

مدلول الكلام و لا معنى للأخذ الضيق والتحصيص في مدلول الحرف حينئذ.<sup>۱</sup>

توضيح :

- ۱) تضييق، معلول و مسبب از نسب و ربطی است که بين دو مفهوم پدید می آيد.
- ۲) [اگر حروف دال بر تضييق هستند] چه چيزی بر آن ربط دلالت دارد؟
- ۳) پس دالي که بر همه مدلول (ربط و تضييق) دلالت كند، موجود نیست.
- ۴) پس باید بگویید حروف بر «نسب و ربط» دلالت می کند. و اگر چنین بود مدلول کلام كامل می شود.
- ۵) لذاست که لازم نیست بگوییم مدلول حروف، «تضييق» است.<sup>۲</sup>

ما می گوییم: این حرف، كامل نیست؛ چراکه ایشان می خواهند بگویند حروف باید بر سبب (ربط و نسبت) دلالت کنند و الا مدلول کلام كامل نیست؛ در حالیکه مرحوم خوئی می توانند بگویند احتمالی نیست که برای سبب دالی داشته باشیم بلکه همینکه حروف، «ضيق» (مبسب) را بیان کنند، کافی است.

البته می شود به مرحوم خوئی اشکال کرد که: همانظور که می شود برای «مبسب» وضع کرد، می شود برای سبب هم وضع کرد. حال چه رجحانی است که شما می فرمایید برای مسبب وضع شده است و برای سبب وضع نشده است؟

### اشکال دوم شهید صدر

۸

«ثانياً: إن التخصيص قد يتحقق في المعنى الحرفى، وقد لا يتحقق. فهو ليس أمراً دائمياً في المعنى الحرفى، و ذلك لأن قوام المعنى الحرفى بالنسبة، والنسبة قد يتولد منها التخصيص والتضييق في دائرة الصدق على الأفراد، وقد لا يتولد منها

۱. بحوث في علم الأصول : ج ۱ ص ۲۴۹

۲. در تقريرات ديگری از مرحوم صدر هم همین مطلب آمده است:

«إن هذا التخصيص لا يعقل فرضه إلا بلحاظ فرض نسبة في المرتبة السابقة كما بياناه، و حينئذ نقل الكلام إلى تلك النسبة، و نقول: إذا كان الحرف موضعياً للضيق الذي هو من تبعات تلك النسبة، إذن فما هو الدال على تلك النسبة؟

فإن قيل: بأن هناك دالاً آخر على تلك النسبة، فليست هناك من دالاً آخر على تلك النسبة غير الحرف.

و إن قيل: إن الدال عليها هو الحرف نفسه فقد إنتهينا إلى أن الحروف موضوعة للنسبة، و معه لا حاجة إلى مسألة الضيق والتضييق. فإبتداء نقول إن الحروف موضوعة للنسبة، فلا يدخل التضييق في تصوير المعنى الحرفى، بل يكون إدخاله لغواً صرفاً.» (تمهيد في مباحث الدليل اللغظى؛

تقريرات شهید صدر؛ شیخ حسن عبد الساتر : ج ۲ ص ۱۲۹)

می گوییم : چرا حروف برای «سبب» وضع شده باشند تا وضع برای مسبب، «لغو» باشد. بلکه می توانیم ابتدائاً برای مسبب وضع کنیم.

ذلك أصلاً. لهذا نرى أن التحصيص ليس ملزماً مع المعانى الحرافية. وهذا شاهد على أن الحرف ليس موضوعاً بإزاء التحصيص.

فمثلاً: حرف العطف، حينما نقول: جاء الإنسان و الحيوان، المراد بالإنسان الحصة الخاصة التي هي مع الحيوان، و المراد بالحيوان الحصة الخاصة التي هي مع الإنسان، يعني تلك الحصتين جاءتا معاً.

ولكن ماذا تقولون في قولنا: «الحرارة و البرودة لا يجتمعان»، فهنا هل المراد بالحرارة الحصة المقتنة مع البرودة، و بالبرودة الحصة المقتنة مع الحرارة، بحيث كلتا الحصتين لا تجتمعان؟

ليس هذا هو المقصود، بل المراد بيان أنهما لا يقترنان أصلاً، فحرف العطف هنا لم يكن مؤثراً في تحصيص الحرارة، و لا في تحصيص البرودة بحصة خاصة من حصص هذه الطبيعة. و سبب ذلك أنَّ الحرف ليس موضوعاً إبتدائياً بإزاء التحصيص، و إنما هو موضوع النسبة، و النسبة التي هي بإزاء حرف العطف، لا توجب التحصيص على ما يأتي توضيحه.

و كذلك حرف الإستثناء في قولنا: «تصدق بالدارهم العشرة إلا واحداً» فحرف الإستثناء بأي شيء يجب تحصيص العشرة؟ هل يجب تحصيص العشرة بالتسعة؟ فيما العشرة في نفسها لم يكن لها حصتان حصة تسعة و حصة عشرة، حتى يقال بأنَّ «إلا» تدل على تحصيص مفهوم العشرة بالعشرة الناقص واحد. فإن العشرة الناقص واحد ليس عشرة أصلأً، وليس فرداً من أفراد مفهوم العشرة. فالتحصيص هنا غير معقول، بينما المعنى الحرفي معقول، لأنَّ النسبة الإستثنائية بنفسها لا تتضمن التحصيص هنا على ما يأتي.

و يقال الشيء نفسه في حروف الإضراب - إضرب زيداً، بل عمراً - و في حروف التفسير - عندي إنسان أى حيوان ناطق - و هكذا كثير من الحروف لا يتعقل في مفادها تحصيص المعنى الحرفي، و ليس ذلك إلا لأنَّ تحصيص المعنى الإسمى من نتائج المعنى الحرفي، لا إنَّ هو المعنى الحرفي.

و إنما معنى الحرف فهو النسبة و النسبة أحياناً توجب التحصيص و تضيق دائرة الإنطباق على الأفراد، و أحياناً لا توجب ذلك.<sup>۱</sup>

توضيح :

۱) وقتى حروف استعمال مى شوند، گاه تحصيص هم پديد مى آيد و گاه تحصيص پديد نمى آيد. پس تحصيص هميشه همراه با معنای حرفي نیست!

۲) چراکه : قوام معنای حرفي به «ربط و نسبت» است (که گاهی از آن تحصيص حاصل مى شود)

۱. تمہید فی مباحث الدلیل اللغوی؛ ج ۱ ص ۴۱۸

۳) مثلاً «حرف عطف» در جمله « جاء الانسان و الحيوان »، همراه با تحصیص است (چراکه می‌گوید مطلق حیوان نیامده

بلکه آن حیوانی که همراه با انسان است، آمده است) ولی همین «حرف ربط» در جمله «الحرارة و البرودة لا يجتمعان،

همراه با تحصیص نیست چراکه این جمله می‌گوید «مطلق حرارت» با «برودت» جمع نمی‌شود و نه اینکه حصه خاصی

از آن چنین باشد.

۴) مثال دیگر: در جمله «تصدق بالدراهم العشرة الا واحداً»، حرف استثناء موجب تحصیص نمی‌شود. چراکه اگر بخواهد

باعث تحصیص شود باید مفهوم عشرة را به «عشره منهاي يك» تبدیل کند در حالیکه «عشره منهاي يك» از حصه های

عشره نیست.

۵) مثال دیگر: در حروف اضراب مثل جمله «إضرب زيداً بل عمرأ» و در حروف تفسیر مثل جمله «عندی انسان أى حیوان

ناطق»، نیز هیچ نحوه حصه سازی وجود ندارد.

ما می‌گوییم :

أضف إلى ذلك «واو» عاطف بين دو جمله « جاء زيد و ذهب عمرو» كه هیچ نحوه تحصیصی ندارد.

### جمع بندی نظریه مرحوم خوئی

با توجه به اینکه اشکالات چهارم و پنجم بر مرحوم خوئی وارد بود، می‌توان مبنای مرحوم خوئی را کنار گذاشت.

## ۵. مبنای مرحوم آیت الله بروجردی

مرحوم بروجردی می نویسند:

«فنت قول: بعد جعل مدار الكلام حول المثال المعروف أعني قوله «سرت من البصرة إلى الكوفة»، إنما إذا خرقنا حجب الألفاظ، و توجهنا إلى الخارج بعد ما صدر فيه سير عن فاعل خاص، مبتدئاً فيه من البصرة، و متنهما إلى الكوفة، لا نرى فيه في هذه الواقع إلا أربعة أشياء موجودة متأصلة: ذات الفاعل، و السير الذي هو من عوارضه و أفعاله و بلدته البصرة و الكوفة، و لا نرى فيه وراء هذه الأربعة شيئاً يسمى بالصدور عن الفاعل أو الابتدائية أو الانتهائية. نعم ما نراه في الخارج في هذه الواقع ليس هو السير المطلق، بل هو سير و امتداد خاص، يرتبط بالفاعل بصدره عنه، و بالبصرة و الكوفة بانقطاعه عندهما أولاً و آخر، و لكنه ليست هذه الخصوصيات الثلاث موجودة في الخارج بحالها في قبال تلك الوجودات الأربع، بل تكون مندكة فيها و موجودة ببعضها، هذا حال الخارج.»<sup>۱</sup>

توضیح :

(۱) در مثال «سرت من البصرة إلى الكوفة» و قتنی از «لفظ» صرف نظر می کنیم (و به عالم خارج توجه می کنیم)، وجود متأصل بیشتر نداریم که عبارتند از : «فاعل، «سیر» که از عوارض فاعل است و «بصره» و «کوفه». و در خارج وجودات متأصلی تحت عنوان «صدور از فاعل و ابتدائیت و انتهائیت» نداریم. بلکه این سه، موجودات «تبعی و اندکاکی» هستند.

(۲) البته این «سیر ممتد» محدود است که از طرفی به «بصره» و از طرفی به «کوفه» محدود شده است و از جهتی از فاعل صادر شده است.

(۳) و این محدودیت منشأ می شود که ما مفهوم «فاعلیت، اولیت و آخریت» را انتزاع کنیم [یعنی در خارج سیر داریم و کوفه و بصره؛ اما ذهن آدمی از اینکه «سیر» منطبق بر محدوده بصره تا کوفه است، انتزاع می کند مفهوم «اول سیر» و «آخر سیر» را؛ و در عین حال در عالم خارج، خصوصیات سه گانه (صدور از فاعل، ابتدائیت بصره، انتهائیت کوفه) به وجود تبعی در عالم خارج موجود هستند)

مرحوم بروجردی سپس به «عالم ذهن» توجه می دهد و می فرمایند:

«و أما الذهن، فلاتساعه، بحيث ربما يوجد فيه مستقلاً ما لا وجود له في الخارج، يكون إدراكه لهذه الواقع على نحوين:  
الأول: أن يوجد و ينتقد فيه عين ما في الخارج و نقشه يعني السير المتخصص بالخصوصيات الثلاث، بحيث تكون

۱. نهایة الاصول؛ ج ۱ ص ۲۰

المعانی الأربع (أعني ذات الفاعل، و السير الذي هو امتداد خاصّ و بلدتي البصرة والكوفة) في هذا اللحاظ ملحوظة بحالها واستقلالها، والخصوصيات الثلاث (أعني ارتباط السير بالفاعل بصدره عنه، وبالبصرة بانقطاعه عندها أولاً، وبالكوفة بانقطاعه عندها آخر) مندكة فيها.

و بالجملة: تكون هذه الخصوصيات الثلاث في الوجود الذهني أيضاً مندكة و فانية في تلك المعانی الأربع، على حسب ما في الخارج.

الثاني: أن يلاحظ الخصوصيات الثلاث أيضاً بحالها في قبال تلك المعانی الأربع من غير أن يلحظ بعضها من خصوصيات غيره و مندكاً فيه، فيتصور في هذا النحو من اللحاظ مفهوم الصدور والابتدائية والانتهائية، كما تتصور ماهية السير، و ذات الفاعل، و البلدتان، و يقال في مقام حكياتها: السير - الصدور - أنا - الابتداء - البصرة - الانتهاء - الكوفة. فيكون الموجود في الذهن في هذا اللحاظ سبعة معان مستقلة متفرقة، لا ربط بينها أصلاً، يعبر عنها بسبعة ألفاظ غير مرتبطة، مما كان يحسب اللحاظ الأول رابطة بالحمل الشائع يصير بحسب اللحاظ الثاني مفهوماً مستقلاً يحتاج إلى ارتباطه بالغير إلى رابط، فيقال مثلاً: ابتداء البصرة أو يقال: ابتداء السير البصرة، فيرتبط مفهوم الابتدائية بغيره بوسيلة كلمة «من» أو بهيئة الإضافة.<sup>۱</sup>

توضیح :

- ۱) ذهن به خاطر و سعتش [تونائی اش] به گونه ای است که می تواند آنچه در خارج وجود «متصل» و مستقلی ندارد را نیز درک کند (همان سه امر انتزاعی)
- ۲) اما نحوه لحاظ آنها به دو گونه است:
  - ۳) گاهی نحوه لحاظ به آن است که آن چهار وجود اصلی را مستقلاً درک می کند و آن وجودات انتزاعی را مندک در آنها.
  - ۴) گاهی نحوه لحاظ به آن است که همه هفت مفهوم را مستقل از هم درک می کند.
- ۵) در این نوع دوم از لحاظ، آنچه به حمل شایع «رابط» بود، یک مفهوم مستقل می شود که خودش برای ارتباط با مفاهیم دیگر، محتاج «رابط» است.

---

۱. نهاية الاصول؛ ج ۱ ص ۲۰ و ۲۱

ایشان سپس مطلب خویش را چنین جمع می کند:

«إذا عرفت هذا فتقول: المعنى الحرفي عبارة عن المفهوم الاندكاكى الذى به يحصل الربط بين المفاهيم المستقلة، و يكون بحسب اللحاظ من خصوصيات المفاهيم المستقلة، و المعنى الاسمي عبارة عن المفاهيم المستقلة المتفرقة فى حد ذاتها. و بعبارة أخرى: حقيقة الارتباط والتخصص المتحقق فى الخارج بنحو الفناء والاندكاك فى الطرفين، إن وجدت فى الذهن على وزان وجودها الخارجى يمكن معنى أداتيا، و إن انتزع عنها مفهوم مستقل ملحوظ بخياله فى قبال مفهومى الطرفين يصيرها مفهوما اسميا. فلفظ الابتداء مثلاً موضوع لمفهوم الابتدائية المنتزعة عن الطرفين، و الملحوظة بخيالها فى قبال الطرفين، بحيث صار بنفسه طرفا يحتاج إلى الربط، و لفظة «من» موضوعة لحقيقة الارتباط الابتدائى التى توجد فى الذهن، بنحو الاندكاك فى الطرفين، كما فى الخارج، و بها يحصل الربط بينهما.

و بهذا البيان ظهر: أن الفرق بين المعنى الحرفي و المفهوم الاسمي فرق جوهري ذاتي و أنهما سخان من المعنى، وضع لأحدهما الاسم، و للأخر الحرف.<sup>۱</sup>

توضیح :

- (۱) معنای حرفي، مفهوم «اندکاكی» است که به وسیله آن بین مفاهیم مستقل «ربط» حاصل می شود.
- (۲) این معنای حرفي، از خصوصیات مفاهیم مستقل است.
- (۳) معنای اسمی، نیز عبارت است از : «مفاهیم مستقله» که فى حد ذاته با معنای حرفي هم فرق دارند.
- (۴) پس: آن ربطی که در عالم خارج به نحو «فناء» در وجودات مستقل داریم، اگر به همانگونه که در عالم عین است، تصور شد، معنای اداتی حاصل می شود و اگر از آن ربط خارجی، مفهوم مستقل انتزاع کردیم، مفهوم اسمی حاصل می شود.

- (۵) پس: فرق اسم و حرف، فرق جوهري ذاتي است که دو سخن از معنا هستند.  
این مطلب در «لمحات الاصول» که تقریرات اصول مرحوم آیت الله بروجردی است، به این نحوه تقریر شده است:  
«و إن شئت قلت: المعنى الحرفي ما يوجد بها الارتباط بين المفاهيم المتفرقة المتشتتة، و المعنى الاسمي نفس هذه المتفرقات. هذا هو الفرق بين المعنى الاسمي و المعنى الحرفي. و أما مناط الفرق و سر هذا الافتراق، فهو ما أشرنا إليه من أن الملحوظ المتعلق في الذهن، لا بد وأن يكون عين ما وقع أو عين ما سيقع في الخارج من المفاهيم المرتبطة فإن

---

۱. نهاية الاصول؛ ج ۱ ص ۲۱

السیر الذى يقع فى الخارج، لا بدّ و أن يكون مقطوع الطرفين، و انقطاع الطرفين فى الخارج عين الارتباط فى الذهن، وهذا هو معنى الربط الحقيقى الذى يكون الحرف موضوعاً بإزائه. وأما إذا كان الملاحظ هو المفاهيم، لا بما أنها عين ما وقع فى الخارج، بل بما أنها مفاهيم تصورية، أو بما أن الارتباطات الملاحظة فى الذهن، ارتباطات مفهومية انتزاعية، مثل مفهوم الابتداء و الانتهاء، فلا يكون حينئذ إلا صرف التصورات الذهنية المتشتّتة، لا ربط ببعضها البعض، فهذه هي المعانى

الاسميّة غير المشوّبة بالمعانى الحرفية»<sup>۱</sup>

توضيح :

(۱) مفاهيم موجود در ذهن، باید عین آن چیزی باشد که در خارج است (در ماضی و مضارع) و یا در خارج پیدید خواهد آمد (در مستقبل و امر)

(۲) پس آن سیری که در خارج است، حتماً دو طرف دارد و قطع می شود (اول و آخر دار) این انقطاع سیر در خارج وقتی در ذهن آمد، همان ارتباطی است که در ذهن موجود است. و این همان معنای «ربط» است که حرف برای آن وضع شده است.

(۳) اما اگر این مفهوم در ذهن تصور شد ولی نه به آن صورت که در خارج است بلکه به صورت مفاهيم تصوري مستقل لحاظ شد، در این صورت همین معانی، مفاهيم اسمی هستند.

---

۱. لمحات الاصول : ص ۲۹

## اشکالات بر مرحوم بروجردی

### اشکال آیت الله وحید

۱

شیخنا الاستاذ آیت الله وحید بر این مطلب اشکال کرده است:

«هل المراد أنه هو نفسه يصير معنى اسمياً أو غيره؟ ظاهر الكلام أنه نفسه .. و حيئنذا يستلزم القول بأن الذات الواحدة تصير بلحاظ شيئاً و بلحاظ آخر شيئاً آخر، وهذا معناه ورود الإستقلال و عدمه على الشئ واحد، و هو عين مبني المحقق الخراسانی صاحب الكفاية.

فكان على السيد البروجردي أن يوافق على مبني صاحب الكفاية، لكنه يرى الإختلاف الجوهرى بين المعنى الاسمى و المعنى الحرفى.<sup>۱</sup>

توضیح :

- ۱) آیا مراد ایشان آن است که همان معنایی که معنای حرف است، معنای اسمی می شود؟ و یا آنچه معنای اسمی می شود، چیزی غیر از آن است؟
- ۲) ظاهر کلام ایشان آن است که همان معنا، اگر مستقل لحاظ شد، معنای اسمی می شود.
- ۳) در این صورت این همان مبنای آخوند خراسانی است.
- ۴) در حالیکه ایشان به صراحة می نویسد: «اسم و حرف، با هم اختلاف جوهری دارند»

ما می گوییم :

۱) به نظر می رسد فرمایش مرحوم بروجردی با فرمایش مرحوم آخوند متفاوت است.  
مرحوم آخوند می فرمود: معنای اسمی و معنای حرفی، یک «مفهوم» هستند که گاه به صورت «اسمی» و گاه به صورت «حروفی» لحاظ می شوند. در حالیکه مرحوم بروجردی می فرماید: آنچه در خارج است یک وجود اندکاکی است که گاه از آن «مفهوم مستقل» أخذ می شود و گاه از آن «مفهوم مندک» انتزاع می شود.

پس: در کلام مرحوم آخوند «یک مفهوم» است و «دو لحاظ» (ولذا موضوع له و مستعمل فيه در حرف و اسم، یکی است) ولی در کلام مرحوم بروجردی «یک وجود» است (منشأ انتزاع) که از آن «دو مفهوم» انتزاع می کنیم که یکی از آن

۱. تحقیق الاصول؛ ج ۱ ص ۱۲۰

دو مفهوم موضوع له اسم و دیگری موضوع له حرف است.

۲) بر فرض که بپذیریم که مرحوم بروجردی می گوید، یک مفهوم اگر به صورت «اندکاکی» بود، معنای حرفی است و اگر به صورت «مستقل» بود، معنای اسمی است، باز هم این کلام، حرف مرحوم آخوند نیست! چراکه: مرحوم آخوند می فرمود: «لحاظ آلت و استقلالیت» نمی تواند داخل در موضوع له باشد. در حالیکه مرحوم بروجردی، لحاظ اندکاکیت و استقلالیت را داخل در موضوع له می دانند. پس اصلاً این حرف با حرف مرحوم آخوند، تباین کلی دارد.

نکته :

درباره مقدمه ای که مرحوم بروجردی مطرح کردند باید اشاره کنیم:

در حقیقت آنچه در خارج موجود است (بر فرض که بپذیریم «وجود اندکاکی» - یعنی وجود رابط - در خارج موجود است؛ چراکه این امر در میان فلاسفه مسلم نیست) به صورت «اندکاکی» است. ما در مرحله اول از آن یک مفهوم غیر مستقل و اندکاکی، أخذ می کنیم و بعد این مفهوم را از خاصیت «اندکاکیت» خلع می کنیم و آن را به صورت مستقل، لحاظ می کنیم؛ پس مفهوم اندکاکی از وجود اندکاکی أخذ می شود و مفهوم مستقل از مفهوم اندکاکی انتزاع می شود (یا به عبارتی از مفهوم اندکاکی به آن مفهوم مستقل منتقل می شویم)

پس: اصلاً تقریر درک مفاهیم مستقل از وجودات اندکاکی که مقدمه فرمایش مرحوم بروجردی بود، ظاهرًاً کامل نیست. اما اگر هم مقدمه کلام بروجردی را تغییر دهیم، باز اصل فرمایش ایشان می تواند صحیح باشد. چراکه باز هم می توان گفت معنای حرفی، «مفهوم آن وجود رابط اندکاکی» است و معنای اسمی، همان مفهوم است که از قید «اندکاکیت» تصفیه شده است.

