

## جملات و معانی انشایی در علم اصول

۴۷

دهن

ابوالحسن حسنی\*

جملات و معانی انشایی در علم اصول

### چکیده

یکی از مباحث مقدماتی علم اصول، تعریف انشاء است که نسبت به بخش معظمی از علم اصول یک لم اساسی به‌شمار می‌آید. نویسنده در این مقاله در دو بخش معانی انشایی یا همان اعتباریات، و جملات انشایی این مسئله را بررسی می‌کند. در بخش معانی انشایی یا نظریه اعتباریات به نظریه علامه طباطبایی (ره) توجه می‌کند؛ ولی آن را با استفاده از آرای آیت‌الله سیستانی و آیت‌الله صادق لاریجانی ضمن ابتکاراتی بسط می‌دهد و در بخش جملات انشایی سه مسئله را بررسی می‌کند: ۱. وضع جملات انشایی از جهت لفظ؛ ۲. وضع جملات انشایی از جهت معنا؛ ۳. موضوع‌له جملات انشایی. در دو مسئله اول، به نظر مشهور گرایش دارد و بر آن است که جملات انشایی از هر دو جهت مانند معانی حرفیه‌اند؛ اما در مسئله سوم ضمن بررسی آرای مهم اصولیان متأخر، با نگاهی انتقادی به آنها، نظریه‌ای را ارائه می‌دهد که هم می‌توان آن را ابتکاری دانست و هم می‌توان «جمع آرای گوناگون با ارجاع هر رأی به جایگاه خود» دانست.

**واژگان کلیدی:** انشاء، انشای تام، مفاهیم قانونی، جملات انشایی.

\* عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

## مقدمه

علمای اصول پیش از پرداختن به مباحث الفاظ، چند مسئله اساسی زبان و معنا را به‌عنوان تمهید مباحث طرح می‌کنند. یکی از این مباحث مسئله تفاوت موجود میان جمله انشایی و اخباری است. آخوند خراسانی پس از بحث از معانی حرفیه، با توجه به مسلک ویژه‌ای که در این مسئله اتخاذ می‌کند، می‌کوشد تا به همان شیوه مسائل دیگر در حوزه معنائشناسی را حل کند که یکی از آنها مسئله تفاوت موجود میان جمله اخباری و انشایی است. پس از او برخی دیگر از اصولیان نیز، به این مسئله پرداخته و نظریه‌های متفاوتی را عرضه کرده‌اند. مسئله اصولیان در این بحث چنین تقریر شده‌است: آیا میان جمله انشایی و جمله اخباری تفاوت جوهری است، یا نه؟ (میلانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۴۹)

اما محل دیگری که علمای اصول در آنجا به بحث از معانی انشایی و نحوه ایجاد آنها می‌پردازند، ذیل بحث از معنای صیغه امر است. آخوند خراسانی در ذیل این بحث، نکته‌ای را با عنوان ایقاظ مطرح می‌کند و نظریه‌ای که درباره صیغه امر می‌دهد، به دیگر صیغه‌های انشایی تعمیم می‌دهد و به دنبال بحث آخوند، دیگر اصولیان نیز به این بحث پرداخته‌اند. در این نوشتار، در پی بحث اصولیان، این مسئله بررسی می‌شود که معنای جملات و صیغه‌های انشایی چیست و چه رابطه‌ای با معنا دارند؟ و برای اینکه بحث کامل شود، طبق نظریه اعتباریات، نحوه وجود و تگون معانی اعتباری نیز بررسی خواهد شد.

## مبادی بحث از جملات اخباری و انشایی

### تقسیم جملات به اخباری و انشایی

تقسیم جملات به اخباری و انشایی، تقسیمی دیرینه است که هم علمای علم بلاغت و هم منطق‌دانان به آن توجه کرده‌اند (قزوینی، ۱۹۹۸م: ۱۷؛ طوسی، ۱۳۶۱: ۶۳). بنا بر مشهور، خبر و انشاء چنین تعریف می‌شوند:

خبر کلامی است که بدون ملاحظه امری خارج آن، به صدق یا کذب متصف می‌شود و انشاء کلامی است که با قطع نظر از لوازم معنا به این دو وصف متصف نمی‌شود (هاشمی، ۱۳۸۳: ۵۱ و ۶۵؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵ ق: ۲۰؛ ملکشاهی، ۱۳۶۷: ۹۱).

