يظهر مما احتجّ به علامة لعباد أنه لا يقول بأن المناسبة هي السبب في الدلالة بل هي السبب في وضع الواضع و أحدهما غير الآخر و عن السكاكي أنه قال إن ما ذكره محمول على ما ذكره أئمة الاشتقاق من أن الواضع لا يهمل في وضعه رعاية ما بين اللفظ و المعنى من المناسبة^٢.

توضیح :

اصوليون دو دسته اند :

یک دسته می گویند ارتباط لفظ و معنی تکوینی است و دسته دوم می گویند این ارتباط جعلی و بالوضع است.

دلیل گروه اول : اگر رابطه لفظ و معنی تکوینی نباشد ترجیح بلا مرجح پدید می آید. به این بیان که «چرا برای معنای انسان، لفظ «انسان» انتخاب شده و لفظ دیگری انتخاب نشده است؟»

نکته : سید مجاهد از کلامی که به عباد بن سلیمان نسبت داده شده است چنین استفاده می کند که عباد می خواهد بگوید علت آنکه واضح، لفظ را برای معنا انتخاب می کند «مناسبت ذاتی» است، نه آنکه بگوید علت

١. ادامه استدلال عباد بن سلیمان : اینکه این لفظ برای این معنی انتخاب شده است یا «اراده واضح است که فردی مختار بوده»

(یعنی ترجیح بلا مرجح که باطل است) و یا اینکه در لحظه خطور لفظ به ذهن، مقدم بوده است (یعنی مناسبت ذاتی که مدعی

عباد بن سلیمان است)

٢. مفاتیح الاصول : ص ١

آنکه از لفظ به معنی منتقل می شویم، مناسبت ذاتی است. (توضیح آنکه : ابتداء لفظ الف برای معنای «ب» وضع می شود و بعد با شنیدن این لفظ، آن معنا به ذهن خطور می کند. مراد عباد آن است که در مرحله «وضع کردن»، این مناسبت وجود دارد و نه در مرحله «دلالت»). مرحوم سید مجاهد این مطلب را با سخنی که برخی از لغویون در علم «اشتقاق»، دارند در ارتباط می داند.

پس : اگر کلام سید مجاهد (که از تمهید القواعد شهید ثانی اخذ شده است^۱ و او به «آمدی» صاحب الإحکام فی اصول الأحکام^۲ نسبت داده است) صحیح باشد، عباد بن سلیمان می خواهد بگوید : دلالت لفظ بر معنی تابع وضع است و بالذات نیست ولی اینکه واضع این لفظ را برای این معنی وضع کرده است، به خاطر مناسبت ذاتیه ای است که بین لفظ و معنی است.

جواب سید مجاهد :

۱) اگر دلالت بالوضع نباشد، به اعتبار ذات لفظ است و شقّ سومی نداریم. و چون به اعتبار ذات لفظ نیست، پس بالوضع است.

اما به اعتبار ذات لفظ نیست ؛ چراکه :

اولاً : اگر دلالت ناشی از ذات لفظ بود، نمی شد با قرینه آن را از معنای ذاتی برگرداند و معنای مجازی را ایجاد کرد. چراکه ما بالذات، تغییر نمی کند.

ثانیاً : اگر دلالت ناشی از ذات لفظ بود، باید همه ملل از این لفظ این معنی را می فهمیدند، چراکه فرض آن است که شنیدن این لفظ علت تامّه وصول به آن معنی است.

ثالثاً : اگر دلالت ناشی از ذات لفظ بود، نمی شد یک لفظ را برای دو معنای متضاد وضع کرد چراکه مناسبت ذاتیه باعث می شود وقتی معنای اول آمد، معنای دوم نباشد چون اجتماع نقیضین (دو مناسبت متناقض در لفظ) پدید می آید و این یعنی مناسبت ذاتیه ای موجود نیست و لذا می توان لفظ را با معنای دوم به کار برد در حالی که از معنی اول منفک شده است.

ما می گوئیم :

۱. ص ۸۲

۲. ج ۱ ص ۱۱۰

ان قلت: اشکال سوم وارد نیست چراکه اگر دو معنی با هم نقیض باشند دلیل نمی شود دلالت لفظ بر معنای اول به ذهن (معلول اول) با دلالت لفظ بر معنای دوم (معلول دوم) نقیض یکدیگر باشند. چراکه این ها دو امر وجودی هستند و بینشان تناقض نیست و یک شیء می تواند علت تامه دو ضد باشد.