إن قلت : درباره :

- «واجب الوجود» که دارای وجود رابط اندکاکی نیست : در جمله «الله له العلم»
  - در موضوعاتی که در «عالمن» نیست : مثل «شريك الباري له الامتناع»
  - در موضوعاتی «اعتباری و ذهنی» : مثل «الركوع في الصلاة واجب» یا «الإنسان في الذهن كلي»
- = وجود رابط اندکاکی خارجی نداریم تا از آن مفهوم انتزاع کنیم.
- قلنا (در دفاع از مرحوم بروجردی):

ایشان نمی گوید : هر جا حروف استعمال می شوند از وجودات اندکاکی انتزاع می شوند!

بلکه می گوید : اولین بار که انسان می خواست این حروف را انتزاع کند از این نحوه وجودات انتزاع نمود. و البته بعداً می توان این مفهوم را در موارد دیگر – که در وعاء های خاص خود، وجودات مخصوص به خود دارند – استعمال نماید. كما اینکه اولین بار که انسان مفهوم «آب» را درک می کند وقی است که اولین بار این مایع را می بیند ولی بعد می تواند در ذهن خود (و در خیال خود) بدون اینکه آبی در خارج باشد، آن را تصور کند.

آن قلت : آیا این کلام با کلام مرحوم اصفهانی تفاوت دارد؟

قلت : به نظر می رسد این کلام با تقریری که ما از کلام مرحوم اصفهانی ارائه کردیم، قابل جمع است؛ بلکه این، بیان دیگری است از همان مطلب. (البته با توجه به اینکه این دو بزرگوار هم دوره هستند، نمی توان گفت کلام ایشان متخذ از کلام محقق اصفهانی است)

توضیح ذلک : مرحوم اصفهانی می فرمود در عالم خارج، «وجود رابط» داریم که بین وجودات مستقل اسمی ارتباط ایجاد می کرد. در ذهن هم مفهوم، پس از آنکه بین مفاهیم مستقل اسمی، ارتباط ایجاد شد، از آن ربط، مفهومی غیر مستقل انتزاع می شود که همان موضوع له حروف است.. مرحوم بروجردی هم – ضمن اینکه در تشریح انتزاع این مفاهیم غیر مستقل، راه دیگری را می پیماید – می فرماید : در ذهن، آن وجودات اندکاکی (وجود رابط) به صورت مفاهیم «اندکاکی» (غیر مستقل = نسبت = ربط) حاصل می شوند.

پس در خارج بین «زید و دار» نسبت ظرفیت است و به إزای آن در ذهن، به صورت مفهوم غیر مستقل (اندکاکی) حاصل می شود.

پس مرحوم اصفهانی موضوع له «فی» را «مفهوم غیر مستقل نسبت ظرفیه» می داند و مرحوم بروجردی «مفهوم اندکاکی ظرفیت»؛ و این دو به یک معنی است!

### جمع بندی نظریه مرحوم بروجردی

در بیان نظر محقق اصفهانی گفته شده این مبنای «ثبوت» صحیح است [هرچند معلوم نیست در همه حروف جاری شود (بلکه برخی حروف، ایجادی هستند)] ولی برای پذیرش آن، باید بقیه مبانی را نیز بررسی کرد. پس همین سخن را درباره کلام حضرت آیت الله بروجردی طاب ثراه هم مطرح می کنیم.

به عبارت دیگر مرحوم اصفهانی می فرمود این مفهوم از «وجود رابط خارجی» انتزاع می شود [و ظاهرًا می گویند همین مفهوم حرفی، اگر به صورت مستقل لحاظ شد، مفهوم اسمی «ابتداء» است] پس «من» به معنای «مفهوم رابط غیر مستقل

ابتداء» است [و نه مطلق مفهوم غیر مستقل رابط، چراکه اگر مطلق این مفهوم را موضوع له حرف بداند، در این صورت چه فرقی است بین مفهوم «من» و مفهوم «الى» و مفهوم «فى»؟] و مرحوم بروجردی هم می فرماید: از همان وجود اندکاکی «ابتداء» [بدون اینکه از تعبیر وجود رابط استفاده کند] «مفهوم اندکاکی ابتداء»، به ذهن می آید. حال آیا این دو مفهوم با هم متفاوت است؟ اینکه مفهوم «غیر مستقل» رابط ابتدائی، به دو مفهوم اسمی قائم است [و در کلام مرحوم بروجردی مورد اشاره نیست] باعث نمی شود که بگوئیم این مفهوم، «مفهوم اندکاکی ابتداء» نیست.

## ۶. مبنای مرحوم صاحب هدایه المسترشدین

مقدمه :

چنانکه در جلسات ابتدائی بحث از «معنای حرفی» خواندیم، اصولیونی که بعد از «میر سید شریف» بوده اند، می گفتند: وضع در حروف «عام» و موضوع له «خاص» است. ایشان می گفتند حروف وضع شده اند برای «خصوصیات»؛ به این معنی که لفظ «ابتداء» وضع شده برای معنای اسمی و لفظ «من» وضع شده برای ابتداهای خاص و جزئی در خارج. مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی در ابتداء به این نکته توجه می دهند که: ملاک معنای حرفی، «جزئیت» نیست؛ چراکه اسماء هم می توانند برای «جزئیات» وضع شده باشند (مثل لفظ «زید» که برای جزئی خارجی وضع شده است) بلکه ملاک حرف بودن، دارا بودن «لحاظ آلى» است، کما اینکه ملاک اسم بودن «لحاظ استقلالی» است.

«أن الفرق بين المعانى الاسمية والحرفية ليس من جهة عموم الموضوع له فى الأسماء و عدمه فى الحروف حتى تميز المعانى الحرفية من المعانى الاسمية على القول بوضع الحروف لخصوصيات الجزئيات كيف و من بين أن جزئيات تلك المفاهيم أيضاً أمور مستقلة بالمفهومية على نحو مفهومها الكلى فكما أن مطلق الابتداء مفهوم مستقل كذلك الابتداء الخاص وإن افتقرت معرفة خصوصيته إلى ملاحظة متعلقه فإن ذلك لا يخرجه من الاستقلال و صحة الحكم عليه وبه بل الفرق بين الأمرين في كيفية الملاحظة حيث إن الملحوظ في المعانى الاسمية هو ذات المفهوم بنفسه و الملحوظ في المعانى الحرفية كونه آلة و مرآة لملاحظة غيرها»<sup>۱</sup>

\*

سپس ایشان توضیح می دهند که «معنای آلت» چیست؟

«و من البين أن ما جعل آلة للاحظة الغير لا يكون ملحوظاً لذاته بل الملحوظ بالذات هنا هو ذلك الغير فهذه الملاحظة لا يمكن حصولها إلا بلاحظة الغير ولذا قالوا إنها غير مستقلة بالمفهومية وإنه لا يمكن الحكم عليها وبها توقف ذلك على ملاحظة المفهوم بذاته فحصول المعانى الحرافية في الذهن متocom لغيرها كما أن وجود الأعراض في الخارج متocom بوجود معروضاتها بخلاف المعانى الاسمية فإنها أمور متحصلة في الأذهان بأنفسها وإن كان نفس المفهوم في المقامين أمراً واحداً»<sup>۱</sup>

توضیح :

- (۱) آنچه آلت لاحاظ غیر است، نمی تواند «بذاته» لاحاظ شود، بلکه آنچه مستقل، لاحاظ می شود آن «غیر» است. و این آلت و ملاحظه آن، در ضمن «ملاحظه آن غیر» است.
- (۲) و به همین جهت نمی توان آن را «مبتداً» قرار داد.
- (۳) پس معانی حرفي در «ذهن»، در حالی حاصل می شوند که قوامشان به غیر است. (چنانکه اعراض در خارج قوامشان به موضوع است)
- (۴) پس یک مفهوم - ابتداء - گاه «آلی» و گاه «استقلالی» لاحاظ می شود.

\*

ایشان سپس به نکته مهمی اشاره کرده و می نویسد: وضع در حروف می تواند به نحو وضع «عام» و موضوع له را نیز «عام» به حساب آید.

«و حينئذ فكما يمكن اعتبار جزئيات الابتداء مثلاً مرآة للاحظة الغير فيقال بوضع لفظة من لكل منها كذا يمكن اعتبار مطلق الابتداء مرآة لحال الغير ويقال بوضع من بازائه فيكون مفهوم الابتداء ملحوظاً بذاته من المعانى الاسمية و ملحوظاً باعتبار كونه آلة و مرآة لحال الغير من المعانى الحرافية مع كون ذلك المفهوم أمراً كلياً في الصورتين»<sup>۲</sup>

توضیح :

- (۱) همانطور که می شود «ابتدای آلی» (جزئی) را تصور کرد و لفظ را برای آن قرار داد (به اینکه همه آنها را با یک عنوان تصور کرد - وضع عام - و لفظ را برای مصاديق قرار داد - موضوع له خاص -) می توان «مطلق ابتداء آلی» (کلی) را تصور کرد و لفظ را برای آن قرار داد (وضع عام؛ موضوع له عام)

۱. همان

۲. همان

(۲) پس می تواند وضع حروف «وضع عام؛ موضوع له خاص» باشد و می تواند «وضع عام؛ موضوع له عام» باشد.  
ایشان به این مطلب (که می شود وضع حروف را به دو گونه تصویر کرد) در جای دیگر عبارتشان، تصریح دارند و می نویسند:

«و أنت بعد التأمل في جميع ما ذكرناه تعرف تصحيح الوضع في المقام على كل من الوجهين المذكورين وأنه لا دليل هناك يفيد تعين إحدى الصورتين وإن كان الأظهر هو ما حكى عن القدماء على الوجه الذي قررناه لما عرفت من تطبيق الاستعمالات عليه فلا حاجة إلى التزام التغاير بين المعنى المتصور حال الوضع والموضع له فإنه تكلف مستغنى عنه مخالف لما هو الغالب في الأوضاع بل وأنه الأوفق عند التأمل بظاهر الاستعمالات ولو لا أن عدة من الوجوه المذكورة قد ألجأت المتأخرین إلى اختيار الوجه المذكور لما عدلوا عما يقتضيه ظاهر الوضع ويعاضده ظاهر كلام الجمهور و يؤيده أيضاً ظاهر ما حكى عن أهل اللغة وحمل كلامهم على الوجه المتقدم وإن كان ممكناً إلا أنه لا داعي إليه مع خروجه عن الظاهر وما ذكر من قيام الشاهد عليه مدفوع بما عرفت من تصحيح الاستعمالات على كل من الوجهين المذكورين وعليك بالتأمل فيما فصلناه فإني لم أر أحداً حام حول ما قررناه»<sup>۱</sup>

توضیح :

- ۱) درباره حروف، هم «وضع عام؛ موضوع له عام» و هم «وضع عام؛ موضوع له خاص» ممکن است.
- ۲) و دلیلی که یکی از این دو را ترجیح دهد، نداریم.
- ۳) اگرچه اظهر آن است به تبع علمای ادبیات عرب، وضع را «عام» و موضوع له را «عام» بدانیم.
- ۴) و این نظر اولی است؛ چراکه طبق این نظر، تغایری بین «وضع» و «موضوع له» حاصل نمی شود.

مرحوم اصفهانی سپس مطلب خویش را چنین جمع بندی می کند:

«والحاصل أنه لا اختلاف بين المعنى الاسمي والحرفي بحسب الذات وإنما الاختلاف بينهما بحسب الملاحظة واعتبار فيكون المعنى بأحد الاعتبارين تماماً اسمياً وبالاعتبار الآخر ناقصاً حرفياً و يتفرع على ذلك إمكان إرادة نفس المفهوم على إطلاقه في الأسماء من غير ضمه إلى الخصوصية بخلاف المعنى الحرفي إذ لا يمكن إرادته من اللفظ إلا بضميه إلى الغير ضرورة كونه غير مستقلة بالمفهومية في تلك الملاحظة ولا يمكن إرادته من اللفظ إلا مع الخصوصية حسبما بیناه و ذلك لا يقضى بوضعها لكل من تلك الخصوصيات»

توضیح :

- ۱) ذات معنای اسم با ذات معنای حرف با هم اختلافی ندارند؛ بلکه اختلاف آنها به «ملاحظه اعتبار» است.
- ۲) پس اگر معنایی (ابتدا) مستقل لحاظ شد، «تم اسمی» است و اگر آلی لحاظ شد، «ناقص حرفي» است.
- ۳) پس در اسم می توان «معنا» را به صورت کلی و بدون اینکه به چیزی ضمیمه شود، لحاظ کرد ولی در حرف، حتماً باید معنا به همراه «معنای اسمی» لحاظ شود (اگرچه ممکن است علیرغم این ضمیمه شدن، موضوع له در حروف عام و کلی باشد).

نکته :

تفاوت سخن مرحوم آخوند با این قول در این است که مرحوم آخوند این کلام را کاملاً قبول دارد ولی نمی پذیرد که لحاظ آلی و لحاظ استقلالی، داخل در موضوع له باشد و اسم و حرف را هم معنی می دانست. در حالیکه مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی می فرماید «لحاظ» داخل در موضوع له است و لذا اگرچه ذات اسم و حرف را یکی می داند ولی اسم و حرف را هم معنی نمی داند.

ما می گوییم :

- ۱) چنانکه ذیل فرمایش مرحوم بروجردی آوردیم، نظر ایشان و مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی به یک مطلب باز می گشت. در اینجا نیز می توان گفت، فرمایش صاحب هدایة المسترشدین، نیز به همان مطلب اشاره دارد. به این معنی که مفهوم «ابتدای آلی» [یا به تعبیر مرحوم بروجردی، مفهوم «ابتدای اندکاکی»] و یا به تعبیر مرحوم اصفهانی مفهوم غیر مستقل ربط ابتدائی] موضوع له حروف است.

• درسنامه اصول استاد حاج سید حسن خمینی

۲) چنانکه ذیل فمایش مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی آورده‌یم، مبنای ایشان با «وضع عام؛ موضوع له عام» سازگار

است [اگرچه خود ایشان به خلاف آن تصریح داشت] حال در اینجا مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی، نیز به همین مطلب

تصریح دارند. [اگرچه امکان «وضع عام؛ موضوع له خاص» را نیز تصویر می‌کنند]

۳) به توجه به اینکه ما در امکان اقسام اربعه گفتیم «وضع عام؛ موضوع له خاص» ممکن نیست، این کلام ایشان با آنچه

گفتیم، سازگار است.

نکته :

مرحوم صاحب هدایة المسترشدین، در ادامه کلام خود، برخی از حروف را «ایجادی» می‌داند. این مطلب در کلمات

بزرگانی که مبنای ایشان را متذکر شده‌اند، نیز مورد اشاره است.<sup>۱</sup> در آینده و ذیل کلام امام بزرگوار (ره) به این مطلب اشاره

خواهیم کرد و احیاناً کلام ایشان را بررسی می‌کنیم.

---

۱. بدایع الافکار؛ تقریرات محقق عراقی؛ ص ۴۶ / منتهی الاصول؛ مرحوم بجنوردی : ج ۱ ص ۵۱

- درسنامه اصول استاد حاج سید حسن خمینی

آنچه تا کنون گفته‌یم:

انسان در ذهن خویش بین «زید» و «قیام» ارتباط برقرار می‌کند :

- ۱
- نفس به وسیله «حروف» بین مفهوم «زید» و مفهوم «قیام»، ارتباط را ایجاد می‌کند
  - تقریر اول از مرحوم نائینی

- ۲
- نفس به وسیله «وجود رابط ذهنی» ارتباط را ایجاد می‌کند / حروف حکایت گر از این «وجود» رابط هستند
  - تقریر مرحوم روحانی از محقق اصفهانی و تقریر دوم از مرحوم نائینی

- ۳
- نفس به وسیله «وجود رابط ذهنی» ارتباط را ایجاد می‌کند / حروف حکایت گر از «ماهیت» این وجود رابط ذهنی هستند
  - تقریر آیت الله وحید از محقق اصفهانی و تقریر دوم از مرحوم نائینی

- ۴
- نفس به وسیله «مفهوم غیر مستقل ربط»، ارتباط ایجاد می‌کند / حروف حکایت از این «مفهوم غیر مستقل» هستند
  - تقریر ما از محقق اصفهانی / مبنای صاحب حاشیه / مبنای مرحوم بروجردی / مبنای امام خمینی

- ۵
- حروف حکایت گر از «عرض نسبی» در خارج هستند
  - محقق عراقی

حضرت امام، حروف را اقسام متعددی می دانند و همه آنها را دارای حکم واحدی نمی دانند. حضرت امام ابتداء می فرمائید: برخی در باب معانی حرفیه قائل به «وضع عام؛ موضوع له خاص» شده اند:

«وَأَمَّا الْوُضُعُ الْعَامُ وَالْمَوْضُوعُ لِهِ الْخَاصُّ فَقَدْ ذَهَبَ جَمْعُ بَأْنَّ وَضْعَ الْحُرُوفِ كَذَلِكَ، فَلَا بدَّ مِنْ تَحْقِيقِ مَعْنَيْهَا أُولَآ حَتَّى يَتَضَّعَّ مَا هُوَ الْحَقُّ، فَنَقُولُ:»<sup>۱</sup>

و سپس به انحصار وجودات خارجیه، اشاره می کنند:

«لَا إِشْكَالٌ فِي أَنَّهُ مَعْ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْوُضُعِ تَكُونُ الْمَوْجُودَاتُ مُخْتَلِفَةً فِي أَنْحَاءِ الْوُجُودِ:

فَمِنْهَا: مَا تَكُونُ مَوْجُودًا وَمَعْقُولًا فِي نَفْسِهَا كَالْجَوَاهِرِ.

وَمِنْهَا: مَا تَكُونُ مَوْجُودًا فِي غَيْرِهَا وَمَعْقُولًا فِي نَفْسِهَا كَالْأَعْرَاضِ.

وَمِنْهَا: مَا لَا تَكُونُ فِي نَفْسِهَا مَوْجُودًا وَلَا مَعْقُولًا كَالنِّسْبَ وَالْإِضَافَاتِ.

فِي الْجَسْمِ الْأَبْيَضِ يَكُونُ الْجَسْمُ مَوْجُودًا بِوُجُودِ مُسْتَقْلٍ، وَيَكُونُ لَهُ مَاهِيَّةٌ مَعْقُولَةٌ بِذَاتِهَا، وَلِبِيَاضِ وَجُودِ خَارِجِيِّ غَيْرِ مُسْتَقْلٍ أَيْ يَكُونُ وَجُودُهُ فِي نَفْسِهِ عَيْنَ وَجُودِهِ لِلْجَسْمِ، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَحَقَّقَ فِي نَفْسِهِ مُسْتَقْلًا، وَلَكِنْ لَهُ مَاهِيَّةٌ مَعْقُولَةٌ بِذَاتِهَا مِنْ غَيْرِ احْتِياجِهِ إِلَى أَمْرٍ آخَرِ، فَنَفْسُ ذَاتِ الْبِيَاضِ مَعْقُولَةٌ مَعَ الغَفْلَةِ عَنِ وَجُودِ الْجَوَاهِرِ وَمَاهِيَّتِهِ، لَكِنْ فِي وَجُودِهِ يَحْتَاجُ إِلَى الْمَوْضُوعِ.

وَأَمَّا النِّسْبُ وَالرَّوَابِطُ بَيْنَهُمَا فَلَيْسُ لَهَا وَجُودٌ مُسْتَقْلٌ، بَلْ تَكُونُ مَوْجُودَيْهَا تَبَعًا لَهُمَا، كَمَا لَا تَكُونُ لَهَا مَاهِيَّاتٌ مُسْتَقْلَةٌ بِالْمَعْقُولَيَّةِ حَتَّى تُتَعَقَّلَ بِنَفْسِ ذَاتِهَا، بَلْ يَكُونُ نَحْوُ تَعَقُّلِهَا فِي الْذَّهَنِ كَنْحُو وَجُودِهَا فِي الْخَارِجِ تَبَعًا لِلْطَّرَفَيْنِ، فَمِثْلُ هَذِهِ النِّسْبَ وَالْإِضَافَاتِ وَكَذَا الْوَجُودَاتِ الْرَّابِطَةِ لَا يَكُونُ مَعْدُومًا مَطْلَقًا بِحِيثِ يَكُونُ حَصُولُ الْبِيَاضِ لِلْجَسْمِ كَلَا حَصُولَهُ، وَوَقْوَعُ زِيدٍ فِي الدَّارِ كَلَا وَقْوَعُهُ، لَكِنْ تَكُونُ مَوْجُودَيْهَا بَعْنَ مَوْجُودَيَّةِ الطَّرَفَيْنِ بِنَحْوِهِ، وَلَا يَكُونُ لَهَا مَاهِيَّةٌ مَعْقُولَةٌ مُسْتَقْلَةٌ فِي الْمَعْقُولَيَّةِ كَمَاهِيَّةِ الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ.<sup>۲</sup>

توضیح :

۱) بدون توجه به مسئله وضع، می گوییم، موجودات ۳ دسته هستند.

۲) برخی هم «فی نفسه» موجود هستند و هم «فی نفسه» معقول اند : جواهر

برخی «فی غیره» موجود هستند ولی «فی نفسه» معقول هستند : اعراض

۱. مناهج الاصول : ج ۱ ص ۶۸

۲. همان : ج ۱ ص ۶۸ و ۶۹

برخی هم «فى غیره» موجود هستند و هم «فى غیره» معقول هستند: نسبت ها و اضافات  
(۳) به عنوان مثال، در «جسم سفید»، «جسم» به وجود مستقل، موجود است و ماهیت آن نیز بالذات و به طور مستقل، تعلق  
و تصوّر می شود. و «سفیدی» در خارج وجود غیر مستقل دارد (یعنی در ضمن وجود جسم است) ولی دارای ماهیتی  
است که بالذات و بدون اینکه به تصور دیگری محتاج باشد، تصور می شود.

اما نسبت ها و رابطه ها:

(۴) نسبت بین جسم و سفیدی، «وجود مستقلی» ندارد بلکه وجود آن، «تابعی» از وجود جسم و وجود سفیدی است.  
و «ماهیت مستقل» هم ندارد: یعنی نمی شود آن را مستقل لاحاظ کرد و نحوه تصور آن در ذهن همانند نحوه وجود آن  
در عالم خارج است.

(۵) این نسبت ها، معدوم نیستند (و الا حصول سفیدی برای جسم، مثل عدم حصول آن بود) ولی موجودیت آنها عین  
موجودیت «جسم و سفیدی» است، هم چنانکه ماهیت مستقل نیز ندارد.