اما یک تعریف دیگر نیز از خبر و انشاء آمده که به دلیل اهمیت آن در مباحث آینده لازم است تا مورد توجه قرار گیرد: «خبر آن است که مدلول آن، بدون نطق به خبر، محقق

است» (هاشمی، ۱۳۸۳: ۵۱) و «انشاء آن است که مضمون آن جز هنگامی که به لفظ بیان شود، به دست نمی‌آید و محقق نمی‌شود» (همان: ۶۵).

روشن است که مواردی از انشاء مانند تعجب و رجا از شمول این تعریف خارج می‌شوند؛ زیرا تحقق تعجب و امید وابسته به ابراز آنها نیست؛ بنابراین، این تعریف جامع نیست، ولی نکته‌ای که این تعریف بر آن بنا شده، مورد توجه برخی از اصولیان قرار گرفته است.

### مبنا در رابطه لفظ و معنا

۴۹

ذهن

جملات و معانی انشایی در علم اصول

علمای علم اصول رابطه لفظ و معنا را اعتباری و محصول وضع لفظ بازای معنا می‌دانند و مباحث معناشناسی خود، از جمله مباحث مربوط به انشاء را بر آن بنا می‌کنند؛ اما در ماهیت فرایند یا عمل وضع با هم اختلاف دارند. این نوشتار در پی نقد و بررسی آرای اصولیان در حقیقت وضع نمی‌تواند باشد؛ اما معرفی کوتاه این نظریه‌ها و بیان نظر نگارنده در این مسئله لازم است.

میرزای نائینی بر آن است که وضع فعل خداوند است، نه بشر. حق تعالی براساس مناسبت مجهولی که بین الفاظ و معانی وجود دارد، الفاظ را به معانی اختصاص داده است و این اختصاص نه اعتباری است و نه تکوینی؛ بلکه واسطه بین امور اعتباری و حقیقی است (خویی، ۱۳۶۸: ۱۱). آخوند خراسانی وضع را چنین تعریف می‌کند:

وضع گونه‌ای اختصاص لفظ به معنا و ارتباط ویژه‌ای است که گاهی ناشی از تخصیص لفظ به معنا و گاهی دیگر ناشی از کثرت استعمال لفظ در معناست و بنابر این تعریف، تقسیم وضع به تعیینی و تعیینی درست است (۱۴۰۹ق: ۹).

به نظر مرحوم غروی اصفهانی وضع عبارت است از جعل اعتباری لفظ و نصب آن بر معانی نظیر نصب واقعی علایم راهنما و پرچم برای دلالت بر امری (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۳).

مرحوم آیت‌الله خویی وضع را چنین تعریف می‌کند: «وضع عبارت از تعهد و التزام نفسانی به ابراز معنایی با لفظ مخصوص است که متکلم قصد تفهیم آن معنا را دارد.» (فیاض، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۵۲).

امام خمینی (ره) وضع را جعل لفظ برای معنا و تعیین لفظ برای دلالت بر معنا می‌داند (خمینی، روح‌الله، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۵۷) و فرزند ایشان آن را انشای ربط میان الفاظ و معانی

تعریف می‌کند، انشایی که از طرق گوناگونی مانند تعهد، تبانی، گفتن جمله «میان این لفظ و این معنا علقه وضعیه انشاء کردم»، «جعل کردم و وضع کردم»، هوهویت، جمله‌های خبریه مفید انشاء، استعمال، کثرت استعمال و غیر اینها حاصل می‌شود (خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۶۳). آیت‌الله وحید خراسانی نیز وضع را عبارت از علامیت و دلیلیت برای معنایی تعریف می‌کند که متکلم قصد تفهیم آن را دارد (میلانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷۶).