قلنا: بحث در آن نیست که که شیء واحد نمی تواند علت دو امر متضاد شود بلکه بحث آن است که یک شیء نمی تواند با دو امر متناقض مناسبت ذاتیه داشته باشد.

اما اشکال می کنیم: این جواب های سه گانه مبتنی بر این است که مراد عباد بن سلیمان آن باشد که مناسبت ذاتیه باعث می شود که بین لفظ و معنی ارتباط ذاتی باشد به این معنی که از شنیدن لفظ خود به خود - و بدون اینکه وضعی صورت گرفته باشد - به معنی منتقل شویم. اما اگر مراد او این باشد که این مناسبت باعث می شود که واضع این لفظ را برای این معنی وضع کند، اشکالات اول و دوم وارد نمی شد ولی اشکال سوم به قوت خود باقی است؛ اشکال اول وارد نمی شد چراکه لفظ برای معنای مناسب وضع شده ولی در معنای دیگر استعمال می شود (بر خلاف جایی که مناسبت علت خطور معنی به ذهن بود) و اشکال دوم هم وارد نمی شود چراکه لفظ برای معنای مناسب وضع شده ولی ما علم نداریم و لذا از لغات دیگر ملل مطلع نیستیم. ولی اشکال سوم وارد می شود چرا که یک شیء نمی تواند با دو متناقض مناسبت ذاتی داشته باشد تا بخواهد علت برای وضع های دو گانه باشد.^۱

۱. به عبارت دیگر می توان گفت:

رابطه الفاظ و معانی :

۱. بالذات :

الف. دلیل : ترجیح بلا مرجح (در آینده بحث می شود)

ب. سه تقریر از قول «بالذات» ممکن است :

۱) «مناسبت ذاتیه لفظ و معنی»، علت تامه خطور معنی به ذهن (دلالت)

اشکال :

الف) مجاز ممکن نیست

ب) همه افراد باید به همه زبان ها عالم باشند

ج) عدم امکان وضع لفظ برای دو معنی متناقض

ان قلت : در اصطلاح جدید معنای دوم را می دهد ولی در عین حال معنای اول باقی است

قلنا: بالوجدان معنای اول باقی نیست.

بررسی دلیل عبّاد :

تمام مدعای عباد بن سلیمان، آن است که اگر مناسبت ذاتی بین لفظ و معنی نباشد، وضع این لفظ برای این معنی ترجیح بلا مرجح است. عباد بن سلیمان نیز از معتزله است و بر خلاف اشعری ها، ترجیح بلا مرجح را محال می داند.

در این جا لازم است اندکی پیرامون «ترجیح بلا مرجح» و «ترجیح بلا مرجح»، سخن گوئیم.

ما می گوئیم :

اصلا امکان اینکه شیء با دو معنای متناقض، مناسبت ذاتیه وجود داشته باشد، وجود ندارد. چراکه لازمه آن این است که ذات شیء ترکیبی از متناقضین باشد.

(۲) «مناسبت ذاتیه لفظ و معنی + علم به وضع»، علت خطور معنی به ذهن (همانطور که وضع + علم علت خطور معنی به ذهن است)

ظاهر عبارت سید مجاهد : اشکال سوم وارد نیست ولی اشکال اول و دوم وارد است.

ما می گوئیم :

اشکال دوم وارد نیست اما اشکال اول - در صورتی که علم به مناسبت داشته باشیم - وارد است و اشکال سوم هم وارد است.

(۳) «مناسبت ذاتیه لفظ و معنی»، علت تامه وضع است :

ظاهر عبارت سید مجاهد : اشکالات سه گانه وارد نیست

ما می گوئیم :

اشکال اول وارد نیست؛ چراکه وضع شده برای معنای مناسب ولی استعمال نمی شود.

اشکال دوم وارد نیست : چراکه وضع شده برای معنای مناسب ولی ما خبر نداریم

اشکال سوم وارد است : چراکه امکان ندارد شیء با دو معنای متناقض مناسبت ذاتیه داشته باشد.

۲. بالوضع :

دلیل : دلالت لفظ بر معنی یا بالوضع است و یا بالذات و شقّ ثالثی ندارد؛ چون بالذات نیست پس بالوضع است



مقدمه :

برخی این دو را یک چیز دانسته و می نویسند:

«در خاتمه این مبحث، تذکر نکته ای ضروری به نظر می رسد و آن عبارت است از این که برخی پنداشته اند بین «ترجیح بلا مرجح» از باب تفعیل، و «ترجیح بلا مرجح» از باب تفعّل، تفاوت وجود دارد و آنچه محکوم است به امتناع، ترجیح از باب تفعّل است نه ترجیح از باب تفعیل؛ بلکه ترجیح بلا مرجح از باب تفعیل قبیح است نه ممتنع.