ایشان در ادامه می نویسند:

«نعم للعقل أن ينتزع منها مفهوماً مستقلاً بالمفهومية، كمفهوم النسبة و الرابط و الإضافة و أمثالها، و يجعلها حاكية عنها  
بنحو من الحكائية، لا كحكائية الماهية عن مصاديقها الذاتيّ ضرورة عدم إمكان تعقلها بنحو الاستقلال، لا بالذات و لا  
بالعرض، فليست نسبتها إليها نسبة الماهية إلى مصاديقها، و لا كنسبة مفهوم الوجود أو العدم إليها، فلا يمكن استحضار  
حقائق النسب في الذهن بذاتها بتوسيط هذه العناوين، نعم يمكن الاستحضار التبعي كالوجود الخارجي»<sup>۱</sup>

(۱) البته عقل می تواند از این نسبت ها، مفهومی «مستقل» (مثل مفهوم نسبت، ربط و اضافه) انتزاع کند و آن مفهوم مستقل را  
«حکایت گر» از آن نسبت ها قرار دهد.

[نکته: آیا انتزاع این مفاهیم مستقل از «وجود خارجی نسبت» است (چنانکه مرحوم بروجردی می گفت) یا از «مفهوم  
غیر مستقل ربط» (که ما می گفتیم)? امام به این اشاره ندارد و عبارت با هر دو سازگار است]

(۲) اما باید توجه داشت که نسبت این «مفهوم مستقل» به آن نسبت های غیر مستقل موجود در خارج:  
الف) از نوع نسبت «ماهیت و مصدق» نیست (حکایت ماهیت از مصاديق های خارجی)

چراکه: آن نسبت های غیر مستقل، را نمی توان مستقلاً تصور کرد؛ در حالیکه مصاديق آن مفهوم مستقل، طبعاً باید  
مستقل باشند.

ب) از نوع نسبت «مفهوم و مصدق» هم نیست [توجه شود که هر مفهومی، ماهیت نیست مثل «مفهوم وجود» که طبعاً مفهوم وجود ماهیت نیست. پس رابطه «مفهوم وجود و وجود» رابطه مفهوم و مصدق است و نه ماهیت و مصدق؛ در این باره پیش از این سخن گفته ایم]

چراکه : مصدق یک مفهوم مستقل، طبعاً باید مصدق مستقل باشد، در حالیکه مفاهیم غیر مستقل، نمی توانند مستقل باشند. [این استدلال به صراحت در کلام امام نیست].

۳) پس : نمی توان وجودات رابط را به وسیله مفاهیم مستقل به ذهن منتقل کرد. البته می توان آن وجودات رابط را فهم کرد. به این صورت که وقتی «جسم و سفیدی» را درک کردیم، نسبت غیر مستقل بین آنها را هم درک می کنیم. حضرت امام در ادامه به رابطه «مفاهیم موجود در ذهن» با «وجودات خارجیه» اشاره کرده و می نویسند:

«ثُمَّ إِنَّا قَدْ نَعَلَ الْخَارِجَ عَلَىٰ مَا هُوَ عَلَيْهِ، فَنَعَلَ الْجَسْمَ الَّذِي لَهُ الْبَيْاضُ كَمَا هُوَ فِي الْخَارِجِ، فَيَتَحَقَّقُ الْجَسْمُ وَ الْبَيْاضُ بِصُورَتِهِمَا فِي الْذَهَنِ وَ الإِضَافَةِ بَيْنَهُمَا تَبِعًا لَهُمَا، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ لَهَا صُورَةُ اسْتِقْلَالِيَّةِ مُتَصَوَّرَةً، فَفِي هَذَا النَّحْوِ مِنَ التَّعْقِلِ تَكُونُ حَقِيقَةُ النَّسْبَةِ وَ الْكَوْنِ الرَّابِطِ مُتَحَقِّقَيْنِ فِي الْذَهَنِ كَتَحَقَّقَهُمَا فِي الْخَارِجِ، فَيَكُونُ الْبَيْاضُ وَ الْجَسْمُ مُرْبُوطِيْنِ فِي الْذَهَنِ وَ الْخَارِجِ بِتَوْسِطِ هَذِهِ الْمَعْانِي الْإِضَافِيَّةِ وَ النَّسْبِ فَرِيدٌ فِي الْخَارِجِ لَا يَكُونُ مَرْتَبَطًا بِالْدَارِ وَ لَا الدَارُ بِهِ إِلَّا بِالْإِضَافَةِ الْحاَصِلَةِ بَيْنَهُمَا الْمُتَحَقَّقَةِ بِنَحْوِ الْكَوْنِ الرَّابِطِ، وَ هُوَ كَوْنُهُ فِي الدَارِ، لَا كَوْنُهُ الْمُطْلَقُ، وَ كَذَا فِي الْعُقْلِ. هَذَا إِذَا تَعَقَّلْنَا عَلَىٰ مَا هُوَ فِي الْخَارِجِ أَيْ بِنَحْوِ الْأَرْتِبَاطِ وَ الْإِنْسَابِ بِالْحَمْلِ الشَّائِعِ.»<sup>۱</sup>

توضیح :

۱) گاهی ما خارج را چنان که هست، تصور می کنیم.

۲) در این صورت «جسم که دارای سفیدی» است را تصور می کنیم؛ در این حال صورت جسم و صورت بیاض و اضافه ای که بین جسم خارجی و بیاض خارجی است را درک می کنیم. البته تصور «اضافه بین دو وجود» به تبع تصور آن دو وجود است.

۳) آن اضافه، دارای مفهوم مستقل نیست.

۴) در این گونه تصور، آنچه در ذهن است صورت جسم و صورت بیاض است که به وسیله رابط ذهنی به هم مرتبط شده اند. یعنی همانطور که در عالم خارج وجود جسم و وجود بیاض به وسیله وجود رابط خارجی به هم مرتبط می شوند، در ذهن هم صورت های اسمی به وسیله رابط ذهنی به هم مرتبط می شوند.

۵) این تحلیل در جایی است که نسبت و ارتباط به حمل «شایع» (یعنی همانطور که در خارج هستند) لحاظ شوند. (یعنی رابط بین آن دو مفهوم اسمی واقعاً و به حمل شایع، رابط باشد)

نکته: در عبارت امام می خوانیم «فی هذا النحو من التعقل تكونحقيقة النسبة والكون الرابط متحققين فی الذهن كتحقهمما فی الخارج»؛ این عبارت ممکن است چنین به نظر آورد که مراد امام آن است که آنچه بین مفهوم اسمی جسم و مفهوم اسمی بیاض ارتباط برقرار می کند، «وجود رابط ذهنی» است. [تقریر مرحوم روحانی از کلام مرحوم اصفهانی] این برداشت با تعبیر «حمل شایع» که در کلام امام آمده است، نیز سازگار است. ولی با مراجعه به تقریرات موجود از امام باید گفت مراد ایشان این نیست.

«تهذیب الاصول» در این باره می نویسد:

«والحاصل انه قد يكون المعقول منا مطابقا لما في الخارج كما إذا تصورنا الجسم والبياض مرتبطا وجود أحدهما بالآخر، من دون ان يكون لهذا الارتباط صورة مستقلة، ففي هذا النحو من التعقل يكونحقيقة الربط و النسبة متحققين في الذهن كتحقهمما في الخارج، أعني مندكا في الطرفين»<sup>۱</sup>  
تعبیر «مندکاً في الطرفین» معلوم می کند که مراد امام از تشبيه «وجود رابط خارجی» با «مفهوم غیر مستقل رابط» شباهت آن دو است در اینکه هر دو اینها مستقل نبوده و در طرفین مندک هستند. (وجود رابط خارجی بین وجود جسم و وجود بیاض و مفهوم غیر مستقل رابط بین مفهوم جسم و مفهوم بیاض)

پس: مراد امام آن است که:

در خارج: وجود رابط - در حالیکه مندک در طرفین است - بین وجود جسم و وجود بیاض ارتباط برقرار می کند.  
در ذهن: مفهوم غیر مستقل رابط - در حالیکه مندک در طرفین است - بین مفاهیم اسمی ارتباط برقرار می کند.  
امام این مفهوم غیر مستقل ربط را «حقيقة النسبة والكون الرابط» می نامند. و آن را به حمل شایع، نسبت و ربط می دانند (چراکه همین مفهوم «ربط» را متحقق می کند).

حضرت امام در ادامه به نوع دوم از نحوه تعقل وجود رابط اشاره دارد:

«وأما إذا تعلّنا الربط و النسبة بالحمل الأوّلى فلا يمكن أن يكون ما به الارتباط بين المعقولات، كما إذا تعلّنا مفاهيم الدار، والربط، والإنسان، والابتداء، والسيير، والبصرة، والانتهاء، والسيير، والكوفة، فإنّها مفاهيم مفردة استقلالية لا يرتبط بعضها ببعض، كما لو فرض وجود هذه الماهيات في الخارج من غير توسُّط الاتصالات والإضافات، فالربط التكويني بين الجواهر والأعراض إنّما هو بالنسب والإضافات والأكون الرابطة، وكذا حال المعقولات فلا يتحقّق الربط

بين الجوادر والأعراض المعقولة إلا بالنسبة والإضافات والأكون الرابطة بالحمل الشائع، لا الأولى».<sup>۱</sup>

توضیح :

- ۱) اگر ربط و نسبت را به حمل اولی تصویر کردیم (مفهوم ربط)، آنها مفاهیم اسمی و غیر مرتبط با یکدیگر هستند.
- ۲) پس همانطور که در خارج، وجود رابط بین جوهر و عرض ارتباط برقرار می کند، در ذهن هم مفاهیم غیر مستقل ربط (که به حمل شایع هم رابط هستند، یعنی همین مفاهیم، ربط را هم ایجاد می کنند) بین مفاهیم اسمی جوهر و عرض ربط را پدید می آورند.

حضرت امام سپس به باب «وضع» اشاره کرده و می فرمایند:

«هذا حال العين والذهن مع قطع النّظر عن الوضع والدلالة. وأما بالنظر إليهما، فقد يريد المتكلّم أن يحكى عن الخارج على ما هو عليه من ارتباط الجوادر بالأعراض، وحصول الأعراض للجوادر، فلا بد له من التشبيث بألفاظ الحروف والهيئات، وسيأتي الفرق بينهما»، كما أنه لو أراد الحكاية عن الصور المعقولة المرتبطة فلا محيص له إلا التشبيث بها، فلو قال: «زيد ربط قيام»، أو «زيد سير ابتداء كوفة انتهاء بصرة» مثلاً، تكون ألفاظ مفردة غير مترابطة، غير حاكية عن الواقع، ومن هذا يتضح أنَّ هذا النوع من العروض - أي «في» و «على» و «من» و «إلى» - إنما هي حاكية حكاية تصوّرية عن الارتباطات بين المعانى الاسمية.

مع أنَّ الأمر أوضح من ذلك ضرورة أنه لو حاول أحد تجزئة قولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة»، و قاس كلَّ لفظ منه إلى الواقع، لوجد دلالة مادة الفعل على طبيعة السير، و هيئته على الانتساب الصدورى إلى المتكلّم، و البصرة و الكوفة على البلدين، و «من» و «إلى» على الابتداء و الانتهاء المرتبطين بالسير و البلدين، و الهيئة على تحقق الارتباطات كما سيأتي بيانه<sup>۲</sup>.

توضیح :

- ۱) گاهی واضح الفاظ را به ازای آن وجودات رابط خارجی (یا مفاهیم غیر مستقل ربط) قرار می دهد و در مقام حکایت از خارج یا از قضایای ذهنیه از آنها بهره می گیرد. (و به این حساب حروف و هیأت وضع می شوند)
- ۲) و اگر کسی «سرت من البصرة الى الكوفه» را تجزیه کند، در می یابد که هر کدام از اجزاء این جمله در ازای یکی از وجودات نفسی یا رابط خارجی است.

۱. مناهج الاصول : ج ۱ ص ۷۰

۲. مناهج الاصول : ج ۱ ص ۷۱

به نظر می رسد آنچه تا کنون از امام خمینی خواندیم، دقیقاً همان است که مرحوم بروجردی فرموده بود (و به تبع با کلام محقق اصفهانی و صاحب حاشیه یکسان است)، ایشان در ادامه مطلبی را اضافه می کنند.

«فهذه الحروف حاكية عن الارتباطات والإضافات بين الجواهر والأعراض - سواء في الخارج أو الذهن - و موقعه للارتباط بين ألفاظ الأسماء في الجمل تبعاً واستجراياً، لا ملحوظاً بالاستقلال، فلو لا محكياتها و معانيها لم ترتبط الجواهر بالأعراض في الخارج، ولا الصور المعقولة الاسمية الحاكية عن الخارج بعضها البعض، ولو لا ألفاظها لم ترتبط ألفاظ الأسماء، ولم تحصل الجمل، فتدرك»<sup>۱</sup>

توضیح :

۱) [ما ۳ عالم داریم : خارج (وجود جوهر، وجود عرض و وجود رابط) ذهن (مفهوم جوهر، مفهوم عرض و مفهوم غیر مستقل ربط) و عالم لفظ (لفظ جوهر، لفظ عرض و لفظ حرفا)]

۲) حروف :

- نسبت به عالم خارج : اگر ملاحظه شوند حاکی از وجود رابط خارجی هستند.

- نسبت به عالم ذهن : اگر لحاظ شوند حاکی از مفهوم غیر مستقل ربط هستند.

- ولی نسبت به عالم لفظ : حروف در عالم الفاظ بین «الفاظ اسماء» ربط را ایجاد می کنند.

۳) در عالم الفاظ:

- اگر واقعاً بالاستقلال، الفاظ را لحاظ کنیم = بین آنها ربطی نیست.

- بلکه اگر به تبع معانی آنها، آنها را لحاظ کنیم (و آنها را از دایره لفظ به دایره معنی بکشانیم) = آنها «ربط» را بین الفاظ ایجاد می کنند.

حضرت امام، پس از آنچه از ایشان خواندیم به تقسیم بندی حروف اشاره می کنند:

«بحث و تحقیق فی بیان بعض اقسام الحروف:

ما ذکرنا من کون الحروف حاکیات عن الارتباطات ليس حکماً كلياً للحروف، بل هو شأن بعضها، وبعض آخر منها ليس حاکیاً عن الواقع، بل موحد لمعناه، كحروف القسم و التأكيد و التنبيه و التحضيض و الردع و أمثالها، فإنّها وضعت لأن تكون آلة لإیجاد معانیها، و تستعمل استعمالاً إیجادياً، كما أنّ شأن بعض الأفعال كذلك كما يأتي ضرورة أنه ليس للقسم و التأكيد و الردع - مثلاً - واقع تحکی حروفها عنه، بل المتكلّم ينشئ معانیها بالحروف، فلا شبهة في تحقق هذين

۱. مناهج الاصول : ج ۱ ص ۷۱ و ۷۲

التحوين في الحروف.

ولست الآن بقصد استقصاء أحوال جميع الحروف. ولا دعوى حصرها فيهما، ولا بقصد أقسام النسب في القضايا البسيطة والمركبة والإيجابية والسلبية، بل بقصد بيان أن هذين التحوين من الحروف يكونان في لسان العرب والفرس بل سائر الألسنة حسب مسيس الاحتياج إليهما، ولا يكون جميعها إيجادية ولا حاكية، ولا ننحرف عن هذه الطريقة المطابقة لوجдан كلّ صاحب لسان إلاّ ببرهان.»<sup>۱</sup>

توضیح :

۱) آنچه تا کنون خواندیم (حاکی بودن حروف از مفهوم ربط = مبنای مشهور) درباره همه حروف جاری نیست؛ بلکه درباره برخی از آنها صادق است.

۲) برخی دیگر از حروف «حکایت گر از واقع» نیستند بلکه معنای خود را ایجاد می‌کنند؛ مثل حروف «قسم، تأکید، تنیبه، تحضیض (هلا، الا، لولا، لوما، هلا)؛ فقط بر سر فعل می‌آید؛ اگر بر سر فعل ماضی بیانند دلالت بر «لامات بر ترک فعل» می‌کند؛ هلا آمنت = ملامت می‌کند که چرا ترک کردی ایمان آوردن را؛ و اگر بر سر فعل مضارع بیاید؛ تحریک و تشویق می‌کند که کار را انجام دهید؛ هلا تومن = تشویق می‌کند که ایمان بیاور) ردع (کلا = کسی می‌گوید سأضرب زیداً می‌گوییم؛ کلا یعنی نزن) و امثال آن (نداء، استفهام، تمنی، ترجی)

۳) این دسته وضع شده اند که معنای خود را ایجاد کنند؛ این دسته از حروف استعمال می‌شوند که با آنها معنایی را ایجاد کنند. (چنانکه برخی از افعال چنین هستند)

۴) این دسته (ایجادی‌ها) حکایت گر از چیزی نیستند و واقعیتی که از آن حکایت کنند وجود ندارد؛ بلکه متکلم معنای آنها را به وسیله آنها ایجاد می‌کند.

۵) در اینکه در میان حروف، این دو دسته حرف، وجود دارند، تردیدی نیست.

۶) و اکنون ما در صدد آنکه معنای همه حروف را بشناسیم، نیستیم و ادعا هم نمی‌کنیم که همه حروف از این دو گونه هستند. بلکه می‌گوییم این دو نوع حرف در همه زبان‌ها هست. (پس چنین نیست که همه حروف ایجادی باشند یا همه حروف حکایی باشند و ما هم از پذیرش این دو نوع حرف که مطابق با وجدان هر کسی که متکلم به یک زبان است، می‌باشد، منحرف نمی‌شویم. مگر آنکه برهان بر خلاف آن باشد؛ و چون برهانی نیست، وجود این دو نوع حرف را می‌پذیریم)

مرحوم لنگرودی در تقریرات امام می نویسند که امام برای حروف، قسم سومی را هم قائل هستند.

ایشان می نویسد:

«وَالْمُتَبَدِّلُ مِنْ بَعْضِ الْحُرُوفِ أَنَّهَا مُثَلٌ عَلَامَاتِ الإِعْرَابِ مِنْ الرُّفْعِ وَالنُّصْبِ وَالْجَرِّ كَـ«كَافٌ»ـ الْخَطَابُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى حَكَائِيَةً عَنْ زَلِيْخَـ: «فَذَلِكُنَّ الَّذِي لَمْ تَتَنَّنِي فِيهِ»، إِنَّ الْكَافَ لَا تَدْلِي وَلَا تَحْكُمُ عَنْ مَعْنَىٰ، وَإِنَّمَا هِيَ عَلَامَةً لِكُونِ الْمُخَاطَبِ مَذَكَرًا»<sup>۱</sup>

ظاهر این عبارت آن است که امام می فرمایند که «کاف خطاب»، علامت است ولی حکایت نمی کند. یعنی علامت است ولی بدون معنی است. در حالیکه مرحوم اشتهرادی می نویسد: علامت است و وضع دارد. ایشان می نویسد:

«وَأَمَّا «كَافٌ» الْخَطَابُ فَقَدْ يَقَالُ: إِنَّهَا إِيْجَادِيَّةٌ وَضَعْتُ لِإِيقَاعِ الْمُخَاطَبَةِ فِي الْخَارِجِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ، بَلْ فِيهَا احْتِمَالَانِ: أَحَدُهَا: أَنَّهَا مَوْضِعَةً لِلَّدْلَالَةِ عَلَى ذَكْرِيَّةِ الْمُخَاطَبِ وَأَنْوَيْتِهِ، أَوْ وَحْدَتِهِ وَتَشْيِيَتِهِ وَجَمْعِهِ مُثَلُّ: «ذَلِكُ» وَ«ذَلِكُمَا» وَ«ذَلِكُمْ» وَ«ذَلِكُنَّ».

و ثانیهما: أَنَّهَا تَدْلِي عَلَى الْمَذْكُورَاتِ مِنْ دُونِ أَنْ تَكُونَ مَوْضِعَةً لَهَا، وَالظَّاهِرُ هُوَ الْأَوَّلُ»<sup>۲</sup>

توضیح :

۱) درباره کاف خطاب گفته شده که ایجادی است و «تاختاب» را در خارج ایجاد می کند. در حالیکه چنین نیست. [یعنی همانطور که حروف نداء، «ندا» را ایجاد می کنند، کاف تاختاب را ایجاد می کند «ذلک کبیر = ای کسی که من با تو مخاطبه دارم، این شئ کبیر است»]

۲) دو احتمال درباره «کاف خطاب» هست:

الف: وضع شده اند برای دلالت ب: دلالت دارند. ولی برای این امر وضع نشده اند

۳) ظاهراً احتمال اول، درست است.

ما می گوییم :

۱) جمع بین این دو عبارت به آن است که بگوییم از دیدگاه امام کاف خطاب علامت است ولی بر معنایی دلالت نمی کند (جواهر) هر چند برای همین علامیت وضع شده است. (تنقیح) یعنی اگرچه ما می فهمیم که مخاطب یک نفر مذکر است (در ذلک) ولی این فهم ما به این طریق نیست که موضوع له کاف، «یک نفر مذکر» باشد بلکه این مطلب از آن فهمیده می

۱. جواهر الاصل؛ ج ۱ ص ۱۱۹

۲. تنقیح الاصل؛ ج ۱ ص ۴۱

شود.

(۲) سابق بر این، در تبیین بحث از علامیّت، گفتیم علامت دارای معنا می باشد و حتما هم وضع دارد؛ پس نمی توان قائل به علامیت شد ولی علامت را دارای معنا ندانست.

(۳) شایان ذکر است که آیت الله سبحانی در «تهذیب الاصول»<sup>۱</sup> در تقریر کلام امام صریحاً حروف را به دو قسم تقسیم کرده و از این قسم سوم یاد نکرده است.

### جمع بندی کلام امام خمینی

۱. در برخی تقریرات آمده بود که ایشان حروف را ۳ قسم کرده اند ولی چنانکه در متن مناهج هم آمده، ایشان تنها به ۲ قسم اصلی درباره حروف اشاره کرده اند. (اگرچه امکان وجود اقسام دیگر را پذیرفته اند)

۲. درباره حروف «حکایی»، سخن ایشان به احتمال زیاد همان کلام مشهور (مرحوم بروجردی و مرحوم اصفهانی) است (هر چند احتمال دارد ایشان مطابق با تقریری باشد که مرحوم روحانی از کلام محقق اصفهانی ارائه کرده بود).

۳. درباره قسم دوم، ایشان به «ایجادیت» آن دسته از حروف قائل شده اند.