به نظر می‌رسد در بررسی رابطه موجود میان لفظ و معنا باید چند نکته را در نظر گرفت که برخی از آنها در مسلک وضع لحاظ نمی‌شوند. از آنجاکه این نوشتار در پی بررسی این موضوع نیست، به ایجاز و اجمال به این چند نکته اشاره می‌شود:

۱. رابطه موجود میان لفظ و معنا ماهیتی اعتباری دارد.
۲. رابطه موجود میان لفظ و معنا پیچیده‌تر از آن است که بتوان زبان و اجزای آن را محصول عمل ارادی و آگاهانه انسان دانست<sup>۱</sup>. انسان مفطور به زبان آفریده شده‌است و خود سازنده آن نیست، چنان‌که حق تعالی خود را معلم زبان انسان می‌داند و حتی گوناگونی زبان‌ها را آیت خود می‌شمارد:  
«عَلَّمَهُ الْبَيَانَ»: سخن گفتن را به او آموخت (الرحمن: ۴).  
«وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافُ اَللِّسَنَاتِ»: و از آیات او آفرینش آسمان‌ها و زمین و گوناگونی زبان‌های شما است (الروم: ۲۲).
۳. رابطه موجود میان لفظ و معنا، با اشاره حسی تفاوت اساسی دارد و با صرف اشاره نمی‌توان معنای لفظی را به دیگری آموخت.
۴. زبان تنها رابطه بسیط موجود میان الفاظ و معانی نیست و کارکردهای متعددی دارد؛ مثلاً آهنگ الفاظ و ترکیب الفاظ بار عاطفی دارد و شعر نتیجه همین کارکرد است.<sup>۲</sup>
۵. در بررسی رابطه موجود میان لفظ و معنا، علاوه بر معنای مطابقی، باید به معنای التزامی نیز توجه داشت.

۶. تکلم گونه‌ای عمل اجتماعی قاعده‌مند است؛ به عبارت تفصیلی، تکلم عبارت است از رابطه کنش و واکنشی تفهیم و تفاهم میان دو یا چند فرد به وسیله الفاظ؛ زیرا تکلم در روابط میان فردی معنا دارد و برای فرد تنها مسئله تفهیم و تفاهم تعریف نشده‌است. بر این اساس، زبان یا همان رابطه میان الفاظ و معانی نیز ماهیتی اجتماعی دارد. اگر زبان ماهیتی اجتماعی نداشت و امری فردی بود، کسی از مراد دیگری با خبر نمی‌شد؛ زیرا مکثونات

ذهنی هر کس تنها برای خود او آشکار است و از همه پنهان است.<sup>۳</sup>

## معانی انشایی

### تعریف مفاهیم انشایی

علامه طباطبایی (ره) برای اولین بار معرفت‌شناسی اعتبارات را به صورت مدون عرضه کرد<sup>۴</sup> (طباطبایی، بی تا، ج ۲: ۱۴۳)؛ البته پس از وی دیگران نیز با وقوف به اهمیت آن، بدان پرداختند و به اصلاح و بسط نظریه وی دست یازیدند. نظریه اعتباریات علامه واسطه میان حکمت نظری و حکمت عملی است و معرفت‌شناسی رئالیستی مبنای این نظریه می‌باشد. اصطلاح اعتبار، به اشتراک لفظی در دو معنا به کار می‌رود:

۱. اموری که وجود منحازی ندارند و به وجود موضوع خود موجودند؛
۲. ادراکات اعتباری که موضوع نظریه اعتباریات است.

به عنوان یک تعریف تقریبی می‌توان گفت که ادراکات اعتباری، به ادراکاتی اطلاق می‌شود که به دلیل شیوه انتزاعشان، اراده مدرک در نحوه حکایت آنها از محکی دخیل است. به دنبال تقسیم تصور به دو قسم قضیه و مفهوم بالمعنی‌الاصح، ادراکات اعتباری نیز به دو قسم انشای تام و مفاهیم اعتباری قابل تقسیم هستند. در بحث از مفاهیم اعتباری، اعتبار اولاً و بالذات وصف‌تعمل عقلانی ادخال اراده در حکایت‌گری یک مفهوم است و ثانیاً و بالتبع (مانند مفاهیم قانونی) یا بالعرض (مانند مفهوم مجازی) وصف مفهوم. این نکته در سطور، تشریح می‌شود.