در پاسخ این گروه گفته می شود میان «ترجیح بلا مرجح» به صورت تفعیل و «ترجیح بلا مرجح» به صورت تفعّل، از حیث حکم به امتناع، تفاوتی وجود ندارد و هر دو مورد دارای حکم واحدی است، فقط تفاوت در این است که اگر این حکم را به فاعل نسبت دهیم، ترجیح بلا مرجح به صورت تفعیل بیان می شود ولی اگر آن را به نفس ماهیت مورد بحث نسبت دهیم، ترجیح بلا مرجح به صورت تفعّل تعبیر خواهد شد. بنابراین تفاوتی از حیث حکم بین این دو طرز تعبیر وجود ندارد و مفاد هر دو یکی بیش نیست.»^۱

روشن است که این عبارت با مشکل مواجه است. چراکه ترجیح بلا مرجح یعنی آنکه فاعل داریم ولی این فاعل برای افعال خویش، غایت و هدف ندارد و لذا استدلال شده است که چون غایت، علت فاعلیت فاعل است، فاعل بدون غایت، فاعلیت ندارد و لذا ترجیح بلا مرجح، باطل است. در حالیکه ترجیح بلا مرجح یعنی فاعل برای فعل وجود ندارد و به همین سبب می گویند، ترجیح بلا مرجح چون به نفی فاعل می انجامد، سر از ترجیح بلا مرجح، در می آورد که نافی قاعده علیت است. پس این دو، غیر از یکدیگر می باشند هر چند «ترجیح بلا مرجح» به «ترجیح بلا مرجح» منجر می شود.

اشاعره ترجیح بلا مرجح را جایز می دانند و برای اثبات آن به مثال هایی تمسک می کنند.

حضرت امام در انوار الهدایة می نویسد:

« و بالجملة: استحالة الترجیح بلا مرجح المنتهی بالآخرة إلى الترحیح بلا مرجح من ضروریات

الأحكام العقلیة أو المنتهیة إليها، من غیر افتراق بین مواردھا أصلا.

۱. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی؛ دکتر دینانی؛ ج ۱: ص ۱۳۵

و أمّا الأمثلة الجزئية - التي لا تكون تحت ملاك برهانيّ و ضابطة ميزانيّة - فلا تفيد شيئاً، و لا يدفع بمثلها البرهان الضروريّ، مع أنّ اختيار بعض التي [هي] مورد النقض في الأمثلة لا يكون بلا مرجّح، بل له مرجّحات خفيّة قد يغفل عن تفصيلها الفاعل أو الأمر، مثل كون أحدهما أسهل تناولا لكونه على يمينه، أو توجه النفس و تعلق إدراكها بأحدهما أولاً، أو أكثر من الآخر بالعلل الخفيّة. فلو قيل: نحن نفرض التساوي من جميع الجهات واقعا و في نظر الفاعل.

قلنا: فإذاً يتمتع تعلق الإرادة بأحدهما، و هذا الفرض مثل أن يقال: نحن نفرض تحقّق المعلول بلا علة موجبة، أو تحقّق الإرادة من غير علة و غاية، أو نفرض اجتماع النقيضين، و هذه مجرد فروض لا واقع لها، و أوهام لا حقيقة لها.

و بالجملة: يرجع الترجيح بلا مرجّح في جميع الموارد إلى وجود الممكن بلا علة، و بطلانه من البديهيات الأولى، و لا فرق بين قول الأشاعرة الغير المحقّقين و المحقّقين منهم لو وجد بينهم محقّق، و لو كان هذا الرأى و التفرقة أثر تحقيقيهم، فهو - كما ترى - ليس فيه أثر تحقيق أصلاً.¹

با توجه به این مقدمه، امام در جواب به اینکه «نفي علاقته ذاتية به ترجيح بلا مرجح منتهى مى شود» مى

فرمايند:

«و توهم لزوم العلاقة - دفعا للترجیح بلا مرجح في الوضع .. واضح الضعف لعدم لزوم كون المرّجح هو الرابطة بين اللفظ و المعنى لإمكان أن يكون انتخاب لفظ لترجیح فيه لدى الواضع، من قبيل سهولة الأداء، و حُسن التركيب، إلى غير ذلك، من غير أن يكون بين الألفاظ و المعاني أدنى مناسبة.