ما می گوییم :

(۱) درباره اینکه آیا یک قسم از حروف ایجادی هستند یا نه؟ باید در ضمن بحث از «انشاء» سخن بگوئیم. لذا از نقد و بررسی آن فعلاً چشم می پوشیم تا در آنجا بحث را به طور مفصل بررسی کنیم.

(۲) درباره قسم اول، سابق بر این گفتیم، این مبنا تام و پذیرفته است.

۱. تهذیب الاصول؛ ج ۱ ص ۳۵

پس : بعد از بررسی همه اقوال می گوییم :

✓ موضوع له حروف، عبارت است «مفهوم غیر مستقل ربط» که نفس متکلم به وسیله آن بین مفاهیم اسمی ایجاد ارتباط می کند. به این ترتیب که مثلاً موضوع له «من» مفهوم غیر مستقل ربط ابتدائی (یا به تعبیری مفهوم ابتدای آلی یا به تعبیری مفهوم ابتدای اندکاکی) است.

✓ نحوه وضع در حروف، عبارت است از «وضع عام ؛ موضوع له عام» (چنانکه در کلام مرحوم صاحب هدایة المسترشدین مورد اشاره قرار گرفته بود) به این صورت که واضح لفظ «من» را برای مفهوم غیر مستقل ربط ابتدائی، وضع کرده است. و این مفهوم، مفهومی است کلی و مفاهیمی که در ذهن ربط ابتدائی را ایجاد می کنند، مصاديق آن مفهوم کلی هستند. و به حمل شایع بر آنها «مفهوم غیر مستقل ربط ابتدائی» صدق می کند.

✓ ان قلت : رابطه مفهوم و مصادف باید رابطه «مفهوم و وجود» باشد!

قالت : چنین حرفی غلط است، چراکه مفهوم انسان مصدق حقیقی مفهوم کلی است و رابطه آنها هم رابطه «مفهوم و وجود» نیست.

### خاتمه

در پایان بحث از حروف، لازم است به یک نکته اشاره کنیم: طبق آنچه گفتیم حروف وضع شده اند برای ایجاد ربط بین دو مفهوم اسمی؛ و اینکه آن دو مفهوم جزئی باشند یا کلی باشند، فرقی در این امر نمی کند. چراکه رابط بین دو مفهوم کلی (یا عام) جزئی است چراکه بین دو فرد از مفاهیم ارتباط ایجاد می کند و نه بین مصاديق آن مفاهیم.

به عبارت دیگر در جمله «کل عالم فی داره» اگرچه طرفین «فی» کلی هستند و متکلم می خواهد بگوید عالم اول در منزل عالم اول و عالم دوم در منزل عالم دوم و ...؛ و لذا هر عالمی در خانه خودش است، ولی «کل عالم» و «داره» دو مفهوم هستند که هیچ تعددی هم در مفهومیت آنها نیست و لذا «فی» بین آن دو مفهوم ارتباط ایجاد می کند. به همان صورت که در «زید فی الدار» بین زید و دار ارتباط ایجاد می کند.

حضرت امام در مناهج این مطلب را نیزیرفته اند و به گونه ای دیگر مسئله را تصویر کرده اند؛ ایشان می نویسد:

«و التحقیق أن يقال: إنَّ تلک الحروف لِمَا كانت تابعة للأسماء فی التحقق الخارجیٰ و الذہنیٰ و فی أصل الدلالة علی معانیها، كانت تابعة لها فی كيفية الدلالة أی الدلالة علی الواحد و الکثير، فتكون دالَّة علی واحد عند کون الأطراف كذلك، و علی الکثير إذا كانت الأطراف كذلك. ففى قولنا: «کلَّ عالمٍ فی الدار» يكون العالم دالاً علی عنوان المتلبس

بالعلم، و الكل على أفراده، و لفظة «في» على الروابط الحاصلة بينها و بين الدار، فيكون من قبيل استعمال اللفظ في

المعانى الكثيرة، لا استعماله فى كائى منطبق على الكثيرين لعدم تعقل ذلك و إمكان ما ذكرنا بل وقوعه<sup>۱</sup>

توضیح :

- ۱) حروف در خارج و در ذهن و در کیفیت دلالت، تابع اسماء [طرفین] هستند.
- ۲) به همین جهت، حروف تابع کثرت و وحدت اسماء هستند.
- ۳) اگر اطراف واحد هستند (مثل زید في الدار) حرف هم دال بر واحد است و اگر اطراف کثیر هستند (مثل کل عالم في الدار) حرف هم دال بر کثرت است.
- ۴) در در فرض دوم: عالم دلالت می کند بر عنوان «متلبس به علم»، کل دلالت می کند بر مصاديق و افراد عالم و لفظ «في» دلالت می کند بر رابطه های که بین افراد عالم و دار است.
- ۵) در این صورت «في» استعمال در اکثر از معنی واحد شده است و نه در معنای «کلی»؛ چراکه استعمال در کلی، محتاج وجود قدر مشترک است در حالیکه حروف وضع شده اند برای موضوع له جزئی [توجه شود که امام موضوع له حروف را جزئی می دانند و لذا می فرمایند نمی شود حرف را در معنای «کلی» استعمال کرد چراکه استعمال در غیر موضوع له است و اگر حرف به صورت کلی لاحظ شود، مفهوم اسمی است]

ایشان سپس در جواب به اشکال مقدر (استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد، غلط است و تازه اگر هم درست باشد، در جایی که معنای غیر واحد، بی نهایت باشد، غلط است) می فرمایند:

«و هذا النحو من الاستعمال في الكثير كالوضع له و الحكاية عنه مما لا مانع منه، و لو كان المستعمل فيه غير متناء لأنَّ تكثير الدلالة والاستعمال تبعيٌّ فلا محذور فيه و لو قلنا بعدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى في الأسماء لعدم جريان البرهان المتوهم في الحروف لما عرفت من أنَّ استعمالها و دلالتها و تعقلها و تحققها تبعية غير مستقلة.

ففى قوله: كل عالم في الدار يدل «كل عالم» على الكثرة التفصيلية، و لفظة «في» تدل على انتساب كل فرد إلى الدار لا بالاستعمال في طبيعة كلية، و كذا في مثل: «سر من البصرة إلى الكوفة» تدل «من» و «إلى» على نسبة الابتداية و الانتهائية – بين طبيعة السير المقطوع من الطرفين – دلالة تصورية مع قطع النظر عن ورود هيئة الأمر، من غير تكثير في محكيهما، فإذا دلت الهيئة على البعد إلى السير المقطوع بالبصرة و الكوفة من غير بعث استقلالي إلى الابتداء و الانتهاء،

و انطبق السیر المحدود علی المتکثّر، صارت الحدود متکثّرة بالتابع، و لفظتا «من» و «إلى» حاکیتان عنهمَا حکایة الواحد

عن الكثیر، لا عن الواحد المنطبق عليه ضرورة عدم تعقّل واحد قابل للانطباق علی محکیه‌های ذهناً أو خارجاً.<sup>۱</sup>

توضیح :

(۱) چنانکه گفتیم در مقام وضع می توان بی نهایت فرد را به وسیله یک عنوان، موضوع له قرار داد واز آنها حکایت کرد و اکنون می گوییم استعمال در کثیری که بی نهایت باشد، ممکن است؛ چراکه کثرت در اینجا تابع کثرت طرفین است و لذا حتی اگر بگوییم استعمال اسماء در اکثر از معنای واحد جایز نیست، استعمال حروف در اکثر از معنای واحد ممکن است.

(۲) پس در «کل عالم فی الدار»، کل عالم دلالت بر کثرت تفصیلی می کند و «فی» بر اینکه هر فرد به دار انتساب دارد، دلالت می کند.

(۳) و در «سر من البصرة الى الكوفة»، مِنْ و إِلَى بر «نسبت ابتدائي سیر» و «نسبت انتهائي سیر» دلالت دارند. (یعنی سیری که بین دو طرف واقع است). این دلالت، قبل از آنکه هیأت امر وارد شود، یک «تصوّر» است. (و هنوز به مرحله «تصدیق» نرسیده است) که اگرچه «کلی» است ولی از حیث «مفهوم»، واحد است. پس وقتی امر واقع شد، آنچه مورد امر واقع شده است، عبارت است «سیری که از بصره تا کوفه» است (و به ابتدائیت بصره به تنها بی و یا انتهائيت کوفه به تنها بی، امر نشده است). در این حالت امر باعث می شود که این «سیر»، تکثر پیدا کند (چراکه این سیر از هر جای کوفه به هر جای بصره می تواند منطبق شود) و لذا «مِنْ» و «إِلَى» هم بر همه آن مصاديق دلالت می کنند از نوع دلالت «لفظ بر اکثر از معنی واحد».

در توضیح مطلب ایشان باید گفت:

در عبارت ایشان می خواندیم «من غیر تکثیر فی محکیه‌ما»؛ یعنی می فرمایند قبل از ورود هیأت امر، دلالت تصویریه «سیر من البصرة الى الكوفة» تکثر ندارد. باید توجه داشت که ظاهراً ایشان بین مفهوم «واحد» و مفهوم «کثیر» فرق می گذارند. یعنی از دیدگاه ایشان، مفاهیم - چه کلی و چه جزئی - واحد هستند و هیچ کثرتی در مفهوم آنها نیست (و اگر کثرت هست در مصدق است) ولی به سبب اینکه امر و انشاء پدید می آید، این مفهوم، تکثر می یابد و لذا حروف هم باید به تبع تکثر آنها، متکثّر شوند.

به عبارت دیگر: حروف مدامی که بین دو مفهوم واقع می شوند - اگرچه آن مفاهیم کلی باشند - واحد هستند چراکه دو

۱. مناهج الوصول : ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶

مفهوم واحد را به هم پیوند می دهند. ولی وقتی مجموعه «اسم + حرف + اسم» مورد امر واقع شد، امر باعث می شود که تکثر داخل در مفهوم شود و لذا لازم است بگوییم حروف هم متکثر شده اند و حال در اسماء قدر جامع را می توانیم تصور کنیم و لذا می گوییم لفظ در قدر جامع استعمال شده ولی در حروف چون قدر جامع نداریم – و لا حرف تبدیل به مفهوم اسمی می شود – مجبوریم بگوئیم استعمال در اکثر از معنای واحد شده است.

هم چنین است در «كل عالم في الدار» که «كل» باعث تکثر می شود و لا جرم معنای حرف را تکثیر می کند. [تنقیح

الاصول می نویسد: «فافظه «كل» في المثال يکثر الانسان و الانسان يکثر الربط، فلفظة «له» مستعملة في الكثير»<sup>۱</sup>

در این باره می توان عبارتی از ایشان را شاهد گرفت:

«ثم إن في القضية الحقيقة يكون الحكم على الأفراد المتضورة بالوجه الإجمالي، وهو عنوان «كل فرد»، أو «جميع الأفراد»، فعنوان

«كل» و «جميع» متعلق للحكم، ولما كان هذا العنوان موضوعاً للكثارات بنحو الإجمال فبإضافته إلى الطبيعة يفيد أفرادها بنحو

الإجمال، فالحكم في المحصورة على أفراد الطبيعة بنحو الإجمال<sup>۲</sup>

توضیح :

کل و امثال آن، وضع شده اند بر «کثرات اجمالي» و لذا با اضافه شدن به کلمات دیگر (که دلالت بر ماهیت خاصی می کند مثل رجل) باعث می شوند که تکثر اجمالي در آنها هم راه یابد.

۱. تنقیح الاصول؛ ج ۱ ص ۵۲

۲. مناهج الوصول؛ ج ۲ ص ۲۸۷

ما می گوییم :

این فرمایش امام، که در مفهوم کلی، قائل به تفصیل شده اند و برخی از آنها را «واحد» دانسته اند و برخی را «کثیر»، با فرمایش ایشان در بحث اجتهاد و تقليد، سازگار نیست. ایشان در بحث اجتهاد و تقليد می فرمایند:

«هی قضیّة واحدة؛ وإنّ خبرًا واحدًا، أو إنشاءً واحدًا، فكما أنَّ قولنا: «كُلَّ نَارٍ حَارَّةً» إِخْبَارٌ وَاحِدٌ عنْ عنوانِ قَابِلِ الانتِباقِ عَلَى الْكَثِيرِ، لَا أَنَّهُ إِخْبَارَاتٌ مُتَعَدِّدَةٌ بَعْدِ مَصَادِيقِ ذَلِكَ الْعَنوانِ، وَ لَذَا لَوْ قَالَ: «كُلَّ نَارٍ بَارِدَةً» فَهُوَ كَذَبٌ وَاحِدٌ، لَا أَكَاذِيبٌ مُتَعَدِّدَةٌ، كَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: «وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْأَيَّتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» إِنشاءٌ وَجَعْلٌ وَاحِدٌ لَوْجُوبِ الْحِجَّةِ عَلَى عَنوانِ الْمُسْتَطِيعِ الْقَابِلِ لِلصَّدْقِ عَلَى كَثِيرِينَ، لَا أَنَّهُ إِنشَاءَتْ مُتَعَدِّدَةٌ»<sup>۱</sup>

توضیح :

- ۱) همه قضایا (حتی قضایای محصوره که لفظ «کل» در آنها هست) چه انشائات و چه اخبار، یک خبر و یک انشاء هستند.
- ۲) و لذا قضیه «کل نار بارد» یک دروغ است.

پس: چنانکه مشخص شد، ایشان در بحث «اجتهاد و تقليد»، کل و صیغه انشاء را باعث تکثیر نمی دانند.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقُولَ: إِيَّاكَ نَسْأَلُ عَلَى هَمِينَ عَلَتْ كَلَامَ بَا مَبْنَاهُ خَوْدَشَانَ، سَازَّكَارَ نَيْسَتَ، دَرَادَمَهَ عَبَارَتَ مَنَاهِجَ رَاهَ حَقَّ دِيَگَرِيَ رَا ارَائِهَ مَيْ دَهَنَدَ. اِمَامَ رَاهَ حلَّ دِيَگَرَ رَا چَنِينَ بَرَ مَيْ شَمَارَندَ:

«وَلَوْ أَنْكَرْتَ جَوَازَ استِعْمَالِ الْفَظْفَاظِ فِي أَكْثَرِ مِنْ مَعْنَىً، أَوْ أَنْكَرْتَ كَوْنَ الْمَقَامِ مِنْ قَبِيلِهِ، فَلَنَا أَنْ نَقُولَ فِي مَثَلِ «سَرِّ مَنِ الْبَصَرَةِ» أَوْ «كُلَّ عَالَمٍ فِي الدَّارِ»: إِنَّهُ مَسْتَعْمَلٌ فِي رِبْطِ جَزْئَيِّ يَحْلَلِهِ الْعَرْفُ إِلَى الرَّوَابِطِ، لَا كُلَّ قَابِلِ لِلصَّدْقِ»<sup>۲</sup>

توضیح :

- ۱) اگر «استعمال لفظ در اکثر معنای واحد» را نباید فتیم و یا ما نحن فیه را از این نوع استعمال به حساب نیاوردیم، می توان گفت:

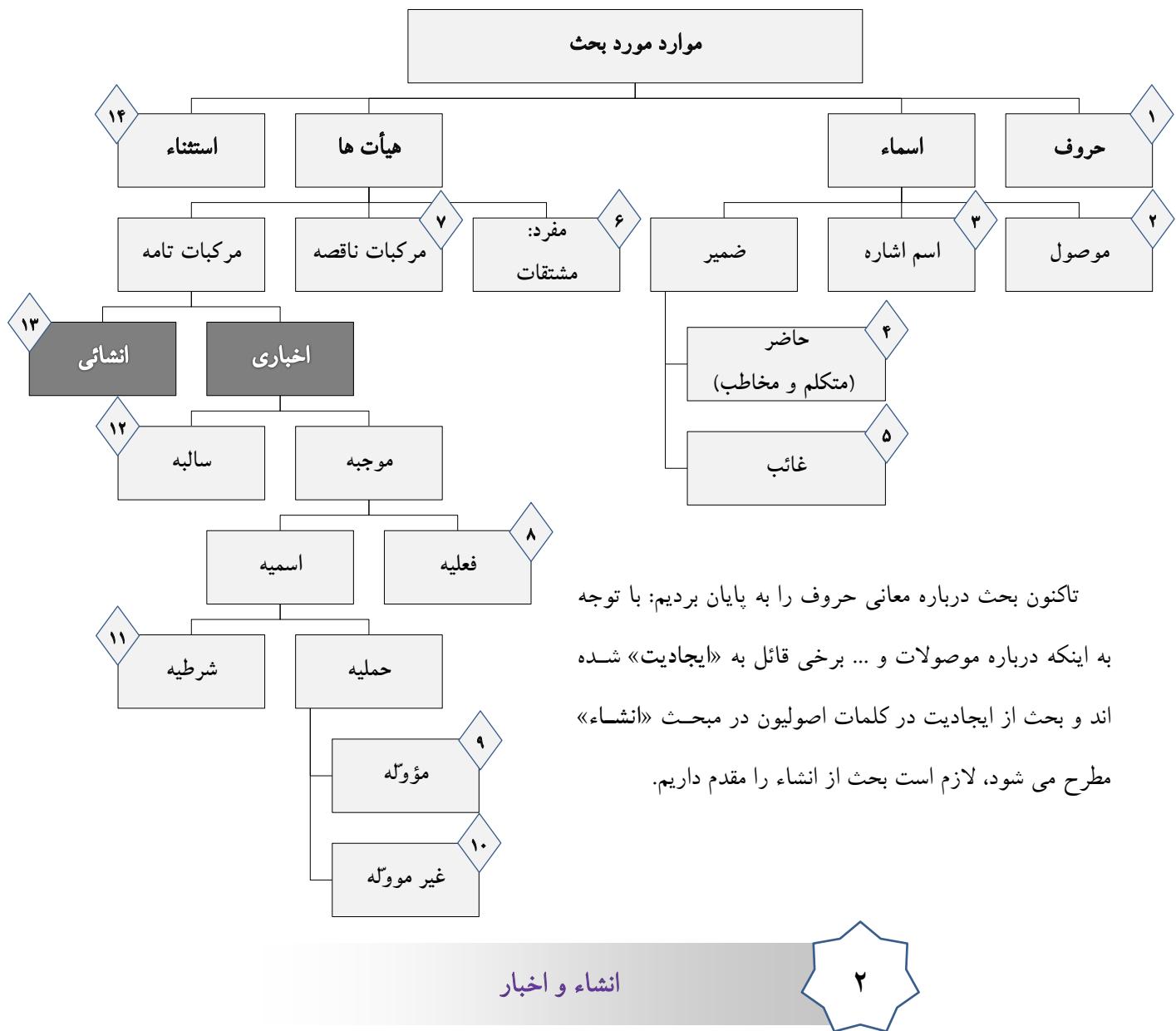
۲) حروف در «سَرِّ الْبَصَرَةِ إِلَى الْكَوْفَةِ» و در کلام «کل عالم فی الدار» در ربط جزئی (مفهوم جزئی غیر مستقل ربط) استعمال شده اند ولی عرف آن را به تعداد مورد لزوم (مثلاً تعداد علماء) تکثیر می کند. [یعنی اگر گفتیم خطابات منحل نمی شوند؛ می گوییم همانطور که مفهوم «کل عالم» واحد است ولی عرف از آن تکثیر می فهمد، معنی هم واحد است ولی عرف از آن تکثیر می فهمد و به تعدادی که «عالیم در دار» است، معنای ظرفیت را هم

۱. تنقیح الاصول؛ ج ۴ ص ۶۵۹

۲. مهاج الوصول؛ ج ۱ ص ۸۶

### جمع بندی نهایی درباره خاتمه

- (۱) اگر کسی همانند ما، قائل شد که وضع در حروف عام و موضوع له هم عام است و حروف برای «مفهوم کلی غیر مستقل ربط» وضع شده اند. در جملاتی از قبیل «کل عالم فی داره» هم می تواند قائل به انحلال شود و هم قائل به عدم انحلال. چراکه:
- اگر انحلال را پذیریم: می گوییم «فی» در قدر جامع یعنی «مفهوم کلی غیر مستقل ربط» استعمال شده و به تبع اسماء (کل عالم) منحل می شود.
  - و اگر انحلال را نپذیریم: می گوییم «فی» در «مفهوم جزئی غیر مستقل ربط» استعمال شده است.
- (۲) ولی اگر کسی در حروف به وضع عام موضوع له خاص قائل شد: در این صورت:
- اگر کسی همانند امام قائل به انحلال نیست: باید بگوید عرف از «مفهوم جزئی غیر مستقل ربط» تکثر را می فهمد.
  - و اگر همانند دیگران قائل به انحلال شد: یا باید به متفاهم عرفی قائل شود و یا به استعمال لفظ حرف در اکثر از معنی واحد، بگرداید.



تاکنون بحث درباره معانی حروف را به پایان بردیم: با توجه  
به اینکه درباره موصولات و ... برخی قائل به «ایجادیت» شده  
اند و بحث از ایجادیت در کلمات اصولیون در مبحث «انشاء»  
مطرح می شود، لازم است بحث از انشاء را مقدم داریم.

درباره فرق بین جملات «خبری» و جملات «انشائی»، نظرات اصولیون بزرگ را می توان به دسته های متعدد تقسیم کرد؛  
جملات خبری، آن دسته از مرکبات تامه ای هستند که از آنها از «ثبتوت یا عدم ثبوت امری» (و یا امری برای امری دیگر)  
حکایت می شود. در حالیکه جملات انشائی از مرکبات تامه هستند ولی در آنها از ثبوت یا عدم ثبوت حکایت نمی شود.  
مرحوم مروج خبر و انشاء را چنین تعریف می کند:

«الخبر في الاصطلاح الكلام الذي يكون لنسبيته خارج تطابقه أو لا تطابقه والإنشاء كلام ليس لنسبيته خارج كذلك»<sup>۱</sup>

بیش از تبیین نظرات اصولیون، لازم است ابتدا درباره ماهیت «إنشاء» بحث کنیم.

### مقام اول : ماهیت انشاء چیست؟

#### مقدمه اول

تفتازانی در «شرح المختصر» می نویسد:

«اعلم أنَّ الإنشاء قد يطلق على نفس الكلام الذي ليس لنسبيته خارج تطابقه أو لا تطابقه وقد يقال على ما هو فعل

المتكلِّم أعني إلقاء مثل هذا الكلام، كما أنَّ الأخبار كذلك»<sup>۲</sup>

توضیح : خبر و انشاء گاه گفته می شوند و مراد «نفس كلام» است («زیدْ قائم» خبر<sup>\*</sup> / «إضراب» إنشاء) و گاهی مراد از آنها «فعل متکلم» است (کاری که گوینده «زیدْ قائم» می کند، خبر است/کاری که گوینده «إضراب» می کند، انشاء است)

ما می گوییم:

در این بحث مراد از انشاء و خبر، «نفس كلام» است.