اقسام مفاهیم اعتباری عبارت است از: مفهوم مجازی، مفهوم قانونی، مفهوم ماهوی<sup>۵</sup>، مفهوم عرضی، مفهوم اشاره‌ای، مفهوم عنوانی، مفهوم عدمی. از این میان، مفاهیم قانونی در انشائات فقهی کاربرد اساسی دارند.

تمییز اقسام مفاهیم اعتباری وابسته به شناخت سه عامل است:

۱. منشأ اعتبار: مراد از منشأ اعتبار نیازهای درونی و عوامل خارجی محرکی‌اند که عمل اعتبار واکنش در برابر آنهاست. می‌توان به جای منشأ اعتبار از هدف اعتبار سخن گفت. هدف اعتبار اثری واقعی است که از اعتبار انتظار می‌رود. بر این اساس، هدف اعتبار، پاسخی است که اعتبارکننده در نظر دارد به منشأ اعتبار، یعنی نیازهای درونی و عوامل خارجی محرک، بدهد. اعتبار وابسته به انگیزه‌ها و احساسات است و با بقای آنها باقی و

با تغییر آنها تغییر می‌کند. اگرچه این انگیزه‌ها و احساسات از عوامل خارجی برمی‌خیزند؛ اما تأثر از عوامل خارجی به نیاز برمی‌گردد. منشأ اعتبار به اعتباری این نیازهایند؛ به اعتبار دیگر، آن عوامل خارجی؛ و به اعتبار سوم، برآوردن نیاز و پاسخ به عوامل خارجی منشأ اعتبار است. این همان اثر واقعی و سودی است که از اعتبار انتظار می‌رود که جلب مصلحت یا دفع مفسده‌ای خواهد بود. بنابر این، منشأ اعتبار همان هدف اعتبار است و تفاوت بین این دو اعتباری است.

۲. فرایند اعتبار: فرایند عملیات عقلانی که عمل اعتبار را شکل می‌دهند. این فرایند عملیاتی عقلانی و وابسته به امور حقیقی است که در ادامه بدان اشاره می‌گردد.

۳. ملاک صدق و کذب‌پذیری یا حق و باطل بودن: از آنجاکه در حکایت‌گری ادراکات اعتباری اراده دخیل است و مرآتیت این ادراکات نسبت به محکی‌شان تام نیست؛ تعریف صدق و کذب (انطباق مفهوم بر واقع) برای این ادراکات با گونه‌ای تعامل عقلانی همراه خواهد بود؛ اما برای تعریف حق و باطل برای این ادراکات (انطباق واقع بر مفهوم) مجال وسیعی وجود دارد. حق و باطل وصف فرد محقق‌شده اعتبار است. اگر فرد محقق‌شده متناسب با مبدأ و منشأ اعتبار باشد و در این دو معیار عقلانیت لحاظ شده باشد، حق است و در غیر این صورت باطل است.

## انشای تام

### تعریف انشای تام

انشای تام (یا به اختصار همان انشاء) فعل ارادی و بالقصد نفسانی است که لوازم خارجی دارد و عبارتند از:

۱. ایجاد اعتباری نسبت تامه میان دو مفهوم؛

۲. نفس ایجاد اعتباری یک مفهوم.

از این جهت هویت خود آن نیز از سنخ مفهوم است. بالقصد بودن انشاء به این معناست که علت وجودی انشائیت هر انشایی اراده فاعلی است؛ زیرا انشاء فعلی اختیاری است. انشای تامه همچون مفاهیم دیگر بنفسه امری بسیط است؛ اما قابل تحلیل به اجزاست. در ساده‌ترین انشائات، انشای تام به موضوع و حکم یا موضوع، متعلق موضوع و حکم تحلیل می‌شود.<sup>۶</sup> قانون انشای تام به شیوه قضیه حقیقه و خارجی است.<sup>۷</sup> اما انشای

تام به شیوه قضیه شخصیه قانون نامیده نمی‌شود.