و بالجملة: دعوى المناسبة بين جميع الألفاظ و المعاني ممّا يدفعه الوجدان.

و يمكن إقامة البرهان على دفعها بأن يقال: إذا وضع لمعنى بسيط من جميع الجهات ألفاظٌ مختلفة في لغة أو لغات: فإمّا أن يكون لجميعها الربط مع المعنى، أو لبعضها دون بعض، أو لا ربط لواحدٍ منها معه. لا سبيل إلى الأوّل للزوم تحقّق الجهات المختلفة في البسيط الحقيقيّ، و هو خُلف، و على الثاني و الثالث تبطل دعوى الخصم.

هذا، و أمّا عدم تحقّق العلة بينهما بعد الوضع - بمعنى أنّ الجاعل لم يوجد علة خارجية بينهما - فهو - أيضا - واضح لأنّ تعيين اللفظ للمعنى لا يعقل أن يكون موجبا لوجود العلة الخارجية

التكوينية، و أما فهم المعنى من اللفظ فليس إلاّ للأُنس الحاصل من الاستعمال، أو من العلم بأنّ المتكلم يعمل على طبق الوضع، من غير أن تكون عُلقة زائدة على ما ذكر.»^۱

توضیح :

بین لفظ و معنی رابطه ای ذاتی نیست بالوجدان!

اما اینکه واضح این لفظ را برای این معنی انتخاب کرده است می تواند مرجحات مختلف داشته باشد مثل اینکه این لفظ ادائش سهل بوده، خوش ترکیب بوده [یا اینکه آن لحظه این لفظ به ذهن خطور کرده که ناشی از روحیات فردی واضح بوده است]

اما اگر بخواهیم بر بطلان مناسبت ذاتی برهان اقامه کنیم :

- اگر مراد مناسب ذاتی بین لفظ و معنی قبل از وضع است، می گوئیم لفظ خدا در زبان های مختلف، الفاظ مختلف دارد در حالی که مناسبت های ذاتی متعدد در ذات خداوند موجود نیست. پس بین لفظ و معنی مناسبت ذاتی نیست.
- و اگر مراد مناسبت ذاتی بین لفظ و معنی، بعد از وضع است، می گوئیم : محال است که امر اعتباری باعث ایجاد علقه تکوینی شود.

نکاتی پیرامون اشتقاق :

- ✓ اشتقاق در لغت : به معنای برگرفتن بخشی از یک چیز است
- ✓ اشتقاق در اصطلاح، «آوردن یک لفظ از لفظی دیگر است به شرط مناسبت در معنی و ترکیب، و مغایرت در ساخت»
- ✓ نیاز شدید مسلمانان به درک الفاظ قرآن موجب حرکت بسیار گسترده ریشه یابی در ادب عربی شده است.
- ✓ اعتقاد به سه حرفی بودن کلمات موجب شده است که کلمه ای چون اسم را گاه مشتق از وسم، گاه از سمو و گاه شکل های دیگر بدانند. در حالی که بی اطلاعی از زبان های کهن (خواه سامی، خواه هندی و اروپایی) و اندکی عنایت به معنا شناسی به اظهار نظرهایی گاه شگفت درباره کلمات جامد، و به خصوص واژه های بیگانه انجامیده است
- ✓ رابطه صرف و اشتقاق : ابن جنی معتقد است تنها با شناخت تصریف می توان بر علم اشتقاق آگاهی یافت
- ✓ عمومیت «تصریف» بیش از «اشتقاق» است. چه اشتقاق در خصوص برخی از واژگان مانند جبل و حجر که برای آنها هیچ شکل اولیه ای یافت نمی شود، سکوت کرده حال آنکه تصریف آنها را در ساخت «فعل» جای داده است.
- ✓ «تصریف» واسطه نحو و لغت است و اشتقاق به نحو نزدیک تر است در صورتی که اشتقاق بیشتر با لغات ارتباط دارد و در جست و جوی نقطه آغاز آنهاست
- ✓ انواع اشتقاق :
 ۱. اشتقاق صغیر :
 - ✓ شایع ترین نوع اشتقاق است که در آن ترتیب و توالی صامت های اصلی در کلمات مشتق و مشتق منه یکسان است؛ مانند : علم «عالم» «إعلم
 - ✓ برخی این نوع اشتقاق را «اصغر» نامیده اند و بعضی آن را «اشتقاق عام» دانسته اند.