#### مقدمه دوم : اقسام انشاء

خطیب قروینی در «تلخیص المفتاح» و تفتازانی در شرح می نویسند:

«الإنشاء إن كان طلباً استدعى مطلوباً غير حاصل وقت الطلب [و إن لم يكن طلباً]»<sup>۳</sup>

توضیح : انشاء دو دسته اصلی دارد:

۱. طلبی : (که مطلوبی را طلب می کند که در هنگام طلب موجود نیست) ۲. غیر طلبی

دسته دوم مثل : افعال مدح و ذم (نعم و بئس)، رُبّ و افعال مقاربه، قسم و صیغه های عقود

اما دسته اول : تفتازانی در «المطول» می نویسد:

«منها: التمني، و اللفظ الموضوع له «ليت»

و منها: الاستفهام و الالفاظ الموضوعة له: «الهمزة و هل و ما و مَنْ و أَيْ و كم و كيف و أين و أَنَّى و متى و أَيَّانَ»

فالهمزة لطلب التصديق، كقولك «أقام زيد؟» و «أزيدْ قائم؟» أو التصور، كقولك «أدبسْ في الإناء أم عسل؟» و «هل»

۱. منتهی الدرایة؛ ج ۱ ص ۴۷ (ایضاً ن ک : المنطق ج ۱ ص ۵۸)

۲. شرح المختصر: ج ۱ ص ۱۹۹

۳. همان

لطلب التصديق فحسب، نحو «هل قام زيد؟» ... و الباقية لطلب التصور فقط. ثم إن هذه الكلمات كثيرةً ما تستعمل في

غير الاستفهام.

و منها «الامر» و منها «النهي» و منها «النداء»<sup>١-٢</sup>

بررسی :

پس از تذکر به آن دو مقدمه باید بگوییم: درباره ماهیت انشاء اقوال متعددی در میان اصولیون مطرح است:

۱) مشهور: مرحوم روحانی به مشهور نسبت داده است:

«هو أن الإنشاء عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ في عالم الاعتبار العقلائي، بمعنى أن المعنى الاعتباري في نفسه يوجد له

فرد حقيقي بواسطة اللفظ، فيكون إلقاء اللفظ سبباً لتحقيق اعتبار العقلاء للمعنى»<sup>٣</sup>

توضیح :

۱) انشاء عبارت است از : «ایجاد معنی به وسیله لفظ در عالم اعتبار عقلاتی»

۱. تلخیص المفتاح : ج ۱ ص ۴۲ الى ۴۵

۲. موسوعه کویت می نویسد:

«التعريف: ۱. الإنشاء: لغة ابتداء الشيء و رفعه، و منه قوله تعالى: «و هو الذي أنشأ جنات معروشات و غير معروشات» [بلند كرد باع های معروش - كه درختان آن روی داریست هستند - و باع غیر معروش - كه درختان آن به داریست احتیاج ندارند] و فعله المجرد: نشا ينشأ، و منه «نشأ السحاب نشأ و نشوء: اذا ارتفع و بدا». و قوله تعالى: «و له الجوار المنشآت فى البحر كالاعلام» قال الزجاج و الفراء: المنشآت: السفن المرفوعة الشرع: [شرع = جمع شارع : بادبان]

و الإنشاء عند اهل الادب، قال القلقشندي: هو كل ما رجع من صناعة الكتابة إلى تأليف الكلام و ترتيب المعاني. [هر آنچه از فن نویسنده‌گی که بازگشت می کند به ساختن کلام] و اما في اصطلاح البينيين و الاصوليين فالإنشاء أحد قسمى الكلام، اذ الكلام عندهم إما: خبر أو إنشاء. فالخبر هو ما احتمل الصدق و الكذب لذاته، كقام زيد، و انت أخى. و الإنماء الكلام الذي لا يحتمل الصدق و الكذب، اذ ليس له في الخارج نسبة تطابقه أو لا تطابقه. و سمي إنشاء لأنك أنشأته: أى ابتكرته، و لم يكن له في الخارج وجود.

۲. و الإنشاء نوعان:

الاول: الإنماء الطلبی: و يسمى طلبًا و هو ما أفاد طلبًا بالوضع فيطلب به تحصيل غير حاصل في الخارج. فإن كان المطلوب ذكر الماهية فهو الاستفهام. و إن كان المطلوب ايجاد الماهية فهو أمر، أو الكف عنها فهو نهي. و هكذا.

الثانی: الإنماء غير الطلبی. و يذهب بعض الاصوليين إلى أن قسمة الكلام ثلاثة، فهو إما خبر، أو طلب، أو إنشاء. خص أصحاب هذا القول الطلب بما سماه غيرهم الإنماء الطلبی، و الإنماء لما عداه، كالفاظ العقود نحود: بعت و اشتريت ...

هذا و يدخل في الإنماء الطلبی: الامر و النهي و الاستفهام و التمنی و النداء. و يدخل في الإنماء غير الطلبی افعال المدح و الذم و فعلان التعجب و

القسم.» (موسوعة الفقهية : ج ۷ ص ۵)

۳. منتقی الاصول : ج ۱ ص ۱۳۰

يعنى به وسیله لفظ، حقیقته یک فرد برای معنای اعتباری ساخته می شود.

۲) القاء لفظ به وسیله متكلّم، سبب است برای آنکه عقلاً یک معنایی را اعتبار کنند.

۳) پس انشاء عبارت است از اینکه لفظ را سبب قرار دهیم برای آنکه معنایی در عالم اعتبار عقلایی حاصل شود.

ما می گوییم :

۱) طبق این بیان، «متکلم»، علت است برای القاء لفظ (مثلاً إفعل) و «لفظ»، علت است برای آنکه در وعاء اعتبار عقلائی، یک موجود عقلایی پدید آید. (پدید آمدن در وعاء اعتبار عقلایی یعنی آنکه عقلاً آن معنا را اعتبار کنند)

۲) مرحوم روحانی در «منتقی الاصول» خواسته است که بین نظر مشهور و نظر آخوند تفاوت بگذارد و به همین جهت می

نویسد:

«القول الأول فهو مختار صاحب الكفاية .. و بيانه بتصرف : أن الإنشاء إيجاد المعنى في نفس الأمر»<sup>۱</sup>

يعنى از دید مرحوم روحانی، مرحوم آخوند به جای «وعاء المناسب له» یا «وعاء اعتبار عقلائی» از کلمه «فى نفس الأمر» استفاده کرده است (به سبب اشکالاتی که بر «وعاء اعتبار عقلائی» وارد خواهد شد).

---

۱. متنقی الاصول : ج ۱ ص ۱۲۴

در این باره گفتنی است:

در میان قدماء نه تنها لفظ «وعاء اعتبار» مطرح نشده بلکه عموماً از لفظ «نفس الامر» بهره گرفته اند:

- شهید اول : «هو القول الذى يوجد به مدلوله فى نفس الامر»<sup>۱</sup>

- ابن ابی جمهور احسائی : «الانشاء قول يوجبه مدلوله فى نفس الامر»<sup>۲</sup>

- شهید ثانی : «الاشاء يوجد مدلوله فى نفس الامر»<sup>۳</sup>

- فاضل مقداد : «الانشاء هو القول الذى يوجد به مدلوله فى نفس الامر»<sup>۴</sup>

چنانکه ملاحظه شد این بزرگان به صراحت از لفظ «نفس الامر» (که توسط مرحوم آخوند مورد استفاده قرار گرفته) بهره برده اند. ولذاست که می توان گفت اگر هم در کلمات قدماء، لفظ نفس الامر نیامده باشد مانند:

- فخر المحققین : «الانشاء معلول اللفظ»<sup>۵</sup>

- ابن فهد : «الإنشاء لغة الإبتداء، و اصطلاحاً ايجاد عقد بلفظ يقارنه في الوجود»<sup>۶</sup>

- محقق صیمری : «الإنشاء لغة الإبتداء، و اصطلاحاً ايجاد عقد بلفظ يقارنه في الوجود»<sup>۷</sup>

باز مراد آنها، وعاء اعتبار عقلائی نیست. ولذا فاضل مقداد و شهید اول (که خواندیم به صراحت در بعضی از کتاب هایشان، لفظ «نفس الامر» را آورده اند) در برخی دیگر از نوشتہ هایشان از این لفظ استفاده نکرده اند مانند:

- شهید اول : «الانشاء محصلٌ لمقتضاه»<sup>۸</sup>

- فاضل مقداد : «الأخبار يستدعي سبقية نسبة والإنشاء لا يستدعي ذلك بل هو محدث للنسبة بنفسه»<sup>۹</sup>

اما در میان متأخرین، در کلام میرزای قمی، صاحب فصول و مرحوم صاحب حاشیه، «إنشاء» به «ایجاد کننده معنی توسط لفظ» تعریف شده است و به «نفس الامر» در تعریف انشاء، اشاره نشده است ولی نکته مهم آن است که در تعریف این بزرگان به «وعاء

۱. القواعد و الفوائد / شهید اول؛ شهادت ۷۸۶ ق / ج ۱ ص ۱۲۴

۲. الاقطاب الفقهية / ابن ابی جمهور احسائی؛ زنده در ۹۰۱ ق / ص ۶۰

۳. تمہید القواعد / شهید ثانی؛ شهادت ۹۶۶ ق / ص ۲۴۴

۴. نضد القواعد الفقهية / فاضل مقداد؛ وفات ۸۲۶ ق / ص ۱۳۷

۵. ایضاح الفوائد / فخر المحققین؛ وفات ۷۷۱ ق / ج ۲ ص ۳۴۰

۶. المهدب البارع / ابن فهد؛ وفات ۸۴۱ ق / ج ۳ ص ۱۹۴

۷. غایة المرام / صیمری؛ وفات حدود ۹۰۰ ق / ج ۳ ص ۲۴

۸. غایة المراد / شهید اول؛ شهادت ۷۸۶ ق / ج ۲ ص ۲۸۷

۹. التنقیح الرائع / فاضل مقداد؛ وفات ۸۲۶ ق / ج ۳ ص ۴۴۳

اعتبار عقلائی» هم اشاره نشده است:

- قوانین الاصول : «أما الإنشاء فإنها يثبت بنفسه نسبة بالتفات الذهن إليها و إيقاعها و يوجد الحكم بنفس الكلام الإنسائي

قولنا بعث إذا استعمل على وضعه الحقيقي فلا بد أن يكون البيع واقعاً في نفس الأمر قبل هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف بعث

الإنسائي فإنَّ البيع يوجد بهذا اللفظ»<sup>۱</sup>

- فصول الغروية : «قولك اضرب فإنَّ معناه إيقاع طلب الضرب و إنشائه لا الإخبار عن وقوعه و إن استلزمته و ظاهر أنَّ هذا

المعنى ممَّا لا خارج له عن نفسه حتى يتصور فيه المطابقة و عدمها و على قياسه بقية الإنسائيات كصيغ العقود و الإيقاعات

فإنَّ معنى قول القائل بعث أو اشتريت أو هي طالق أو هو حرّ إنشاء تملك و إزالة علقة زوجة أو رقبة و أمّا حصول التملك

و زوال علقة الزوجية و الرقية فليس خارج تلك النسبة بل لازمها حيث تصادف الشرائط و بالجملة فمفad الجمل الإنسائية

نفس الجعل لا الإخبار عن وقوعه»<sup>۲</sup>

- هداية المسترشدین : «فالأول من المركبات الأخبارات و الثاني منها الإنشاءات و لذا قالوا إن الخبر ما له خارج يطابقه أو لا

يطابقه و الإنشاء ما ليس له خارج بل يحصل معناه بقصده من اللفظ»<sup>۳</sup>

با توجه به آنچه گفتیم باید توجه شود که مرحوم روحانی ابتداء می نویسد مشهور می گویند انشاء عبارت است از ایجاد معنی به

لفظ در وعاء مناسب با آن و ظاهراً خود ایشان وعاء مناسب را، وعاء اعتبار عقلائی دانسته اند. حال باید پرسید مراد از «نفس

الامر» در عبارت مشهور چیست؟ و آیا مراد از آن، همان «وعاء اعتبار عقلائی» است.

### (۳) مراد مشهور از «نفس الامر» چیست؟

مرحوم شهید اول درباره این قید می نویسد:

«وقولنا : (في نفس الأمر) ليخرج به العقد المكرر، فإنه قول صالح لإيجاد مدلوله ظاهراً و لا يسمى إنشاء، لعدم الإيجاد في نفس الأمر».<sup>۴</sup>

۴

توضیح : قید «نفس الامر» برای آن است که به و سیله آن «عقد مکرر» را خارج کنیم [یعنی اگر یک بار عقد کردیم، و برای بار

دوم صیغه را آوردیم، این صیغه دوم انشاء نیست] چراکه این صیغه دوم به حسب ظاهر می تواند مدلول را ایجاد کند ولی [چون

مضمون آن بیش از آن ایجاد شده بود، و موجود لا يوجد ثانياً] فی الواقع چیزی را ایجاد نمی کند.

۱. قوانین الاصول / میرزای قمی؛ وفات ۱۲۲۱ ق / ج ۱ ص ۴۱۰

۲. فصول الغروية / محمد حسین اصفهانی؛ وفات ۱۲۵۴ ق / ص ۲۶۳

۳. هداية المسترشدین / محمد تقی اصفهانی؛ وفات ۱۲۴۸ ق / ص ۲۳

۴. القواعد و الفوائد : ج ۱ ص ۱۲۴

نکته : گویا مرحوم آخوند با توجه به این تعریف از «نفس الامر» بر آن اشکال کرده اند که عقد مکرر، انشاء است؛ اگرچه اثر عقلایی بر آن مترب نمی شود و لذا «نفس الامر» را به معنایی دیگر گرفته اند.

«و مَنَا ذَكَرْنَا ظَهِيرَ أَنَّهُ لَوْ أَنْشَأَ مَعْنَى وَاحِدًا بِلِفْظٍ وَاحِدٍ مَرَارًا لَا يَخْرُجُ كُلًّا مِنْهَا عَنِ الْإِنْشَاءِ حَقْيَةً، غَايَةُ الْأَمْرِ لَا يَتَرَبَّعُ عَلَى مَا عَدَ الْأَوَّلُ أَثْرُ غَيْرِ التَّأكِيدِ فِي مُورَدِهِ، وَ مِنْ هَذَا القَبْيلَ صُدُورُهُ مِنْ يَلْغِي قُولَهُ شَرِعًا أَوْ عَرْفًا مِثْلَ الصَّبَّيِّ وَ الْمَجْنُونِ فِيمَا إِذَا تَأْتَى مِنْهُمَا الْقَصْدُ، فَكَمَا رَبَّمَا يَقُولُ الْخَبَرُ لِغَوَا، كَذَا رَبَّمَا يَقُولُ الْإِنْشَاءُ لِغَوَا فَلَا تَوْجِبُ الْلُّغُوَيَّةُ خَرْوَجَهُ عَنِ الْإِنْشَائِيَّةِ إِلَى الْخَبَرِيَّةِ، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ، وَ لَا ثَالِثٌ لِلْكَلَامِ الَّذِي يَقْصُدُ بِهِ الْمَعْنَى، وَ عَدَمُ الْاعْتِنَاءِ بِهِ غَيْرِ التَّدْلِيسِ بِكَلَامٍ كَمَا لَا يَخْفِي، فَلَا وَجْهٌ لِمَا أَفَادَهُ الشَّهِيدُ فِي قَوَاعِدِهِ»<sup>۱</sup>

توضیح :

- ۱) اگر امری را مکرراً انشاء کردیم، هیچکدام از آن انشاء های تکراری، از انشاء بودن خارج نمی شود.
- ۲) البته اثر آن انشاء های مکرر، چیزی جز تأکید نیست. (در موردی که قابل تأکید باشد و الا لغو است)
- ۳) از همین قبیل (انشاء های بی اثر) است، آن انشاء هایی که توسط کسانی صادر می شود که شارع گفتار آنها را لغو به حساب آورده است. مثل «صبی» و «مجنون» (اگر بتواند قصد لفظ و معنی کند و الا آنچه می گوید «إنشاء» نیست) که گفتارشان از نظر شرعی، بی ارزش است.
- ۴) لغویت شرعی باعث نمی شود کلام از انشاء بودن خارج شود و اخباری شود.
- ۵) نوع سومی هم برای کلام نیست که بگوییم، اینها نه انشاء است و نه خبر.
- ۶) پس کلام شهید اول، «غلط» است.

\*

۴) مراد مرحوم آخوند خراسانی از «نفس الامر» چیست؟

مرحوم آخوند در تعریف انشاء از همین قید استفاده کرده و می نویسد:

«إِعْلَمُ أَنَّ الْإِنْشَاءَ هُوَ الْقَوْلُ الَّذِي يَقْصُدُ بِهِ اِبْجَادُ الْمَعْنَى فِي نَفْسِ الْأَمْرِ»<sup>۲</sup>

و در تشریح «نفس الامر» می نویسنده:

«وَ الْمَرَادُ مِنْ وَجْوَدِهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ هُوَ مَا لَا يَكُونُ بِمَجْرِدِ فَرْضِ الْفَارِضِ لَا مَا يَكُونُ بِحَذَائِهِ شَيْءٌ فِي الْخَارِجِ، بَلْ بِأَنَّ يَكُونَ مِنْشَأً اِنْتِزَاعِهِ فِيهِ مِثْلًا مُلْكِيَّةِ الْمُشْتَرِيِّ لِلْمَبْيَعِ قَبْلِ إِنْشَاءِ التَّمْلِيقِ، وَ الْبَيْعُ بِصِيغَتِهِ لَمْ يَكُنْ لَهُ ثَبَوتٌ أَصْلًا إِلَّا

۱. فوائد الاصول للأخوند : ص ۲۰

۲. فوائد الاصول للأخوند : ص ۱۷

بالفرض کفرض‌الإنسان‌جمادا، و الجماد إنسانا و بعد ما حصل لها خرجت عن مجرد الفرض و حصلت لها واقعية ما كانت

بدونه.<sup>۱</sup>

توضیح :

۱) مراد از «نفس الامر» آن است که «موجود نفس الامر» چیزی است که به مجرد فرض فارض نیست (یعنی بیش از فرض هم چیزی لازم دارد)

۲) مراد آن نیست که در عالم عین چیزی به ازاء انشاء موجود می‌شود. بلکه مراد آن است که منشأ انتزاع آن «موجود انشائی» در خارج است (و نه ما به إزاء آن)

۳) مثلاً قبل از انشاء تملیک و بیع (که به وسیله صیغه بیع حاصل می‌شود) اصلاً ملکیت مشتری موجود نیست (و اگر همت تنها فرض است، چنانکه فرض کنیم انسان، جماد است و جماد انسان است) ولی بعد از اجرای صیغه، از مجرد فرض خارج می‌شود و دارای واقعیتی می‌شود که بدون صیغه آن واقعیت را ندارد.

ما می‌گوییم :

۱. سیدنا الاستاذ محقق داماد در فرق نظر مشهور و نظر آخوند می‌فرمایند: از دیدگاه مرحوم آخوند، «إنشاء» ایجاد معنی به وسیله لفظ در عالم اعتبار شخص معتبر است (مثلاً من ایجاد می‌کنم ملکیت را در عالم اعتبار شخصی خودم به وسیله لفظِ «ملکت»؛ در این حالت انشاء حاصل می‌شود. بعد اگر عقلاء از آن مطلع شدند و آن را پذیرفتند و در وعاء اعتبار عقلایی حاصل شد، اثر عقلایی بر آن بار می‌شود) ولی از دیدگاه مشهور همان انشاء عبارت است از آنکه متکلم معنی را به وسیله لفظ در وعاء اعتبار عقلایی (و نه در اعتبار شخصی) ایجاد می‌کند.

۲. شاهد بر اینکه فرقی که سیدنا الاستاذ مطرح کرده‌اند، صحیح است آنکه مرحوم آخوند می‌نویسد:  
«لا يخفى أن مشخصات هذا النحو من الوجود إنما هو بشخص المنشى و شخص لفظه»<sup>۲</sup>

پس : مراد مرحوم آخوند، از نفس الامر، «عالم اعتبار شخصی» است. اما :

۳. سوال اساسی آن است که آیا مراد مشهور از «نفس الامر»، «وعاء اعتبار عقلایی» است؟  
برای تحقیق این امر لازم است به ماهیت اعتبار عقلایی توجهی دیگر داشته باشیم. این امر در جاهای دیگر علم اصول هم کارایی دارد:

۱. همان

۲. فوائد الاصول للآخوند : ص ۱۸

بحث : اعتبار عقلائی به چه معنا است؟

الف معنای «اعتبار» در لغت

اعتبار در لغت، از ریشه «عبور» و به معنای «پند گرفتن و تفکر» است.<sup>۱</sup> [فاعتبروا یا اولی الابصار / سوره حشر؛ آیه ۲] چراکه در «تفکر» از ظاهر عبور کرده و به باطن می‌رسیم و در پند گرفتن از حقیقتی به حقیقت دیگر می‌رسیم.

ب اصطلاحات متعدد «اعتباری» در فلسفه

در فلسفه، «اعتباری» دارای اصطلاحات متعددی است:

۱. اصطلاح اول : آن دسته از مفاهیم که هم بر «واجب تعالیٰ» حمل می‌شوند و هم بر «ممکنات». و لذا معلوم می‌شود

این دسته از مفاهیم ماهیت ندارند. (چراکه خداوند، ماهیت ندارد) مثل «علم و حیات».<sup>۲</sup>

۲. اصطلاح دوم : آن دسته از مفاهیم هستند که بر بیش از یک مقوله حمل می‌شوند. مثل «حرکت» (که اگر اعتباری

نباشد، لازم می‌شود هم «أین» باشد و هم «کم» و ..)<sup>۳</sup>

۳. اصطلاح سوم : (مقابل اصیل) مثل آنکه می‌گوییم، ماهیت اعتباری است.<sup>۴</sup>

۴. اصطلاح چهارم : چیزهایی که «وجود مستقل از غیر» ندارند؛ مثل «مقوله اضافه» که می‌گویند اعتباری است چراکه

به وجود موضوعش موجود است.