## ویژگی‌های انشاء

مفاهیم قانونی در سه موضع از قضیه قرار می‌گیرند: موضوع، محمول، ماده فعل. البته روشن است که ماده فعل، چیزی جز محمول نیست. همچنین، اعتباری بودن موضوع، یک قضیه را از اخباری بودن خارج نمی‌کند؛ اما قضایایی که محمول آنها اعتباری است، انشایی‌اند. اما انشایی بودن یک قضیه تنها وابسته به وجود یک مفهوم اعتباری در آن نیست. در واقع، انشائات تام اعتباری سه قسم‌اند:

۱. انشائاتی که محمول آنها اعتباری است؛ مانند: «پدر ولی کودک است» که در آن «ولی» اعتباری است؛

۲. انشائاتی که در آنها حمل محمول بر موضوع اعتباری است؛ مانند «طواف نماز است»؛

۳. انشائاتی که صیغه آنها انشایی است؛ مانند صیغه نذر و وقف و نکاح و مانند آنها. بنابراین، علت تحلیلی (علت ماهوی) انشائیت عبارت است از لحاظ اعتباریت در محمول یا لحاظ اعتباریت در حمل یا صیغه انشاء. هر یک از اجزای انشای تام که اعتباری باشند، اعم از موضوع، متعلق موضوع، حکم و نسبت، منشئی دارند؛ یعنی به دلیل وجود نیازی و برای جلب مصلحت یا دفع مفسده‌ای اعتبار شده‌اند. منشأ اعتبار انشای تام، وابسته به مجموع منشأهای اعتبار آن اجزای تحلیلی اعتباری است.

برای انشاء به اعتبار تطابق و عدم تطابق آن در مقام تحقق با هدف اعتبار، می‌توان صدق و کذب اعتباری تعریف کرد؛ اما صدق و کذب حقیقی در انشاء تعریف‌پذیر نیست.<sup>۸</sup> باین‌حال، انشاء به حق و باطل قابل توصیف است. حق و باطل بودن انشاء در مقام ثبوت وابسته به دو امر است:

۱. تطابق منشأ اعتبار انشاء با نیازهای واقعی؛ زیرا ممکن است در اعتبارکننده در تشخیص نیاز خطا کند؛

۲. هم‌سنخی انشای معتبره با منشأ اعتبار؛ زیرا ممکن است اعتبارکننده در اعتبار متناسب با منشأ خطا کند.

حق و باطل بودن انشاء، در مقام اثبات، نیز وابسته به ارجاع انشاء به منبع معرفتی مناسب است.

اگرچه بحث اصولیان در مسئله اخبار و انشاء بیشتر ناظر بر انشاء به شیوه قضیه شخصی است؛ اما مناسب است نکاتی نیز درباره قانون، انشاء به شیوه قضیه حقیقه و خارجیه نیز گفته شود. آیت الله سیستانی قانون را بر چهار پایه مبتنی می‌داند: ۱. ملاک که همان مصلحت و مفسده موجود در متعلق است؛ ۲. اراده و تصمیم برای تأسیس قانون؛ ۳. مصحح (منشأ الزام‌آور) برای ایجاد تأثیر در فرد یا جامعه به گونه‌ای که عنوان برانگیزنده برای خیر و بازدارنده از شر بر آن صدق کند، این مصحح تابع ملاک موجود در متعلق حکم (مصلحت و مفسده) است؛ ۴. سازمان‌دهی که همان به جریان انداختن قانون به شیوه‌ای کارآمد در راهنمایی فرد یا جامعه به سوی متعلق امر قانونی است. نظام‌سازی راهکار تحقق پایه اخیر است (قطیفی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۴۹-۴۸)؛ اما این چهار پایه برای قانون کافی به نظر نمی‌آید و به جای آن در این نوشتار، چهار پایه عقلانیت ارائه خواهد شد.