✓ در اشتقاق صغیر، نحویان پیوسته به این موضوع که اصل مشتقات چیست، توجه کرده و عموماً دو نظر را ابراز داشته اند :

- بصریون : مصدر اصل مشتقات است

- کوفیون : فعل اصل مشتقات است

۲. اشتقاق کبیر (قلب لغوی) :

✓ این اشتقاق همان است که ابن جنی آن را اشتقاق اکبر خوانده است

✓ این نوع اشتقاق از قلب و جا به جایی صامت های یک کلمه ۳ حرفی یا ۴ حرفی به دست می

آید که میان آنها معنای مشترکی وجود دارد. مثل : کلم « کمل » مکل « ملک » لکم « لمک

که همه آنها در یک مفهوم (قوت و شدت) شریک هستند.

✓ قلب لغوی از پایه های گسترش زبان عربی به شمار می رفته است

۳. اشتقاق اکبر :

✓ این اشتقاق، همان ابدال لغوی است. این نوع از اشتقاق به روابط معنایی واژگانی می پردازد که

در آنها ضمن حفظ ترتیب، یکی از صامت های سه گانه، به صامت قریب المخرج دیگری تغییر

یافته باشد. مانند نعق « نهق ، جدم « جذل

۴. نحت (اشتقاق کبار) :

✓ نحت یعنی به منظور اختصار از دو کلمه یا بیشتر، با یک جمله ، کلمه جدیدی ساخته شود که

معنای آن برگرفته از واژه های نخستین باشد. مثلاً «ضبطر» (توانا) از ضبط + ضبر، ساخته

شده است

دو نکته در تکمیل بحث امتناع ترجیح بلا مرجح :

۱) امتناع ترجیح بلا مرجح گاه از بدیهیات دانسته شده به گونه ای که صدر المتألهین شیرازی می نویسد:

«من استحل ترجیح الشیء بلا مرجح یوشک أن یسلک سبیل الخروج عن الفطرة البشرية لخبانة ذاتية وقعت من سوء قابليتها الأصلية و عصیان جبلی اقترفت ذاته الخبيثة فی القرية الظالمة الهیولانية و المدنية الفاسقة السفلیة»^۱

و در نقطه مقابل بسیاری منکر این امر شده اند. این گروه علاوه بر آنکه از زمره اشاعره بوده اند در میان اصولیون شیعه نیز یافت می شوند. مرحوم آیت الله خوئی در محاضرات می نویسد :

«و أما النقطة الثانية فهی خاطئة جداً، و ذلك لأنها ترتکز علی رکیزة لا واقع لها، و هی استحالة ترجیح وجود الفعل علی عدمه بدون وجود مرجح.

و السبب فی ذلك ان المحال انما هو وجود الفعل فی الخارج بلا سبب و فاعل، و اما صدور الفعل الاختیاری عن الفاعل من دون وجود مرجح له لیس بمحال، لما عرفت من ان وجوده خارجاً یدور مدار اختیاره و إعمال قدرته من دون توقفه علی شیء آخر کوجود المرجح أو نحوه. نعم بدونه یکون لغواً و عبثاً.

و قد تحصل من ذلك انه لا دخل لوجود المرجح فی إمكان الفعل أصلاً و لا صلة لأحدهما بالآخر. علی ان وجود المرجح لاختیار طبیعی الفعل کاف و ان کانت افراده متساویة من دون ان یکون لبعضها مرجح بالإضافة إلى بعضها الآخر، و لا یلزم وجوده فی کل فعل شخصی اختاره المكلف.

و دعوی ان الاختیار هو المرجح فی فرض التساوی ساقطة بان الاختیار لا یمکن ان یکون مرجحاً لوضوح ان المرجح ما یدعو الإنسان إلى اختیار أحد فردین متساویین أو افراد متساویة، فلا یعقل ان یکون هو المرجح»^۲

۲) علیرغم آنکه عبارت امام در انوار الهدایة را دیدیم و علیرغم آنکه ایشان در کتاب طلب و اراده می نویسد :

۱. الحکمة المتعالیة ؛ ملاصدرا ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۰۸

۲. محاضرات فی الاصول ؛ ج ۲ ؛ ص ۴۶

«و ممّا ذكرنا يعلم أنّ جواز الترجيح بلا مرجح أو عدم جوازه غير مربوط بمفاد القاعدة و صحّتها؛ فإنّه لو سلّمنا جوازه أو منعه، لا تنهدم بهما القاعدة؛ لأنّ معنى جوازه أنّ الفاعل يجوز أن يختار أحد طرفي الفعل من غير أن يكون فيه ترجيح بل يختار أحد المتساويين من جميع الجهات، فإذا اختار أحدهما أرادته و أوجده.