۵. اصطلاح پنجم : «اعتبارات عقلایی»

مرحوم طباطبائی درباره این دسته می‌نویسد:

«المعنی التصوری أو التصديقی الذي لا تتحقق له فيما وراء ظرف العمل و مال الاعتبار بهذا المعنی إلى استعارة المفاهیم

النفس الأمیرية الحقيقة بحدودها لأنواع الأعمال التي هي حركات مختلفة و متعلقاتها للحصول على غایات حیوية مطلوبة

كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم ليكون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن في تدبیر أموره و هدایة أعضائه إلى واجب

العمل و اعتبار المالکية لزید مثلاً بالنسبة إلى ما حازه من المال ليكون له الاختصاص بالتصرف فيه كيف شاء كما هو

۱. المصباح المنير : ص ۳۹۰ / لسان العرب : ج ۴ ص ۵۳۱

۵. نهاية الحكمه : ص ۲۵۸

۴. همان

۳ همان

۲. نهاية الحكمه : ص ۲۵۷

• درسنامه اصول استاد حاج سید حسن خمینی

شأن المالك الحقيقي في ملكه كالنفس الإنسانية المالكة لقوتها و اعتبار الزوجية بين الرجل والمرأة ليشتراك الزوجان

في ما يترتب على المجموع كما هو شأن في الزوج العددى وعلى هذا القياس.<sup>۱</sup>

توضیح :

(۱) این دسته از اعتبارات، گاه معنای «تصوری» هستند مانند «ریاست، ملکیت» و گاهی معنای «تصدیقی» هستند: «زید<sup>\*</sup> رئیس» و «هذا الكتاب مملوک»

(۲) این دسته از اعتبارات، جز در «ظرف عمل»، واقعیتی ندارند.

(۳) بازگشت این نحوه از اعتباریات، به «استعاره» است. یعنی مفاهیم نفس الامریه [واقعیات خارجیه] را با تعریفی که دارند، برای چیزهایی قرار می دهیم که تنها در ظرف عمل کارآیی دارند. و این استعاره به خاطر منافعی است که در حیات انسان، وجود دارد.

(۴) مثلاً : زید را تشییه می کنیم به سر و همانطور که سر برای آدمی، رأس است، زید که بزرگ قوم است هم به ریاست برگزیده می شود. [واقعیت = سر / حکم آن = فرمان دهنده / موضوع اعتبار = زید / حکم آن = فرمان دهنده]

(۵) مثلاً : ملکیت [واقعیت = نفس انسان / حکم آن = تصرف می کند در قوای خود که بر آنها مالکیت واقعی دارد / موضوع اعتبار = انسان / حکم آن = تصرف در آنچه که در اختیار دارد]

(۶) مثلاً : زوجیت [واقعیت = عدد زوج / حکم = در آنچه بر آنها واقعی می شود، مشترک هستند / موضوع اعتبار = زن و مرد / حکم = همان]

نکته ۱ : این دسته پنجم از اعتباریات در علم اصول، گاهی «جعلیات» خوانده می شود.

نکته ۲ : اعتباریات عقلایی از جمله انتزاعیات نیز هستند. چراکه به نوعی از «موجودات خارجی» انتزاع می شوند. ولی همه انتزاعیات، اعتباری نیستند.

نکته ۳ : اعتباریات عقلایی، به سبب آنکه در آنها از «فرض» [اینکه عاقل وصفی را در چیزی تصور کند که واقعاً در آن نیست] استفاده می شود، از جمله امور «فرضی» هستند ولی تمام فرض ها، اعتبار عقلایی نیستند.

نکته ۴ : برخی می گویند در اعتباریات عقلایی، نوعی «ادعا» نهفته است. به این معنی هک معتبر ادعا می کند که این موجود اعتباری، همان موجود حقیقی است [زوجیت اعتباری، ادعا «زوجیت واقعی» فرض می شود و حکم همان را می گیرد] ولی هر ادعایی، اعتبار عقلایی نیست. این در حالی است که برخی دیگر این مطلب را نپذیرفته اند و اعتبارات را متوقف بر ادعا نمی دانند. [در این باره بیشتر خواهیم گفت]

• درسنامه اصول استاد حاج سید حسن خمینی

نکته ۵ : برخی می گویند در اعتباریات عقلایی، نوعی «تشبیه» وجود دارد. ولی هر «تشبیهی»، اعتبار عقلایی نیست. اما برخی

(همانند حضرت امام) وجود تشبیه را در اعتبار، رد کرده اند [در این باره بیشتر خواهیم گفت]

۶. اصطلاح ششم برای اعتباری: در میان اهل سنت گاه به «قیاس فقهی» [تمثیل منطقی] اعتبار گفته می شود.<sup>۱</sup>

۷. اصطلاح هفتم: برخی گفته اند به «قیاس منطقی» نیز «اعتبار» گفته می شود.<sup>۲</sup>

۸. اصطلاح هشتم: در فلسفه اخلاق به «آرای محموده» (که یک نوع از قضایا هستند که عقلاً آن را می پذیرند)

اعتباریات گفته می شود.<sup>۳</sup>

**ج** اقسام «اعتبار» :

برای «اعتبار» تقسیمات متعددی ذکر شده است:

**۱. اعتبار عمومی و اعتبار خصوصی**

مرحوم طباطبائی برخی از اعتباریات را «اعتباریات قبل از اجتماع» یا اعتباریات عمومی می داند. ایشان بر این اعتقاد است که علم انسان برای آنکه انسان را به سمت عمل بکشاند، کافی نیست، بلکه انسان باید ابتداء موضوع را تصور کند، بعد تصدیق فائده کند، بعد شوق پیدا کند و بعد لازم است آن کار را برخود واجب کند و بعد آن را اراده می کند. پس قبل از هر عمل احتیاری، لازم است انسان «وجوب» را اعتبار کند. و به همین سبب این «اعتباری قبل اجتماع» است چراکه اگر هیچ جامعه ای هم برای عقلاً موجود نباشد، این اعتبار تحقق دارد.

ایشان بر آن است که این اعتبار، از تشبیه رابطه «انسان با فعل» با ربطه «علت و معلول» شکل گرفته است.

از دیدگاه مرحوم طباطبائی علاوه بر وجوب، حسن و قبح نیز از همین قسم اعتباریات هستند که در همه افعال هست و لذا عمومیت دارند.

اما در نقطه مقابل، اعتباریات خصوصی هستند که همان اعتباریات عقلایی می باشند که در علم اصول و فقهه با آن سر و کار داریم و پس از شکل گیری جامعه، حاصل می شوند.<sup>۴</sup>

باید توجه داشت که مشهور، اعتباریات قبل اجتماع را از زمرة مقدمات فعل ارادی نمی دانند و لذا آن را قبول ندارند.<sup>۵</sup>

**۲. اعتبار ادبی و اعتبار قانونی**

۱. التعريفات جرجانی : ص ۱۳

۲. موسوعه مصطلحات الفلسفیه عند العرب : ص ۸۸ / به نقل از ابن رشد

۳. دائرة المعارف بزرگ اسلامی : ج ۹ ص ۳۴۸ / به نقل از ابن رشد

۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم : ج ۲ ص ۲۰۰

۵. ن ک بدایع الدرر : ص ۸۸ / الطلب و الاراده : ص ۲۲

آیت الله سیستانی می نویسد:

» ينقسم الأمر الاعتبارى للاعتبار الأدبى والاعتبار القانونى، والفارق بينهما أن الاعتبار الأدبى هو اعطاء حد شىء لشىء آخر بهدف التأثير فى إحساس المجتمع ومشاعره كإعطاء حد الأسى للرجل الشجاع بهدف زرع الهيبة والاكتبار له فى نفوس الآخرين ، وهو اعتبار غير متصل لعدم كونه ظاهرة اجتماعية بل هو عمل فردى ، مضافاً لعدم تطابق المراد الاستعمالى فيه مع المراد الجدى ، فإن المراد الاستعمالى من ذكر الأسى مثلاً هو معناه المعروف بين الناس ولكن المقصود الجدى هو العناية فى تطبيق ذلك المعنى على فرد ادعائى وهو الرجل الشجاع .

أما الاعتبار القانونى فهو صنع القرار المناسب للمصلحة الفردية أو الاجتماعية ، وهو اعتبار متصل لكونه ظاهرة اجتماعية عامة، مضافاً لتطابق المراد الاستعمالى فيه مع المراد الجدى ، إذن فالاعتبار الأدبى يختلف عن الاعتبار القانونىحقيقة وهدفاً وصفة، أما اختلافهما فى الحقيقة مع أنهما من مقوله الاعتبار والعمل الابداعى فهو أن الاعتبار القانونى قرار مرتب بالجانب العملى للفرد والمجتمع بأسلوب مباشر كما فى القوانين التكليفية، أو بأسلوب غير مباشر كما فى الأحكام الوضعية، فالقانون هو المحرك العملى والزاجر الفعلى بشكل مباشر أو غير مباشر، بينما الاعتبار الأدبى لا يرتبط بالجانب العملى للانسان وإنما يرتبط بالجوانب الذوقية والنفسية للإنسان . وأما اختلافهما فى الهدف فإن الهدف من الاعتبار القانونى قيادة إرادة الإنسان لتحقيق المصلحة وبعد عن المفسدة، بينما الهدف من الاعتبار الأدبى هو التأثير على أحاسيس الجمهور ومشاعرهم وميولهم .

وأما اختلافهما فى الصفة فصفة الاعتبار الأدبى عدم تصاله خارجاً وعدم تطابق المراد الاستعمالى فيه مع المراد الجدى ، وصفة الاعتبار القانونى هو التأصل خارجاً مع تطابق المرادين فيه.«<sup>۱</sup>

۱. الرافد في علم الأصول : ص ۴۷ إلى ۴۸

توضیح :

۱) اعتبار ادبی آن است که تعریف یک شئ به شئ دوم داده می شود؛ هدف از این کار آن است که احساسات دیگران تحت تأثیر قرار گیرد. مثلاً به رجل شجاع، حدّ «اسد» را عطا می کنیم. هدف از این کار، آن است که بزرگی رجل شجاع را در دل دیگران بکاریم.

۲) این دسته از اعتبارات، عملی فردی است و دارای آثار اجتماعی نیست. و به همین سبب نیز «اصیل» نیست.

۳) این دسته از اعتبارات، نوعی «استعاره» هستند و در آنها مراد استعمالی واقعاً «شیر» است. ولی مراد جدی «فرد ادعایی» یعنی رجل شجاع است. [یعنی لفظ بر چیزی دلالت دارد ولی مراد جدی چیز دیگر است]

۴) اعتبار قانونی عبارت است از ایجاد قراری که با مصالح فردی یا اجتماعی، مناسب است.

۵) این اعتبار، «اصیل» است چراکه دارای آثار اجتماعی است [مثال: ملکیت؛ قراری است که دارای مصالح اجتماعی است.  
پس جامعه ملکیت را اعتبار می کند]

۶) در این اعتبار، مراد جدی و مراد استعمالی، مطابق با هم هستند. [پس وقتی کسی گفت «من مالک هستم»، مراد جدی و مراد استعمالی اش، یکی است و «مالکیت» را می خواهد بیان کند]

۷) پس فرق بین این دو چنین است:

الف. اعتبار ادبی و اعتبار قانونی، هر دو از مقوله «اعتبار» هستند و عملی هستند که اعتبار کننده آن را ابداع می کند؛  
ولی:

- اعتبار قانونی : قراری است که با نوع فرد یا جامعه، ارتباط عملی مستقیم دارد (مثل وجوب و حرمت) یا

ارتباط عملی غیر مستقیم دارد (مثل احکام وضعی: ملکیت و زوجیت)

پس : قانون چیزی است که در مقام عمل، باعث تحریک و یا مانع از عمل می شود [یا مستقیماً و یا غیر

مستقیم]

- اما اعتبار ادبی : ربطی به مقام «عمل» ندارد و با «ذوق نفسانی» انسان مرتبط است.

ب. تفاوت در هدف:

- هدف اعتبار قانونی : راهنمایی انسان به سمت مصالح و دوری از مفاسد است.

- هدف از اعتبار ادبی : تأثیر گذاشتن بر احساسات مردم است.

ج. تفاوت در تطابق مراد جدی و استعمالی:

• درسنامه اصول استاد حاج سید حسن خمینی

- در اعتبار ادبی : مراد استعمالی و مراد جدی، مطابق نیست و «تأصل خارجی» هم در آن راه ندارد.
- در اعتبار قانونی : هم «تأصل خارجی» و هم «مطابقت مراد جدی با مراد استعمالی» موجود است.

ایشان در ادامه به ارتباط این دو علامت با هم اشاره می کند و نحوه پیدایش اعتبار قانونی را از «طریق اعتبار ادبی» بر می‌شمارد.

«الثالث : العلاقة بين الاعتبارين : إن علاقة الاعتبار الأدبي بالاعتبار القانوني تبرز في تولد الاعتبار القانوني من الاعتبار الأدبي ، فإن الاعتبار القانوني في بداية وجوده يكون اعتباراً أدبياً صرفاً ، فمثلاً اعتبار المال مملوكاً لزيد حقيقته اعطاء حد شيءٍ آخر ، وهو اعطاء لوازم الأمور الشخصية كفعال الإنسان الجوارحية والجوانحية للأمور الأجنبية عنه ، فكما أن فعل الإنسان تحت ارادته قبضاً ويسطاً واعطاً ومنعاً فكذلك المال الاجنبي عنه يكون تحت تصرفه وارادته ، وهذه هيحقيقة الملكية ، فهـي اعتبار أدبي في مبدأ وجوده لكنه يتحول بمرور الوقت وبعد اقرار المجتمع العقلائي له وكثرة استعماله الى اعتبار قانوني يرتبط بعمل الفرد والمجتمع ، ويكون أمراً متصلةً متصفاً بمطابقة المراد الاستعمالی فيه

<sup>۱</sup> للمراد الجدی.»

توضیح :

- ۱) اعتبار قانونی، از اعتبار ادبی متولد می شود.
- ۲) اعتبار قانونی در آغاز، اعتبار ادبی بوده است.
- ۳) مثال: وقتی خانه ای را «مملوک زید» به حساب می آوریم، ابتدا خانه را به اعضاء و جوارج شخصی زید تشبيه می کنیم؛ و همانطور که دست آدمی، همه گونه تحت اراده آدمی است، تشبيه می کنیم خانه را به اینکه مثل دست آدمی، «تحت اختیار» است.
- ۴) پس از اینکه اعتبار ادبی، حاصل شد، وقتی جامعه عقلایی آن را امضاء [اقرار] نمود و پس از آنکه کثرت استعمال، حاصل شد، آن اعتبار ادبی به اعتبار قانونی، تبدیل می شود.

---

۱. الرافد في علم الأصول : ص ۴۸

ما می گوییم:

- ۱) باید توجه داشت که همه اعتبارات ادبی به اعتبار قانونی تبدیل نمی شوند [و ظاهراً مراد آقای سیستانی هم همین است]
- ۲) اینکه ایشان «کثرت استعمال» را در پیدایش اعتبار قانونی، دخیل دانسته اند، کامل نیست.
- ۳) ایشان نوشتند اند: «اعتبار ادبی دارای اثر اجتماعی نیست»، حرف کاملی نیست؛ چراکه «اعتبارات ادبی»، قطعاً آثار اجتماعی دارد و باعث تهییج های اجتماعی می شود.
- ۴) اینکه «اعتبارات عقلائی»، حتماً ناشی از اعتبارات ادبی باشد و ریشه در استعارات ادبی داشته باشد، معلوم نیست.
- ۵) پس اگر مراد از اعتبار ادبی، «اعتبارات شخصی» است (که اعم است از آنها که ریشه در تشیبیه و استعاره دارند) سخن درستی است.

### ۳. اعتبار محض و اعتبار حقیقی

مرحوم عراقی در «مقالات الاصول» در بیان اینکه «علقه وضعیه» از امور اعتباری است، می نویسد: «و هو أَنَّ هذِهِ الْعَلْقَةُ وَ الْإِرْتِبَاطُ بَعْدِ تَكْمِيْلَةِ جَعْلِهَا وَ صَحَّةِ مَنْشَأِ اعْتِبَارِهَا وَ إِنْ سَمِّيَتْ مِنَ الْأَمْوَالِ الْاعْتَبَارِيَّةِ فِي قَبَالِ مَالِهَا مَا بِإِزَاءِ فِي الْأَعْيَانِ مِنْ نَحْوِ هِيَةِ قَائِمَةِ بَهَا وَ لَكِنْ لَمْ [تَكُنْ] مِنَ الْاعْتِبَارَاتِ الْمُحْضَةِ الْمُتَقْوَّمَةِ بِالْاعْتِبَارِ مُحْضًا بِحِيثِ تَنْعَدُ بِانْقِطَاعِهِ بِلِ كَانَتْ مِنَ الْوَاقِعِيَّاتِ الَّتِي كَانَ الْاعْتِبَارُ طَرِيقًا إِلَيْهَا بِحِيثِ كَانَتْ قَابِلَةً لِتَعْلُقِ الالْتِفَاتِ إِلَيْهَا تَارِيْخًا وَ الْغَفْلَةُ أُخْرَى، وَ لَهَا مُوْطَنٌ ذَهْنِيٌّ وَ خَارِجِيٌّ»<sup>۱</sup>

توضیح :

- ۱) علقه وضعیه، اگرچه اعتباری است (در مقابل آنچه در عالم خارج هست مثل انسان) ولی از اعتبارات محض نیست.
- ۲) اعتبارات محض، قوامشان به اعتبار است و با قطع اعتبار، معدهم می شوند [مثال: اینکه ما اعتبار می کنیم، موجودات وهمی مثل غول را]
- ۳) اعتبارات حقیقی، آن اموری هستند که اعتبار کردن راهی است برای رسیدن به آن؛ ولذا گاهی می شود آنها را مورد توجه قرار داد و گاهی می شود از آنها غفلت کرد [در عین حال باقی می مانند در حالیکه اگر از «اعتبارات محض» غفلت کنیم، معدهم می شوند]
- ۴) موطن این اعتبارات حقیقی، هم ذهن است و هم خارج.

۱. مقالات الاصول : ج ۱ ص ۶۲ / ایضاً ن ک نهایة الافکار : ج ۱ ص ۲۶

ایشان هم چنین «اعتبارات حقیقی» را دارای نوعی «تحصل» در عالم عین می داند. و از زمرة این اعتبارات، به «وضع»

اشارة کرده و می نویسد:

«ولاریب فی أَنْ هَذَا الرِّبْطُ الوضعي متحقّقٌ فِي الْخَارِجِ بَعْدَ جَعْلِ الْوَضْعِ لَهُ .. وَ الْمَلَازِمُ الوضعيّةُ جُعليةٌ وَ كُوْنُهَا جُعليةٌ لا ينافي تحقّقها وَ تقرّرها فِي لَوْحِ الْوَاقِعِ كَمَا أَنَّ جَمِيعَ الْعِلُومِ الْمُتَخَرِّعَةَ تَكُونُ بَعْدَ إِخْتِرَاعَهَا وَ جَعْلِهَا كَذَلِكَ مُثَلًا عَلَى التَّحْوِي وَ الْعَرْوَضِ بَعْدَ اخْتِرَاعَهَا يَكُونُ لَهُمَا تَقْرُرٌ فِي لَوْحِ الْوَاقِعِ وَ إِنْ لَمْ يَوْجُدْ فِي الْخَارِجِ مَنْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْهُمَا .. تَلَكَ الْمَلَازِمُ الوضعيّةُ بَعْدَ جَعْلِهَا تَكُونُ مِنَ الْأَمْوَالِ الْوَاقِعِيَّةِ وَ إِنَّمَا الاعتبار سبب لحدوثها لَا أَنَّهُ مَقْوِمٌ لِذَاتِهَا كَمَا هُوَ كَذَلِكَ فِي مُثَلِّ أَنْيَابِ الْغُولِ»<sup>۱</sup>

توضیح :

- ۱) اینکه وضع، جعلی و اعتباری است، منافی با این نیست که در لوح واقع، دارای «تقریر» باشد.
- ۲) چنانکه همه علوم اختراع شده، بعد از آنکه اختراع شوند، در لوح واقع دارای تقریر می شوند و این تقریر باقی است حتی اگر یک نفر که به این علوم واقف است، موجود نباشد.
- ۳) پس اعتبارات حقیقی، به سبب اعتبار حادث می شوند ولی بعد از جعل از امور «واقعی» می شوند. به خلاف اعتبارات «محض» که اعتبار [حدوداً و بقاءً]، مقوم ذات آنهاست.

پس: از دیدگاه مرحوم عراقی، یک دسته از اعتبارات، «اعتباری محض» است که قوامش فقط به ذهن اعتبار کننده است. و دسته دوم، «اعتباری حقیقی» است که در عالم خارج دارای تقریر می شود.<sup>۲</sup>

حضرت امام بر این مطلب، اشکال کرده اند که «اعتبارات» هیچ نحوه تحقیقی در عالم عین ندارند. ایشان می فرمایند: آن دسته از «اعتبارات» که مرحوم عراقی آنها را «اعتبارات حقیقی» می نامد، هیچ تقریری در عالم عین ندارند و با رفتتن اعتبار کنندگان، از بین می روند.