قانون (چه وضعی و چه تکلیفی) به دو شیوه جعل می‌شود (همان):

۱. به شیوه قضایای حقیقه که در آن خطاب قانون مقید به وجود بالفعل افراد نیست و بر هر فرد مقدرالوجود تعمیم می‌یابد؛
  ۲. به شیوه قضایای خارجی که در آن خطاب قانون مقید به وجود بالفعل افراد است.
- حرکت فکری در قانون به صور گوناگونی صورت می‌پذیرد. می‌توان با توجه به این اثر واقعی قانون و لغویت و سودمندی آن برای قانون استدلال کرد. انتقال استدلال از خود عبارات قانونی به منشأ آنها محدود به بررسی لغویت و سودمندی اعتبار نمی‌شود و روابط بین منشأها را نیز می‌تواند شامل شود. به این ترتیب که روابط بین دو انشاء را براساس روابط بین منشأهای آنها بررسی کنیم. علاوه بر آن، استنتاج منطقی نیز می‌تواند قوانین نیز برقرار باشد. در واقع، استنتاج منطقی منحصر به قضایای حقیقی نیست؛ هرچند این استنتاج منطقی در اصطلاح منطقیان برهان نباشد (لاریجانی، ۱۳۷۰: ۲۳۲-۲۳۰)، همچنین، با ارجاع قانون، به مرجع معتبر نیز می‌توان بر آن استدلال کرد.

## عقلانیت انشاء یا قانون

### مسئله اصلی عقلانیت انشاء

حیات انسان، به دلیل سنخ ویژه هستی او، باید مقید به حقایقی باشد که در حیات انسانی



حقایقی اساسی به‌شمار می‌روند. دست کم انسان باید حیات خود را مقید به چنان حقایقی ببیند؛ در غیر این صورت زندگی برای او تحمل‌ناپذیر خواهد شد. منظور از عقلانیت، اصولی است که مبنای تقید به حقایق اساسی به‌شمار می‌روند. هر مکتبی که به حیات انسان می‌پردازد، ناچار از تعریف عقلانیت براساس مبانی خود است. این مبانی اموری است که آن مکتب آنها را، به‌عنوان حقایقی اساسی در حیات انسانی به او معرفی می‌کند و نحوه حیات انسانی مبتنی بر اعتراف و ایمان به آن امور را به انسان پیشنهاد می‌کند. مسئله اصلی عقلانیت در مقام اثبات، مناط عقلانیت است: با چه ملاکی عقلانیت یک قانون قابل شناخت است؟ این مناط مبتنی بر حقایقی است که عمل سیاسی انسان را در صورت تقید به آن، حقایق عقلانی می‌شوند. عقلانیت مفاهیم قانونی در چهار مرتبه قابل بررسی است: عقلانیت معرفت‌شناختی، عقلانیت معناشناختی، عقلانیت اخلاقی، عقلانیت ایزاری.

### عقلانیت معرفتی انشاء

هر نظام معرفتی باید به شیوه قضایای حقیقه تدوین شود تا تعمیم‌پذیر باشد؛ به عبارت منطقدانان قضایای معتبر در علوم نظری قضایای حقیقه‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۵۲). این نکته پایه عقلانیت معرفت‌شناختی انشاء است. بر این اساس هر انشایی باید به یک انشاء به شیوه قضیه حقیقه برگردد. دو منبع معرفتی عقل و وحی می‌توانند مستند حقیقه بودن گزاره‌ها باشند و منابع معرفتی دیگر در این زمینه کارساز نیستند؛ اما از آنجاکه نظام‌ها و گزاره‌های اعتباری اساساً برهان عقلی را پذیرا نیستند؛ عقل نیز نقشی در حقیقی بودن این نظام‌ها و گزاره‌ها ندارد. بنابراین، حقیقه بودن هر قانونی مستلزم وابستگی آن به وحی‌ای فراگیر بر همه پهنه زمین و بر همه درازای زمان است.<sup>۹</sup> بنابراین، عقلانیت معرفت‌شناختی انشاء وابستگی اعتبار آن به وحی است.<sup>۱۰</sup>

### عقلانیت معناشناختی انشاء

پرسش از معنای زندگی، پرسش اساسی حیات انسانی است؛ زیرا زندگی پوچ برای انسان تحمل‌ناپذیر است. جستجوی معنا تنها به کلیت زندگی پایان نمی‌پذیرد و انسان بالفطره در پی معنادار کردن جزئیات زندگی است. معناداری در این اصطلاح عکس پوچی است و پوچی چیزی نیست جز بی‌فایده‌گی پایان‌ناپذیر<sup>۱۱</sup> (ویگینز، ۱۳۸۲: ۳۹). فطرت انسانی بهره‌مند از عقل است و به‌دلیل بهره‌مندی از عقل، پرسش از معنای حیات برای انسان، اساسی است

و از این رو می‌توان این مسئله را پایه عقلانیت دانست.