فالفاعل بعد اختياره أحد المتساويين بلا مرجح موجب- بالكسر- لوجوده فموجدٌ، فيكون اختيار الفعل بلا ترجيح أو مع ترجيح مقدماً على الإرادة، و بعد الاختيار تكون النفس فاعلاً موجباً- بالكسر- للإرادة، و بها تكون فاعلاً موجباً- بالكسر- لتحريك العضلات و بتوسطها لتحريك الأعيان الخارجة. فامتناع الترجيح بلا مرجح لا يجعل الفاعل مضطراً و موجباً- بالفتح- كما أنّ جوازه لا يجعله مختاراً. فالفاعل المختار علةٌ باختياره و إرادته للفعل بعد حصول المقدمات الاخر، و موجب- بالكسر- للفعل مع كونه مختاراً.»^۱

اما مرحوم اشتهاردی در تقریرات امام می نویسد:

«و أمّا الترجيح بلا مرجح فهو غير مستحيل، و المستحيل هو الترجيح بلا مرجح، و لا ارتباط للمسألة العرفية التي أوردوها لجواز الترجيح بلا مرجح، مثل اختيار العطشان أحد الماءين المتساويين من جميع الجهات، و لا يمكث عطشاناً لأجل محذور استحالة الترجيح بلا مرجح، و نظائره بالمقام لأنها مسائل عرفية لا تصلح دليلاً للمسألة العقلية.»^۲

روشن است که اشتباه فاحشی از ناحیه این مقرر گرامی صورت پذیرفته است چراکه ادله ای که در ادامه پاراگراف اقامه شده است، دال بر استحاله ترجیح بلا مرجح است.

۱. طلب و اراده؛ ص ۶۱

۲. تنقیح الاصول؛ ج ۱ ص ۲۲۹



مقدمه دوم : واضح چه کسی است؟

مرحوم سید مجاهد در مفاتیح الاصول به این بحث اشاره دارد.^۱ همچنین میرزا حبیب الله رشتی در بدایع الافکار می نویسد :

«الموضع الثانی فی الواضع اختلفوا فی تعیینه الی أقوال ثلاثة أو أربعة ذهب قوم إلی أنه الله تعالى و قيل إنه البشر و قيل بالفرق بین الضروریات فمن الله و غيرها فمن اصطلاح البشر و حجج الأقوال فی غاية الضعف و السخافة و لهذا سکت المحققون عن ترجیح الأقوال بعضها علی بعض بعد ما وجدوا عدم نهوض شیء من أدلتها علی إثباته لكن المظنون أو المعلوم أمران أحدهما فساد سلب التوقیفیة علی نحو العموم و الثانی إيجابها كذلك.»^۲

ایشان سپس بر آن دو مطلبی که مسلم می پندارد (اینکه نمی توان مطلقا گفت خدا واضح نیست و اینکه نمی توان مطلقا گفت واضح همه کلمات خداست) دلیل می آورد:

«أما الأوّل فلأن مخاطبة الله سبحانه لأول مخلوقه القابل للمخاطب قبل خلق البشر أمر ثابت ضروری لجميع أهل الأديان فلا بدّ من ثبوت وضع فی الجملة للألفاظ حتّى یصحّ المخاطبة و منع كون مکالمة و المخاطبة بالألفاظ لإمكان كونهما بغير اللفظ أمر یمكن دفعه أيضا بالضرورة سلّمت لكن خطاب الله لآدم بعید خلقته بل و مکالمة بعض الملائكة معه ليس ممّا ینکر بل القرآن المجید صریح فی خطاب الله للملائكة كآية الأمر بالسجود فثبت أنّ طائفة من الألفاظ كانت موضوعة لمعانيها من دون مدخلة فيه للبشر و أيضا القرآن المجید ممّا ليس للبشر فی وضع ألفاظه مدخلة و قد ثبت بالقاطع وجودها قبل خلق البشر ...

وَأما الثانی فلأننا نعلم أنّ جملة من اللغات من اصطلاحات أربابها فكيف یقال إن جميع اللغات واضعها الله تعالى»^۳

ما می گوئیم :

تمام ادله ایشان در اینکه خداوند واضح برخی از لغات است، مخدوش است چراکه تکلم خداوند با بشر از

۱. مفاتیح الاصول ؛ ج ۱ : ص ۳

۲. بدایع الافکار ؛ ص ۳

۳. بدایع الافکار ؛ ص ۳

نوع تکلم به الفاظ نبوده است و اینکه قرآن قبل از خلقت بشر به این نوع بوده است هم کلام قابل ملاحظه ای نیست چراکه عالم الهی، عالم مجردات است و نسبت مجردات با ماده، بعدیت و قبلیت زمانی ندارد.