«فَإِنَّهُ مَعَ انعدامِ الْمُعْتَبِرِينَ وَ مَنَاشِئِ الْعَتَبَارِ وَ مَحَالَّ كِتَبِهَا لَمْ يَكُنْ لَهَا تَحْقِيقٌ، كَمَا أَنَّ الْأَلْسُنَةَ الْقَدِيمَةَ الْمُتَدَاوِلَةَ بَيْنَ الْبَشَرِ الْمُنَقْرَضِينَ بِوُجُودِهَا الْعُلْمِيَّ وَ الْكِتَبِيِّ صَارَتْ مُنْقَرِضَةً مَعْدُومَةً، وَ لَيْسَ لَهَا عَيْنٌ وَ لَا أَثْرٌ فِي الْخَارِجِ وَ الْذَّهَنِ، وَ مَا لَا

۱. بدایع الافکار : ج ۱ ص ۲۹ و ۳۰

۲. «(وَ مِنْهَا) الْمُلْكِيَّةُ وَ الْرِّوْجِيَّةُ وَ نَحْوُهُمَا مِنْ مَنْشَاتِ الْعُقُودِ وَ الإِيقَاعَاتِ (وَ لَا شَبَهَهُ) فِي أَنَّ هَذِهِ الْعُنَاوِينَ بِحَقَّاَتِهَا مِنَ الْعَتَبَارِيَّاتِ التَّصَدِّيَّةِ الَّتِي تَكُونُ حَقِيقَتَهَا بِجَعْلِهِ وَ اعْتَبَارِهِ بِحِيثَ بَعْدَ تَامَّيَّةِ جَعْلِهَا يَكُونُ لَهَا نَحْوُ تَقْرِيرٍ فِي الْوَاقِعِ وَ كَانَ الْعَتَبَارُ الْذَّهَنِيُّ طَرِيقًا إِلَيْهَا عَلَى نَحْوِ يَلْتَفِتُ إِلَيْهَا تَارِيَّةً وَ يَغْفِلُ عَنْهَا أُخْرَى، نَظِيرِ الْعَلَاقَةِ وَ الْاِخْتَصَاصِ الْحَالِصِ بَيْنِ الْلَّفْظِ وَ الْمَعْنَى» (بدایع الافکار : ج ۴ ص ۱۰۱)

وجود له فی الخارج و العین فلیس بشیء. نعم، القوانین العلمیة التي لها موازین واقعیة کشف عنها العلم لم تنعدم بانعدام

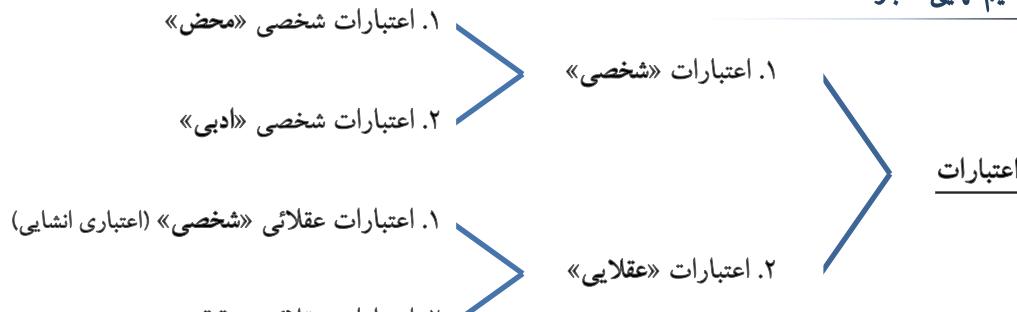
المکاشفین، فقانون الجاذبة له واقع کُشف ألم يکشف، بخلاف الجعلیات»<sup>۱</sup>

توضیح :

۱) اگر معتبرین از بین رفته اند، «اعتباری» هم از بین می رود؛ و لذا اعتباریات، هیچ تحققی در عالم واقع ندارند.

۲) پس این تقسیم، باطل است.

#### ۴. تقسیم نهایی اعتبارات



ما می گوییم: تقسیم اعتبارات، به دو نوع اصلی «شخصی و عقلایی»، با این تمایز است که گاه اراده جدی و اراده استعمالی در این اعتبار، مطابق یکدیگر است؛ در این صورت این اعتبار مذکور، «اعتبار عقلایی» است و گاه مطابق با یکدیگر نیست (شخصی ادبی) و یا اصلاً دارای اثر اجتماعی نیست (شخصی محض)، در این صورت اعتبار، «اعتبار شخصی» است.

حال : در اعتبارات شخصی، گاه این اعتبارات هیچ ربطی با افراد دیگر ندارند - مثل اعتبار کردن غول و توهم های شخصی - و گاه برای تحت تأثیر قرار دادن دیگران است. در صورت دوم اعتبارات شخصی ادبی حاصل می شود که غالباً ریشه در «صنایع ادبی» دارد. و در اعتبارات عقلایی : گاه شخص اعتبار کننده، امری را اعتبار می کند برای اینکه توسط عقلاء پذیرفته شود، در این صورت اعتبار کننده واحد است، ولی برای اینکه این اعتبار شخصی توسط عقلاء پذیرفته شود، این کار را انجام می دهد.

اما گاه این اعتبار، اعتبار کننده واحد ندارد، بلکه در «وعاء اعتبار عقلایی» اعتبار می شود. (و تا وقتی که یکی از عقلاء باقی است، این اعتبار هم هست) غالباً اعتبار عقلایی حقیقی از اعتبار عقلایی انشائی، حاصل می شود.

نکته : نام گذاری اعتبارات عقلایی انشائی و حقیقی را از تقریرات امام خمینی در کتاب البيع استفاده کرده ایم.<sup>۲</sup>

در ادامه برای روشن تر شدن این تقسیم بندی و تعریف هر یک از اقسام، سوالاتی را مطرح و به آنها جواب می دهیم.

#### سؤال اول : آیا اعتبارات عقلایی، همیشه ناشی از «اعتبارات ادبی» است؟

آیا اعتبارات عقلایی، همیشه ناشی از «اعتبارات ادبی» است (چنانکه آیت الله سیستانی می گوید)؟

۱. کتاب البيع : ج ۱ ص ۵۷

۲. کتاب البيع / قدیری : ص ۴۲۲

• درسنامه اصول استاد حاج سید حسن خمینی

يعنى آيا در همه اعتبارات عقلائي، نوعي «تشبيه» (يا امثال تشبيه از قبيل مجاز مرسل<sup>۱</sup>) نهفته است؟

[به اين معني که: معنای حقیقی ملکیت عبارت است از «احاطه انسان بر مملوکات تکوینی خودش» مثل احاطه ای که بر اعضاء و جوارحش دارد – مقوله ملک یا جده – بعد مجازاً و به کمک تشبيه، احاطه ای که انسان بر وسائل خودش داشته، «ملکیت» نامیده شده است – و لذا استعمالات در آن مرحله، مجازی است و اگر کسی می گفت این مملوک من است، مراد استعمالی اش مقوله جده بود ولی مراد جدی اش، قابلیت تصرف بود – اما بعدها همین نحوه شباهت و استعمال مجازی، سبب شد که انسان «ملکیت» را در وعاء اعتبار عقلائي وضع و جعل کند و از اين پس هر گونه استعمال اين کلام، به معنای اعتبار عقلائي است]

مرحوم اصفهاني در «حاشيه مکاسب»، بر همین عقیده است (هر چند درباره همه اعتبارات عقلائي، سخن نگفته است)؛ ایشان می فرماید:

«فن البديهي أن الملكية الشرعية و العرفية، ليس تمام حقيقتها ألا اعتبار معنى مقولى لا يخرج عن مقوله الجدة و الاضافة»<sup>۲</sup>

توضیح : ماهیت ملکیت شرعی، عبارت است از «مقوله جده» که در وعاء اعتبار فرض شده است.

اما این نکته مورد قبول حضرت امام نیست؛ ایشان می نویسد:

«و قد قلنا أنَّ الملكية الاعتبارية شبیه بمقوله الاضافة و الجدة لا أنَّها مأخوذة منها»<sup>۳</sup>

توضیح : ملکیت، شبیه به مقوله جده هست ولی از آن گرفته نشده است.

ما می گوییم :

بسیاری از اعتباریات عقلائي، اصلا ریشه در اعتباریات ادبی ندارند. بلکه شباهت به امری واقعی هم ندارند که بخواهیم ابتدای پیدایش آن ها را «اعتباریات ادبی» بدانیم؛ مثلا «عقد بیمه» یا حتی «عقد الاجارة» و یا «حقوق عقلائي» اصلا شباهتی با هیچ یک از امور تکوینی ندارند تا بخواهند از شباهت با آنها ریشه گرفته باشند.

۱. در «نیابت» که یک اعتبار عقلائي است، تشبيه وجود ندارد بلکه ادعای عینیت است یعنی ابتداء ادعا می کند که نائب همان «منسوب عنه» است مجازاً؛ ولی بعدا از این ادعای اولی، یک اعتبار عقلائي حاصل می شود. ن ک «المکاسب المحترمة» امام خمینی : ج ۲ ص ۳۱۶

۲. الحاشية على المکاسب : ص ۱۳۲

۳. كتاب البيع : ج ۱ ص ۱۵۰

اللهم الا ان يقال : در همین موارد هم ریشه اعتبارات عقلایی، در اعتبارات ادبی است، به این بیان که ابتداء با تشییه رابطه حقیقی انسان با «اعضاء و جوارح»، به رابطه انسان و اشیاء خارجی، مالکیت حاصل شده است و بعد این مالکیت هم نسبت به «عين» و هم نسبت به «منافع» تصویر می شود. و از اولی «بیع» و از دومی «اجاره» حاصل شده است.

همچنین : چنانکه انسان اولی به اعضاء و جوارح خویش است، نسبت به برخی از امور هم اولی است. ولذا از این تشییه، اعتبار عقلایی «حق» پدید می آید. توجه شود که وقتی ملکیت پدید آمد (که اعتبار عقلایی است)، پس از آن اعتبار عقلایی دیگری را آدمی پدید می آورد، که عبارت است از «انتقال این ملکیت». این اعتبار دوم یعنی عقد هم باز ریشه در یک اعتبار ادبی دارد. چنانکه امام خمینی می فرماید:

«و الظاهر أنَّ العقد استعارة، إما من الحبل الذي ربط بنحو حصلت فيه العقدة؛ بادعاء أنَّ الإضافة الاعتبارية هي الحبل، وأنَّ تبادل الإضافتين هو العقدة، فاستعمل العقد الذي يعني ربط حقيقى بنحو خاص تحصل به العقدة و اريد منه الإضافة الاعتبارية ادعأء و استعارة. و إما من «عقد العسلُ» أى غلُظَ، تشبيهاً للمعقول بالمحسوس. و يحتمل أن تكون «العقود» جمع العقد بكسر العين؛ بمعنى القلادة، واستعير منه بدعوى أنَّ التعاقد بينهما كالقلادة على عنقهما. و الأول هو الأظهر؛ لمساعدة فهم العرف له، و يشهد له قوله تعالى: «وَلَا تَعْزِمُوا عَقْدَ النِّكَاحِ» و قوله: «أُوْيَقْنُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدُ النِّكَاحِ». إذ يظهر منها أنَّ الاعتبار في العقد هو الرابط الخاص، الذي تحصل به العقدة ادعأء، و يؤيده ما حکى عن «الكشاف»؛ و العقد العهد الموقّع، شيء بعقد الحبل و نحوه، و منه قول الحطيئة:

شَدُّوا العنَاجَ وَ شَدُّوا فوْقَهُ الْكَرْبَا<sup>۱</sup>

و قول صاحب «مجمع البيان»: «و أصله عقد الشيء بغيره، وهو وصله به، كما يعقد الحبل»

#### توضیح :

- (۱) عقد، ریشه در یک «استعاره» دارد.
- (۲) این استعاره، یا از «طناب» حاصل شده است، به اینکه: چنانکه طناب، به نوعی ربط را ایجاد می کند، عقد هم به اعتبار عقلایی، ربط را ایجاد می کند. ولذا تبادل الإضافتين [دو خلم و دو اضافه که هویت عقد است] یک نوع پیوند دادن است. پس عقد استعمال شده (در حالیکه معنای حقیقی اش، ربط حقیقی است) به نحو استعاره در اضافه اعتباریه.
- (۳) ممکن است این اعتبار عقلایی، از کلمه «عقد العسل = غلیظ شده عسل» استعاره شده باشد. [یعنی رابطه، محکم شد]

---

۱. عناج = رسман دلو / کرب = رسمان کوچک

۴) ممکن است از «عقد» باشد به معنای «قلاده» با این توضیح که این بیع همانند «قلاده» است بر گردن متعاقدين و آنها را ملزم به رعایت می کند.

۵) اولین احتمال، بهترین است و مؤیداتی بر این امر وجود دارد.  
و لکن الانصف : - چنانکه امام می فرمایند<sup>۱</sup> - در «عهد» و «نذر» نمی توان هیچ گونه شباهتی بین این اعتبارات عقلایی با واقعیات تکوینی یافت و لذا نمی توان گفت ریشه اعتبارات عقلایی در این دو، اعتبارات ادبی است.

### سؤال دوم : آیا اعتبارات عقلایی، باید دارای «اثر» باشند؟

آیا اعتبارات عقلایی، باید دارای «اثر» باشند؟ به این معنی که اگر اعتباری، اثر نداشت، اعتبار عقلایی نیست.

جواب : عموم کسانیکه متعرض این بحث شده اند، «اعتبارات عقلایی» را مشروط به وجود اثر دانسته اند.

مرحوم طباطبائی در «حاشیه کفایه»، می نویسد:

«و حيث كان الاعتبار كما قرع سمعك مرارا هو إعطاء حد شيء أو حكمه لشيء اخر لغرض ترتيب آثار الحقائق عليه  
كان تحقق الاعتبار في محله محتاجا إلى تحقق آثار مترتبة عليه و كان نفس الاعتبار ملائما لما يترب عليه من الآثار  
بحسب الحقيقة»<sup>۲</sup>

توضیح :

۱) چون اعتبار، استعاره ای است که با هدف ترتیب آثار شئ حقیقی بر امر استعاره ای حاصل می شود، اعتبار جایی پدید می آید که آثار بار شود.

۲) این آثار باید با آثار شئ حقیقی مناسب باشد (مثلا اثر ملکیت حقیقی و تکوینی، «جواز تصرف» است، اثر ملکیت اعتباری هم همین باشد).

این امر مورد توجه حضرت امام نیز قرار گرفته است.<sup>۳</sup> ایشان می نویسند:

«معلوم أنَّ اعتبارات العقلاة إنما هي لأغراض و احتياجات و مصالح التمدن و العيش، و لا معنى لاعتبار ما لا يتعلّق به  
غرض و لافائدة له رأساً، فهل يصح اعتبار عقد الزواج بين الشجرتين، فيقال: «إِنَّه نكاح فاسد» أو إِنَّه ليس إِلَّا  
اضحوكة؟! فتبديل من ماء البحر بمن منه في البر - كتبديل كف من تراب بكف منه في البر - اضحوكة، لا بيع، ولا

۱. كتاب البيع : ج ۱ ص ۱۵۰

۲. حاشیه الكفایة : ج ۱ ص ۷۲

۳. الطلب والارادة : ص ۲۷

معاملة اخري.<sup>۱</sup>

توضیح :

- ۱) اعتبارات عقلاء برای احتیاجات آن هاست و آنچه از آن غرض و فائدہ ای حاصل نمی شود، اعتبار هم نمی شود.
- ۲) ولذا اعتبار ازدواج بین دو درخت، پدید نمی آید تا بگوییم «فاسد» است؛ و این اصلاً مسخره است.
- ۳) همچنین مبادله بین یک مقدار آب دریا با مقداری دیگر از آب دریا، بیع نیست؛ چراکه اصلاً این مبادله اعتبار نمی شود. [یا مبادله یک کف خاک با کف دیگری از خاک]

مرحوم شهید خمینی هم می نویسد:

«الأمور الاعتبارية - حدوثاً و بقاءً، سعةً و ضيقاً - متقومة بالحاجة التي تمس إلـيـها فإنـ الإنسان في بـدوـ المعيشـةـ، ما كان يحتاج إلى التبـادـلـ، ثمـ بـعـدـ الحاجـةـ إـلـيـهـ توـسـلـ إـلـيـ اعتـبارـ المـبـادـلـةـ، وـ هـكـذـاـ إـلـيـ أنـ اـنـتـهـيـ الأـمـرـ إـلـيـ زـمانـاـ الـذـىـ اـرـتـقـىـ نهاـيـةـ، وـ وـصـلـتـ الـاعـتـبارـاتـ غـايـتهاـ لـشـدـةـ الـاحـتـياـجـ فـيـ النـظـامـ إـلـيـهاـ»<sup>۲</sup>

ما می گوییم :

- ۱) اساس اعتبار بر «نیاز» است و کار بدون غرض انجام نمی گیرد، چراکه محتاج علت غایی است.
- ۲) گاه علت غایی، امری عقلایی نیست، در اینجا اعتبارات «وهمنی» است.
- ۳) گاه علت غایی، امری عقلایی است؛ در این صورت:
  - گاه غرض، تأثیر گذاری «احساسی» است، در اینجا اعتبارات «ادبی» حاصل می شود.
  - گاه غرض، رسیدن به آثاری است که حتماً با پذیرش جامعه عقلاء، حاصل می شود. در اینجا اعتبار «عقلایی» است.
- ۴) توجه شود که پیدایش اعتبار عقلایی، ابتدا توسط یک معتبر است (اعتبار عقلایی انسانی) و بعد توسط جامعه عقلاء پذیرفته می شود (اعتبار عقلایی حقیقی)
- ۵) حال: با توجه به اینکه هر فاعلی، با توجه به علت غایی کاری را انجام می دهد، اگر در جایی می دانیم علت غایی مترتب نمی شود، طبیعی است که کسی اعتبار نمی کند. (و نمی تواند که اعتبار کند)

۱. كتاب البيع : ج ۱ ص ۳۷

۲. تحريرات في الأصول : ج ۱ ص ۲۷۶

آیا اعتبارات عقلایی، عمومی است؛ به این معنی که وابسته به یک نفر نیست.

جواب : حضرت امام معتقدند که امر اعتباری، امری عمومی است که همه کسانی که با آن اعتبار، سر و کار دارند آن را پیذیرند.<sup>۱</sup> (توجه شود که در جایی که می خواهیم اصل یک اعتبار را جعل کنیم، مثلاً «شرطیت طهارت» برای صلاة، باید کسی سمت قانون گذاری دارد، این اعتبار را جعل کند. ولی در اعتبارات جزئیه، طبعاً اگر معتبر مطابق با «قانون پذیرفته شده» مشی کند، اعتباراتش توسط جامعه پذیرفته می شود.

نکته : لازم نیست جامعه عقلاء، همه از این اعتبار، مطلع شوند، بلکه اگر به گونه ای باشد که اگر مطلع شوند قبول کنند، کافی است.)

امام می نویسنده:

«و بالجملة: ليست للملكية والزوجية و نحوهما حقيقة مع الغض عن اعتبار العقلاء. لا أقول: إن اللازم فعلية اعتبار العقلاء، بل أقول: إنه لو عرضت عليهم الأسباب المثلّكة ليعتبرون الآثار والتائج. وإن شئت قلت: تكفي الفعلية الارتكازية»<sup>۲</sup>

توضیح :

- ۱) بدون اعتبار عقلاء، ملکیت و زوجیت ... هیچ حقیقتی ندارند.
- ۲) مراد آن نیست که عقلاء باید از تک تک عقود، مطلع شوند و آن را پیذیرند. بلکه مراد آن است که اگر آن عقد را به عقلاء عرضه نمایند آنها پیذیرند.
- ۳) پس می توانید بگویید در اعتبار عقلایی، کافی است عقلاء به صورت «بالفعل ارتکازی» از آن مطلع باشند و آن را پیذیرند.

ما می گوییم : در اعتبارات «عقلایی حقیقی» لازم است عقلاء اصل اعتبار را پذیرفته باشند و باید عقلاء از این امر - اصل اعتبار - بالتفصیل و بالفعل، مطلع باشند و آن را پذیرفته باشند. یعنی اصل بیع باید توسط جامعه عقلاء پذیرفته شده باشد. [مثال: اصل عقدی تحت عنوان عقد نامزدی در جامعه غرب پذیرفته شده است ولی توسط جامعه اسلامی پذیرفته نشده است]

اما اینکه لازم است عقلاء از مصادیق این اصل [بیع زید] مطلع باشند، صحیح نیست. بلکه عقلایی بودن این اعتبار جزئی، به این است که مطابق با اصل پذیرفته شده عقلایی باشد.

۱. كتاب البيع : ج ۳ ص ۴۲۳ / الاستصحاب ص ۷۱ / انوار الهدایة : ج ۲ ص ۲۲۳

۲. كتاب البيع : ج ۱ ص ۱۴

پس : از دیدگاه امام، اعتبار عقلایی حقیقی، آن است که اصل آن عمومیت داشته باشد و جزئیات آن نیز، شائینت عمومیت داشته باشد، به خلاف اعتبارات عقلایی انسانی و اعتبارات شخصی، که لازم نیست عمومیت داشته باشد.

**سؤال چهارم : اعتبارات عقلایی حقیقی، «کجا» تحقق می یابند؟**

اعتبارات عقلایی حقیقی کجا تحقق می یابند؟ (به این معنی که همانطور که وجود زید در عالم عین، تحقق می یابد و صورت ذهنیه زید در عالم ذهن تحقق می یابد و اعتبارات شخصی (اعم از وهی و ادبی) و اعتبارات عقلایی انسانی هم در نفس معتبر متحقق می شوند؛ محل تحقق اعتبارات عقلایی حقیقی، کجاست؟)

حضرت امام در «كتاب البيع» می نویسنده:

«أنَّ المعانِي المُنشَأةُ فِي الْمَقَامِ الْاعْتَارِيَّةِ؛ صَنَعُهَا أَفْقُ النَّفْسِ»<sup>۱</sup>

و می نویسنده:

«الملكيَّةُ الَّتِي هِيَ مِنَ الْاعْتَارَاتِ، لَكُنَّا مِنَ الْأَوْصَافِ الْخَارِجِيَّةِ فِي الْاعْتَارِ، وَ يَكُونُ وَعَاءُ الْمُعْتَبِرِ فِي الْخَارِجِ؛ بِمَعْنَى أَنَّ الْعُرْفَ اعْتَبَرَ الْمُلْكَيَّةَ فِي الْخَارِجِ، وَ يَحْمِلُ عَلَى الْعَيْنِ الْخَارِجِيَّةِ «أَنَّهَا مُلْكٌ» بِالْحَمْلِ الشَّائِعِ مِنْ غَيْرِ تَجْوِزٍ، فَالْاعْتَارِ وَعَاؤُهُ الْعُقْلُ، وَ الْمُعْتَبِرُ فِي الْخَارِجِ».<sup>۲</sup>

و در «استصحاب» می نویسنده:

«فَالْمُلْكَيَّةُ وَ سَائِرُ الْأَمْوَارِ الْاعْتَارِيَّةِ الْعَقْلَيَّةِ ظَرْفُ اعْتَبَارِهَا الْذَّهَنُ، وَ ظَرْفُ اِتْصَافِ الْأَشْيَاءِ بِهَا الْخَارِجُ، فَالْعَيْنِ مُنْتَصَفَةُ فِي الْخَارِجِ بِالْمُمْلُوكَيَّةِ، وَ الشَّخْصُ بِالْمُلْكَيَّةِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الْأَوْصَافَ عَارِضَةً لَهَا فِي الْخَارِجِ تَكْوِينًا».<sup>۳</sup>

توضیح :

۱) اعتبارات عقلایی، در ذهن انسان موجود هستند ولی این وجود ذهنی، باعث می شود که موجودات خارجی را متصف به آن ها کنیم.