عقلانیت معناشناختی قانون وابسته به سه امر است:

۱. اعتبار باید استعلایی باشد؛ به این معنا که قانون از ناحیه امری باشد که مخاطب اعتبار حکم از آن ناحیه را بر خود نافذ بداند. در این صورت حکم برانگیزنده بوده و مخاطب حکم احساس خواهد کرد که تن دادن به حکم برای او می‌ارزد؛ اما در غیر این صورت، حکم برای او بی‌ارزش خواهد بود.
  ۲. استعلای مبدأ قانون باید حقیقی یا مستند به یک استعلای حقیقی باشد. فطرت انسانی از پذیرش سلطه کسی که برتری او تنها به حسب فرض یا قرارداد است، ابا دارد.
  ۳. برای اثبات استعلایی بودن مبدأ قانون باید دلیل کافی موجود باشد.
- عقلانیت معناشناختی انشائات شخصی نیز با اسناد آن به قانون معنادار حاصل می‌شود.

### عقلانیت اخلاقی انشاء

عقلانیت اخلاقی یک عمل با اتصاف آن به حسن یا قبح تعریف می‌شود. اتصاف حُسن و قبح یا خیر و شر تنها محدود به حوزه عمل انسانی نیست؛ بلکه به هر ذی‌علم ذی‌اراده‌ای تعمیم می‌یابد. به همین جهت است که می‌توان حق تعالی را «محسن» خواند. همچنین تنها به حوزه ملکات یا تنها به حوزه افعال محدود نمی‌شود؛ بلکه اعم از هر دوست و حتی از آن دو فراتر می‌رود. در واقع، برای هر امری که از ذی‌علم ذی‌اراده صادر شود و جهت صدور آن از چنین مصدر، حیث علم و اراده باشد، عقلانیت اخلاقی تعریف‌پذیر است. به عبارت ساده‌تر، عقلانیت اخلاقی برای هر آنچه موجود آگاه مختار با آگاهی و به اختیار خویش برمی‌گزیند، تعریف می‌شود.<sup>۱۲</sup> اما موضوع فقه فعل مکلف است و بنابراین موضوع عقلانیت اخلاقی در پژوهش‌های اصولی به فعل انسانی محدود می‌شود.

بررسی عقلانیت اخلاقی انشاء نیاز به تحلیل معنای حسن دارد. مفهوم حُسن مفهومی بسیط و بدیهی به نظر می‌رسد؛ اما این نکته باید بررسی شود که این مفهوم از مفاهیم اعتباری است یا از مفاهیم حقیقی. علامه طباطبایی (ره) حُسن و قبح را دو مفهوم اعتباری می‌داند که از ملائمت و عدم ملائمت با قوای ادراکی اعتبار می‌شود:

خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی [مثل بو و مزه] است، ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و موافقت وی با قوه مدرکه می‌باشد، و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت و جوب انجام می‌گیرد، پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم، به اعتقاد اینکه به

مقتضای قوه فعاله است انجام می‌دهیم؛ یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعاله می‌دانیم و همچنین ترک را ناسازگار می‌دانیم؛ در مورد فعل، فعل را خوب می‌دانیم و در مورد ترک، فعل را بد می‌دانیم. از این بیان نتیجه گرفته می‌شود خوب و بد - حسن و قبح - در افعال دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۶: ۴۳۱).