مرحوم نائینی در فوائد الاصول می نویسد :

«ان دلالة الألفاظ و ان لم تكن بالطبع، إلا أنه لم تكن أيضا بالتعهد من شخص خاص على جعل اللفظ قالبا للمعنى، إذ من المقطوع أنه لم يكن هناك تعهد من شخص لذلك و لم ينعقد مجلس لوضع الألفاظ، و كيف يمكن ذلك مع كثرة الألفاظ و المعانى على وجه لا يمكن إحاطة البشر بها؟ بل لو ادعى استحالة ذلك لم تكن بكلّ البعيد بدهاة عدم تناهي الألفاظ بمعانيها، مع أنه لو سلم إمكان ذلك، فتبليغ ذلك التعهد و إيصاله إلى عامة البشر دفعة محال عادة.

و دعوى: ان التبليغ و الإيصال يكون تدريجا، مما لا ينفع، لأن الحاجة إلى تأدية المقاصد بالألفاظ يكون ضروريا للبشر، على وجه يتوقف عليه حفظ نظامهم، فيسأل عن كيفية تأدية مقاصدهم قبل وصول ذلك التعهد إليهم، بل يسأل عن الخلق الأول كيف كانوا يبرزون مقاصدهم بالألفاظ، مع أنه لم يكن بعد وضع و تعهد من أحد.

و بالجملة: دعوى ان الوضع عبارة عن التعهد و احداث العلقه بين اللفظ و المعنى من شخص خاص مثل يعرب بن قحطان، كما قيل، مما يقطع بخلافها.

فلا بدّ من انتهاء الوضع إليه تعالى، الذي هو على كل شيء قدير، و به محيط، و لكن ليس وضعه تعالى للألفاظ كوضعه للأحكام على متعلقاتها وضعاً تشريعياً، و لا كوضعه الكائنات وضعاً تكوينياً، إذ ذلك أيضاً ممّا يقطع بخلافه. بل المراد من كونه تعالى هو الواضع ان حكمته البالغة لما اقتضت تكلم البشر بإبراز مقاصدهم بالألفاظ، فلا بدّ من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالى شأنه بوجه، اما بوحى منه إلى نبيّ من أنبيائه، أو بإلهام منه إلى البشر، أو بإبداع ذلك فى طباعهم، بحيث صاروا يتكلمون و يبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم، حسب ما أودعه الله فى طباعهم، و من المعلوم انّ إبداع لفظ خاص لتأدية معنى مخصوص لم يكن باقتراح صرف و بلا موجب، بل لا بدّ من ان يكون هناك جهة اقتضت تأدية المعنى بلفظه المخصوص، على وجه يخرج عن الترجيح بلا مرجح.»^۱

توضیح :

بشر احاطه بر همه معانی و الفاظ را ندارد و ممکن نیست که یک نفر، واضع همه الفاظ باشد و یا جمعی بنشینند و وضع کنند. و علی فرض که چنین بود، نقل می شد و خبرش به ما می رسید.

ان قلت : یک نفر همه را وضع نکرده بلکه الفاظ به صورت تدریجی وضع شده اند.

قلنا : انسان ها مشکلات عدیده داشته اند و باید مقاصد خود را به وسیله الفاظ بیان می کردند، لذاست که

می توان پرسید : قبل از وضع تدریجی چه می کرده اند؟

پس خداوند واضع الفاظ برای معانی است. و این را یا به وسیله وحی به پیامبران و یا الهام انجام می داده و

یا در فطرت انسان ها این وضع را قرار داده بوده است و لذا انسان ها در ابراز مقاصد خود از این امور فطریه بهره گرفته اند.

مرحوم فاضل^۱ در تأیید فرمایش مرحوم نائینی به آیه ۲۲ سوره «روم» اشاره کرده که می فرماید:

«وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَالْاَلْوَانِكُمْ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعٰلَمِيْنَ»

در این آیه به صراحت اختلاف السان به خداوند سبحان نسبت داده شده است. همچنین ایشان به آیه شریفه

۳۱ سوره بقره، «وَعَلَّمَ الْاٰدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا» اشاره دارند که همین مضمون را در بر دارد. اصل استدلال را مرحوم

سید محمد مجاهد در مفاتیح الاصول^۲ نقل کرده است.