۲) یعنی آنچه واقعاً مالک و مملوک است، موجود ذهنی نیست؛ بلکه انسان خارجی و کتاب خارجی [مثلا] مالک و مملوک هستند ولی وجود اعتبار در ذهن است.<sup>۴</sup>

۱. كتاب البيع : ج ۱ ص ۸۰

۲. همان : ج ۳ ص ۴۱۴

۳. الاستصحاب : ص ۲۹۰

۴. ايضاً ن ک نهاية الدراسة : ج ۳ ص ۱۳۱

ما می گوییم:

۱) مراد ایشان آن است که ما در حقیقت برای وجودات خارجی، اعتبار می کنیم. ولذا آن وجودات خارجی هستند که دارای صفت اعتباری می شوند ولی این صفت در ذهن موجود است.

به عبارت دیگر : اعتبار، امری ذهنی است ولی ما این امور اعتباری را همانطور که می توانیم صفت موجودات ذهنی قرار دهیم (مثلا اگر صورت زید که در ذهن موجود است یا عنقا را به عنوان خورشید اعتبار کنیم، در اینجا امر ذهنی را به امری اعتباری متصف کرده ایم) می توانیم آن امر اعتباری را صفت موجودات خارجی قرار دهیم. (و بگوییم «زید خارجی» خورشید است یا مالک است – اعتبار ادبی و اعتبار عقلایی -<sup>۱</sup>)

۲) کلام ایشان دارای دو قسم است:

الف. اعتبارات در ذهن موجود هستند

قسمت اول ایشان، کامل است ولی درباره قسمت دوم باید گفت:

گاهی اعتبارات عقلایی، صفت برای اعتباریات عقلایی دیگر، می شوند. مثلا «ملکیت» (اعتبار عقلایی اول) صفت است برای عین خارجی و بع (اعتبار عقلایی دوم) صفت است برای ملکیت (اعتبار عقلایی اول) چنانکه می گوییم: بیع مبادله ملک به ملک است.

اللهم الا ان يقال : از آنجا که اعتبارات عقلایی به هدف آثار اجتماعی جعل می شوند، در نهایت – و لو بالواسطه – صفت برای شیء خارجی می شوند (چنانکه بیع بالآخره با واسطه ملکیت، به همین خارجی منتهی می شود) پس : (جمع بندی کلام در پاسخ به سؤال چهارم) :

اعتباریات – مطلقاً سوء کانت من الاعتبارات العقلائية ام غير العقلائية – موطنی جز ذهن ندارند. و الا با هر اعتبار، که ادباء یا شعراء و یا عقلاء، پدید می آورند، باید جهان تغییر می کرد و بر اساس شعر همه چیز تغییر می کرد.<sup>۲</sup> اما تفاوت بین اعتبارات در آن است که اعتبارات عقلایی حقیقی، به یک نفر قوام ندارند در حالیکه بقیه اعتبارات، هر کدام در ذهن یک نفر هستند و با از بین رفتن همان یک نفر آن اعتبار هم از بین می رود.

۱. امام در «الاستصحاب» می گویند: این اعتبارات همانند «معقولات ثانی فلسفی» هستند.

اما باید توجه داشت که این کلام طبق نظر ایشان است که معقولات ثانی فلسفی را دارای هیچ گونه تحققی در عالم خارج نمی دانند ولی طبق نظر مرحوم مطهری – که از مرحوم طباطبائی و برخی کلمات صدرا آغاز شده است، معقول ثانی فلسفی در عالم خارج، نحوه ای تحقق دارند.

۲. تقریرات فلسفه امام خمینی : ج ۱ ص ۲۴۵

• درسنامه اصول استاد حاج سید حسن خمینی

یعنی اعتبارات عقلایی حقیقی، و عائشان نفس عقلاء است و تنها با از بین رفتن همه آنها این اعتبارات از بین می‌روند. و این همان مطلب است که گفتیم: اعتبارات عقلایی عمومی هستند و شخصی نیستند.  
اما در مقابل: گروهی از اصولیون بزرگ، با این قول که «موطن اعتبارات عقلایی، ذهن عقلاء است»، مخالفت کرده‌اند.  
این دسته از اصولیون خود به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ گروهی می‌گویند اعتبارات عقلایی، در عالم خارج موجود هستند، و گروه دوم می‌گویند، اعتبارات در جایی غیر از ذهن و عالم خارج، موجود می‌باشند.

\*\*\*

دسته اول: کسانی که می‌گویند، اعتبارات عقلایی در عالم خارج وجود دارد:

مرحوم عراقی ۱

بیش از این، قول مرحوم عراقی و پاسخ امام به ایشان را خواندیم (رجوع کنید به تقسیمات اعتبار)

مرحوم نائینی ۲

مرحوم نائینی می‌فرماید:

«و هذا بخلاف الأمور الاعتبارية، فإن لها في نفس الأمر نحو تقرّر و ثبات و يكون لها وجود في الخارج غایته أن تقرّرها

النفس الأمرى يتحقق بعين اعتبارها.»<sup>۱</sup>

توضیح :

۱) امور اعتباریه دارای یک نوع «تقرّر و ثبات» هستند و دارای وجود خارجی می‌باشند.

۲) تقرّر و وجود نفس الامری که «اعتباریات» دارند، عین اعتبار است.

ایشان سپس مطلب خویش را در ضمن مثالی چنین توضیح می‌دهد که «حقیقتة الملكیة هی الواجدیة و السلطنة و الاحاطة علی الشیع و هی ذات مراتب» و بعد این مراتب را چنین بر می‌شمارند:

الف) بالاترین مرتبه: احاطه و واجدیت خدا بر بندگان

ب) مرتبه دوم : احاطه و واجدیت اولیاء امر بر بندگان

ج) مرتبه سوم : احاطه انسان بر اموال خودش (مثل کتاب و قلم)

د) مرتبه چهارم : مقوله جده (مثل احاطه ای که تر تقمص و تعمّم وجود دارد)

۱. فوائد الاصول : ج ۴ ص ۳۸۲

ما می گوییم :

بر کلام ایشان نکاتی را می توان وارد کرد:

الف :

(۱) احاطه خدا بر بندگان از سنخ احاطه «علت بر معلول» است و از نوع اضافه «اشراقیه» است (مثل احاطه انسان

بر صور ذهنیه اش)

(۲) احاطه اولیاء الله بر برندگان نیز یا - چنانکه ایشان می خواهند تصویر کنند - از همان سنخ است و احاطه واسطه

در فیض (به بیانی علل ثانیه) بر معلولات است. و یا اصلاً احاطه نیست. بلکه به نوعی مقام «تشريع» است و

اصلاً احاطه تکوینی نیست.

(۳) احاطه انسان بر اموالش، احاطه «اعتباری» است (که محل بحث است)

(۴) و احاطه پیراهن بر بدن، از مقوله «جده» است که ما به إزای خارجی دارد. (و اصطلاحاً معقول اولی است)

پس : اطلاق عنوان احاطه بر همه این موارد، به یک معنی نیست؛ بلکه می توان گفت ملکیت خدا و اولیاء - طبق

بیان مرحوم نائینی - از نوع احاطه وجودی است و احاطه پیراهن از نوع احاطه «ماهی» است و احاطه انسان بر

ما یملک، احاطه «اعتباری» است.

و لذا اینکه بگوئیم همانطور که احاطه وجودی و ماهی، در خارج موجود است، پس احاطه «اعتباری» هم در

خارج موجود است، حرف کاملی نیست.

ب) یکی از مسائلی که معمولاً در کلمات بزرگان، به اشتباه مورد عنایت قرار گرفته است - و این کلام مرحوم نائینی هم از

آن مستثنی نیست - آن است که : مقوله «جده» به عنوان مشبه به و «ملکیت اعتباری» به عنوان مشبه، معرفی می

شوند. در حالیکه مقوله جده در فلسفه عبارت است از مالکیت سر بر عمامه؛ پس محاط، مالک، محیط است؛ یعنی

آنچه احاطه دارد (عمامه) به صفت مالکیت متصف نمی شود؛ بلکه سر (آنچه نسبت به آن احاطه است) متصف به

صفت «ملک» است.

و لذا تشبيه آن به احاطه خدا و یا اولیاء یا انسان بر اموالش، غلط است و تشبيه معکوس است.

چراکه در این جا محیط، مالک است و در آنجا (مقوله جده) محاط، مالک (دارنده جده) است. [توجه شود که مقوله

جده عبارت است از «هیأت حاصله من إحاطة شيء لشيء و الموضوع هو المحاط»<sup>[1]</sup>

ایشان در «حقایق اصول» می‌نویسد:

«أن العناوين المذكورة و كذا كثير من عناوين العقود و الإيقاعات، مثل البيع و الصلح و الرهن و الهبة و العطية و الإجارة و النكاح و الطلاق و الرجوع و غير ذلك، بل و عناوين الأحكام التكليفية من الوجوب و الإلزام و الحرمة و المنع و الكراهة و الإباحة... إلى غير ذلك لها حفائق حقيقة «تارة» تنشأ تكويناً حقيقة بفعلها في الخارج مثل: إيجاد العطاء الخارجي في الهبة و العطية، و الأجر في الإجارة، و العين المرهونة في الرهن، و الصلح الحقيقي في الصلح، و إيجاد نفس الفعل في الإيجاب، و إلصاق الفعل بفاعله في الإلزام... و هكذا «و أخرى» تنشأ تكويناً ادعاء كما هو محكمى هذه العناوين في باب العقود و الإيقاعات الإنسانية، فمعنى صالحٍ و أعطيت و وهبٌ و أوجبت الفعل و منعت عنه و ألمست به: أوجدت الصلح و العطاء و الهبة و الوجوب و المنع و الإلزام بمفاهيمها الحقيقة ادعاء لا حقيقة. [يعنى أوجدت هذه الأمور بـإيجاد ادعائى لا بـإيجاد حقيقى]»<sup>٢</sup>

## توضیح :

<sup>۱)</sup> این عناوین، «حقائق حقيقة»، [حقایق خارجی] هستند.

۱. صدرالمتألهین در «شواهد الربوبیة»، جده را این گونه تعریف کرده است: «الجده، هي نسبة التملّك» [ص ۲۳] و در «اسفار» چنین آمده است:

و مما عد في المقولات الجدة والملك وهو هيئة تحصل بسبب كون جسم في محيط بكله أو بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحيط مثل التسلح والتقمص والتعمم والتختتم والتتعلّل - وينقسم إلى طبىعى كحال الحيوان بالنسبة إلى إهابه وغير طبىعى كالتسليح والتقمص - وقد يعبر عن الملك بمقدمة له فمعنى طبىعى ككون القوى للنفس ومنه اعتبار خارجى ككون الفرس لزيد فى الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح فإن هذا من مقوله المضاف لا غير» [ج ٤ ص ٢٢٣]

«أما مقوله الجدة فقد امتنع من أن يعدّ في جملة المقولات ، و هذه المقوله كالتسليح و التزيين و التتعلّل. فمعنى ذاتي طبّيعيّ كحال الهرة عند إهايّها، و منه عرضيّ كحال الإنسان عند قميصه. و مقوله الجدة قد يعبر عنها بأنّها «مقوله له» و «مقوله الملك»؛ و قد يكون ذاتياً و عرضياً. و مثال الذاتيّ و الطبّيعيّ أيضاً كما يقال: إنَّ القوّة الباصرة هي خادمة للخيال و الوهم، و إنَّ القوّة الوهميّة هي رئيسة القوى و سائر القوى التي تحتتها مرءوس لها؛ و كذلك حال جميع القوى البدنيّة بالقياس إلى النفس بانّها لها و متصلة بها اتصال هذه المقوله لا اتصال جسم بجسم. و سياستيكيّ حقيقة ذلك في علم النفس. وأما ما يكون بالعرض فنكتما يقال: هذه الدار لفلان [ص ٤١٦]

٤٣٩ . حقائق الاصول : ج ٢ ص

۲) گاه این حقایق تکوینی، از علت‌های تکوینی حاصل می‌شوند. و تحقق «تکوینی و حقیقی» می‌یابند. (معلول =

تکوینی / علت = تکوینی) مثل اینکه عطای خارجی، هبه خارجی را پدید می‌آورد.

۳) و گاه تحقق تکوینی پیدا می‌کنند ولی از علت‌های «ادعایی» (علت = اعتباری و ادعایی / معلول = تکوینی)

ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

«لا يبعد القول بأن الأمور الاعتبارية التي يُدعى كونها مورداً للإنشاء أمر حقيقة تكون مورداً للإنشاء الادعائي [آن

امور اعتباری، امور حقیقی هستند. امور اعتباری ای که انشاء شده اند همان امور حقیقی ای هستند که به وسیله انشاء

ادعایی پدید آمده اند] فيكون إنشاؤها من قبيل الإنشاء الادعائي [علت ادعایی] للأمر الحقيقى [معلول تکوینی] لا من

قبيل الإنشاء الحقيقى [علت تکوینی] للأمر الاعتباري [معلول اعتباری]<sup>۱</sup>»

ما می‌گوییم :

۱) سابق بر این گفته ایم «علت اعتباری» باعث پیدایش معلول اعتباری می‌شود. و معلول تکوینی نمی‌تواند از «علت  
اعتباری» ناشی شود. چراکه وجود هر شیء، محتاج به علته از سنخ خود آن شیء است. (سنخیت علت با معلول) و لذاست  
که این نظریه کامل نیست.

۲) ادلہ ای که بر بطلان عینی بودن «اعتبارات» اقامه شد، در اینجا هم جاری است.

۳) اما در قسم اول هم (علت تکوینی / معلول تکوینی) هم سخن ایشان کامل نیست. چراکه آن عطای خارجی بما هو فعل  
خارجی «علت» نیست. بلکه عطای خارجی، ابراز کننده «ایجاد اعتباری نفسانی» است.

\*\*\*

دسته دوم : کسانیکه می‌گویند «اعتباریات» موجود هستند ولی موجودیت آنها در نه خارج است و نه در ذهن؛

مرحوم میرزا آشتیانی

۱

مرحوم میرزا آشتیانی - شاگرد مرحوم شیخ انصاری - می‌نویسند:

«الأَوْلَ أَنَّهُ قد تقرَّ فِي مَحْلِهِ أَنَّ الْمَوْجُودَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامِ الْمَوْجُودِ الْذِهَنِيِّ كَالْمَفَاهِيمِ وَ الْمَوْجُودِ الْخَارِجِيِّ وَ الْمَوْجُودِ

الاعتباری ..

وَ الْمَرَادُ مِنَ الْأَوْلِ وَ الثَّانِي ظَاهِرٌ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْأَوْلِ مَا يَكُونُ ظَرْفٌ تَحْقِيقَهُ وَ وُجُودُهُ الْذِهَنِ.

وَ مِنَ الثَّانِي مَا يَكُونُ ظَرْفٌ وَجُودُهُ الْخَارِجِيُّ وَ لِكُلِّ مِنْهُمَا تَأْصِلُ بِحَسْبِ تَحْقِيقِهِ .

وأَمَّا المراد بالثالث فهو ما يكون الخارج ظرفاً لوجود منشأ اعتباره و انتزاعه و لا يكون ظرفاً لوجود نفسه بل إِنَّما وجوده بالاعتبار وقد اختلفت كلمتهم في هذا القسم فبعضهم على أنَّه من المعدوم وبعضهم على أنَّه من الموجود وبعضهم على أنَّه واسطة بين الموجود والمعدوم ويكون نزاعهم مبنياً على أنَّ الوجود هل هو منحصر في الذهني والخارجي أو يشملهما و الاعتباري و لسنا في المقام في صدد تحقيقه لخروجه عن الفنَّ و لكنَّ الذي عليه أكثر المحققين أنَّ الأمور الاعتبارية لها حظٌ من الوجود... أنَّ الموجود الاعتباري لا يمكن أن يصير موجوداً خارجياً»<sup>۱</sup>

توضیح :

- ۱) موجود به سه دسته تقسیم می شوند.
  - ۲) موجود خارجی، موجود ذهنی و موجود اعتباری.
  - ۳) وجود اعتباری، آن موجودی است که: منشأ انتزاع و اعتبار آن در خارج است ولی در خارج وجود ندارد.
  - ۴) برخی می گویند: موجود اعتباری، معدوم است. برخی می گویند موجود است؛ و برخی می گویند بین موجود و معدوم است.
  - ۵) نزاع در این است که آیا وجود منحصر در ذهنی و عینی است و یا نوع دیگری از وجود هم قابل تصور است.
  - ۶) اکثر محققین می گویند امور اعتباریه، دارای حظی از وجود هستند.
  - ۷) ولی موجود اعتباری، موجود خارجی نیست. [و ظاهراً قبول دارند که موجود ذهنی هم نیست]
- ما می گوییم :

- ۱) چنانکه سابقًا از امام خمینی خواندیم: «ما لا وجود له في الخارج و العين فليس بشيء»<sup>۲</sup>
- ۲) اینکه امور اعتباری دارای حظی از وجود است، درست است ولی چرا این موجودیت، به وجود ذهنی نباشد؟ ایشان دلیلی بر این امر اقامه نمی کند.
- ۳) ظاهراً اینکه ایشان به ذهنی بودن اعتبار عقلایی تن نمی دهند. به این جهت است که می گویند اگر شخص معتبر از بین رفت، اعتبار باقی است؛ در حالیکه ما گفتهیم بقاء اعتبار عقلایی، به ذهن همه معتبرین و عقلاست و نه ذهن اولین اعتبار کننده.

۱. بحر الفوائد : ج ۶ ص ۴۴۲ و ۴۴۳

۲. مناهج الوصول : ج ۱ ص ۵۷

### جمع‌بندی پاسخ نهایی به سؤال چهارم

اعتبارات عقلایی در «وعاء اعتبار عقلایی» موجود می‌شوند. وعاء اعتبار عقلایی عبارت است از «ذهن آن دسته از عقلاه که به آن اعتبار ملتزم شده و آن را پذیرفته اند» پس مادامی که گروهی از عقلاه باقی هستند، آن اعتبار نیز باقی است.

#### سؤال پنجم : اعتبارات عقلایی حقیقی حتما از «اعتبارات عقلایی انسایی» ناشی می‌شوند؟

آیا اعتبارات عقلایی حقیقی حتما از اعتبارات عقلایی انسایی (اعتبارات عقلایی شخصی) ناشی می‌شوند؟

در اعتبارات عقلایی، گفتیم معمولاً ابتداء اعتبار کننده ای معنایی را اعتبار می‌کند و آن را در ذهن خویش ایجاد می‌کند (مثلًا اعتبار می‌کند ملکیت خانه ای را برای شخص خودش) حال اگر این اعتبار شخصی توسط جامعه عقلاه پذیرفته شود (اگر همه شرایط عقلایی ملکیت حاصل شود) آن اعتبار، به اعتبار عقلایی حقیقی تبدیل می‌شود ولی گاه این اعتبار شخصی توسط جامعه عقلاه پذیرفته نمی‌شود (مثل اینکه جامعه عقلاه آن فرد را دارای شرایط نمی‌دانند چراکه آن فرد «صبی» است یا «مجنون» است. و مثل اینکه آن خانه بیش از این به ملکیت آن شخص در آمده است و لذا عقلاه این اعتبار دوم را «لغو» می‌دانند و برای آن اثری قائل نیستند – عقد مکرر) در این صورت، آن اعتبار عقلایی انسائی، به اعتبار عقلایی حقیقی منتهی نمی‌شود. پس همه اعتبارات عقلایی انسایی به اعتبارات حقیقی منتهی نمی‌شوند. اما سؤال اینجاست که: آیا همه اعتبارات عقلایی باید از اعتبارات انسایی ناشی شوند؟

در این باره گفتنی است: اعتبارات عقلایی:

- گاه «کلی» است: اصل ملکیت، اصل عقد بیع، اصل حق حضانت، اصل اینکه ارت باعث مالکیت است

- گاه «جزئی» است: ملکیت زید، بیعی که عمر و بکر کرده اند، بیمه ماشین خالد

در اعتبارات عقلایی، «کلی» حتماً باید ابتداء یک نفر (شخص حقیقی مثل پیامبر یا شخص حقوقی مثل مجلس شورا) باید یک نوع اعتبار را جعل کند (پیامبر می‌گوید: «احل الله البيع» / مجلس می‌گوید: «عقد بیمه» از امروز جعل شده است) و بعد جامعه عقلاه آن را پذیرد.

ولی در اعتبارات عقلایی جزئی، گاهی «اعتباری عقلایی حقیقی جزئی» پدید می‌آید در حالیکه اصلاً «اعتباری عقلایی انسایی جزئی» اصلاً وجود ندارد. مثل اینکه وقتی پدر زید بمیرد، خود به خود زید مالک اموال او می‌شود.

در حالیکه هیچکس بیش از آن چیزی را به صورت جزئی، اعتبار نکرده است [اعتبار عقلایی انسایی وجود ندارد] و گاهی حتماً اعتبار حقیقی جزئی هم ناشی از اعتبار انسایی جزئی است؛ مثل اینکه زید اعتبار می‌کند، بیع کتاب خاصی را و جامعه عقلاه هم آن را می‌پذیرد.

## جمع‌بندی

- ۱) اعتبارات عقلایی، عبارتند از «موجودات اعتباری» که در وعاء اعتبار عقلایی به وسیله یک شخصی حقیقی یا حقوقی پدید می‌آیند.
- ۲) وجه تمایز این اعتبارات با اعتبارات شخصی در آن است که در به کار بردن اعتبارات عقلایی، «اراده استعمالی» و «اراده جدی»، با یکدیگر مطابق می‌باشند.
- ۳) اعتبارات عقلایی، خود به دو نوع «انشایی» و «حقیقی» تقسیم می‌شوند.
- ۴) اعتبارات عقلایی، الزاماً ناشی از «اعتبارات ادبی» نیستند.
- ۵) اعتبارات عقلایی، به سبب آنکه کاری عاقلانه هستند، تنها در صورتی موجود می‌شوند (اعتبار می‌شوند) که اثری بر وجود آنها مترتب می‌شود.
- ۶) اعتبارات عقلایی، عمومی هستند – به این معنی که به یک نفر وابسته نمی‌باشند – و مربوط به جامعه‌ای هستند که آن اعتبار در میان آنها موجود شده است.
- ۷) اعتبارات عقلایی، در ذهن مجموع عقلاه موجود ند و لذا تا وقتی که عده از مجموعه اعتبار کنندگان (آنان که آن را پذیرفته اند) باقی است و آن اعتبار را قبول دارند، «اعتبار عقلایی» می‌باشد.
- ۸) اصل و کلیت اعتبارات عقلایی حقیقی، از «اعتبارات عقلایی انشایی» پدید می‌آیند. ولی لازم نیست جزئیات اعتبارات عقلایی حقیقی، ناشی از اعتبارات عقلایی انشایی باشند.