۱. سیری کامل در اصول فقه شیعه؛ ج ۱ ص ۲۰۷

۲. مفاتیح الاصول ص ۳

حضرت امام به گفته مرحوم نائینی اشکال کرده اند:

«لا شبهة في أن البشر في الأزمنة القديمة جداً كان في غاية سذاجة الحياة و بساطة المعيشة، و بحسبها كان احتياجه إلى الألفاظ محصوراً محدوداً، فوضعها على حسب احتياجه المحدود، ثم كلما كثر احتياجه كثرت الأوضاع و اللغات، فكثرة الألفاظ و المعاني و الاحتياجات في الحال الحاضر لا تدلّ على أن الواضع هو الله تعالى أو بوحيه و إلهامه، بل الواضع هو البشر، لا شخص واحد، بل أشخاص كثيرة في مرّ الدهور و تمادی الأزمنة، فما صدر عن بعض الأعظم في المقام ممّا لا ينبغي أن يُصغى إليه.»^۱

توضیح :

در حقیقت اشکال حضرت امام به قسمت «قلنا» می باشد (که ما در توضیح عبارت مرحوم نائینی آورديم) ایشان می فرمایند احتیاجات انسان های نخستین محدود بوده و هر چه احتیاجات زیاد شده به صورت تدریجی، لغات را وضع کرده اند.

به نظر می رسد فرمایش امام کامل است و لغات واضع مشخص و خاصی ندارند بلکه به مرور زمان و تسط نسل های مختلف بشر ساخته شده اند. در تاریخ زبان شناسی، زبان مختلف ریشه در یکدیگر دارند که به مرور از هم جدا شده اند و در محدوده خاص رواج یافته اند و به سبب نیازهای بشری تکامل یافته اند. و اما در تشریح آیه شریفه می توان به آیه ۱۶۴ سوره بقره اشاره داد که خداوند «کشتی های موجود در دریاها» را به خود نسبت داده است و می فرماید :

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»

که روشن است کسی نمی گوید که ساخته شدن کشتی هم کار خدا بوده است بلکه مراد آن است که این توانایی به بشر داده شده است کما اینکه در ساختن زبان و ایجاد وضع، چنین توانایی به بشر داده شده است. و اما درباره آیه «و علم الآدم الاسماء» مرحوم فاضل به نقد این دلیل اشاره کرده و می فرماید :

«جوابش این است که ما نمی توانیم به این سستی، آیه را به این صورت معنی کنیم، برای اینکه دنبال «علم الآدم الاسماء كلها» یک ضمیر جمعی ذکر شده است که آن، ضمیر جمع ذوی العقول است. می گوید : «ثم عرضهم على الملائكة» این هم نه تنها اسماء نیستند، بلکه همه مسمیات هم نیستند. برای اینکه یک ضمیر جمع برگردانده است «ثم عرضهم على الملائكة» بعد هم باز تکرار می کند «فقال اثبتوني باسماء هؤلاء» با اشاره به ذوی العقول به صیغه جمع می رساند که مسأله آسمان و زمین نیست، مسأله اسماء و مسمیات به این کیفیتی که در استدلال مطرح شده است، مراد از آیه یک چنین معنایی است.»^۱

ضمن اینکه می توان در این باره به این روایت اشاره کرد :

«فی توحید المفضل بن عمر (بحار الانوار ج ۳ ص ۸۱ الی ۸۲) المنقول عن أبي عبد الله الصادق - عليه السلام - فی الردّ علی الدهریّة: تأمل - یا مفضل - ما أنعم الله تقدّست أسماؤه به علی الإنسان من هذا النطق. الذي يعبر به عمّا فی ضمیره، و ما یخطر بقلبه، و نتیجة فکره. به يفهم غیره ما فی نفسه. و لو لا ذلك، كان بمنزلة البهائم المهملة التي لا تخبر عن نفسها بشيء و لا تفهم عن مخبر شيئا. ... و كذلك الكلام. إنّما هو شيء یصطلح علیه الناس، فيجرى بينهم. و لهذا صار یختلف فی الأمم المختلفة بالسنن المختلفة. و كذلك بالكتابة، ككتابة العربیّ و السریانیّ و العبرانیّ و الرومیّ و غيرها من سائر الكتابة التي هی متفرقة فی الأمم إنّما اصطالحوا علیها، كما اصطالحوا علی الكلام.»^۲

۱. سیری کامل در اصول فقه شیعه ؛ ج ۱ ص ۲۰۸

۲. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب ؛ ج ۱۰، ص: ۱۸۵