از آنجاکه علامه تحلیلی طبیعی از ملائمت و عدم ملائمت ارائه می‌کند، به نسبییت اخلاق می‌رسد: دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما مثلاً می‌باشند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۶: ۴۳۲). دیدگاه علامه به تأمل نیاز دارد:

۱. تحلیلی طبیعی از حسن و قبح با درک وجدانی ما سازگار نیست.
۲. انسان بالفطره به معنا و جهت زندگی نیاز دارد و این امر مستلزم ارزش‌گذاری ملکات نفسانی و افعال انسانی است؛ بنابراین، حتی اگر حسن و قبح اعتباری باشند، این اعتبار براساس نیازهای فطری بوده و کاملاً انسانی است، نه طبیعی.
۳. ارزش اخلاقی ملکات نفسانی و افعال انسانی با تغییر وضعیت فیزیولوژیکی یا امور دیگر طبیعی تغییر نمی‌کند.
۴. اساساً قول به اینکه این دو مفهوم اعتباری‌اند و منشأ اعتبارشان نیازهای طبیعی انسانی‌اند، بالوجدان خطا به نظر می‌رسد.

البته عبارات علامه قابل تفسیر و توجیه به این نیز است که انسان با توجه به ملائمت فعل با قوه فعاله و تمایلش به انجام آن برای فعلی که می‌خواهد انجام دهد، اعتبار حسن می‌کند؛ نه اینکه تمام حقیقت حُسن همین اعتبار است. ولی این توجیه نیز قابل مناقشه است؛ زیرا چنین اعتباری متأخر بر تمایل به انجام فعل خواهد بود و فایده‌ای بر آن مترتب نمی‌شود.

به نظر می‌آید حُسن از کمالات وجودی و مفهومی فلسفی است؛ زیرا:

۱. بالوجدان وقتی آن را بر موضوعش حمل می‌کنیم، کمالی را از آن اراده کرده‌ایم؛
۲. حُسن تنها در نسبت آن موضوع با نیازهای انسان تعریف نمی‌شود؛ حسن و قبح به اوصاف و افعال هر ذی‌علم ذی‌اراده حمل می‌شود، بی‌آنکه نیاز آن موجود مورد ملاحظه باشد و حمل حسن بر افعال واجب یک نمونه آشکار است.

از آنجاکه کمالات وجودی فرد بالذات خارجی دارند، مفهوم حُسن باید یک مصداق

مطلق یا فرد بالذات داشته باشد. این نوشتار مجال پژوهش این موضوع نیست؛ ولی می‌توان مستدل کرد که این فرد بالذات مقام رضا از اسمای فعلیه حق تعالی است. حسن بودن امور دیگر به انتساب آنها به رضای حق تعالی است. منشأ انتساب عمل انسانی به رضای حق به دو صورت ممکن است:

۱. این منشأ یک نسبت واقعی بوده و عمل انسانی در مرتبه‌ای از مراتب رضا یا سخط حق قرار گرفته باشد که در این صورت حُسن یا قبح عمل انسانی، واقعی است.
  ۲. این منشأ یک نسبت اعتباری به واسطه تناسبی در آثار رضای حق تعالی و عمل انسانی باشد که در این صورت حُسن یا قبح عمل انسانی شرعی<sup>۱۳</sup> است.<sup>۱۴</sup>
- این انتساب واقعی یا اعتباری عمل انسانی به رضای حق تعالی مناط عقلانیت اخلاقی در مقام ثبوت است؛ بنابراین در انشاء نیز، مناط اجمالی حُسن اعتبار، چه در مقام جعل مفهوم، چه در مقام محقق‌سازی، تناسب بالذات یا بالعرض انشاء با رضای حق تعالی است. تناسب اعتبار انشاء با رضای حق مناط عقلانیت اخلاقی است.

### عقلانیت ابزاری انشاء

عقلانیت ابزاری مساوق با رعایت مصلحت در عمل است و مصلحت نیز مساوق با تناسب غرض و نیاز واقعی است. وقتی گفته می‌شود اوامر و نواهی مولای حکیم براساس مصالح و مفاسد واقعی است، به معنای این است که اوامر و نواهی او در جهت رفع نیازهای مأموریه است و رفع نیازهای مأموریه، همان کمال او است. عقلانیت ابزاری توجه به جایگاه یک عمل نسبت به شبکه حاصل از نیاز یا نیازهای مورد نظر در راه‌های برآوردن آن نیازهاست؛ به تعبیر دیگر، عقلانیت ابزاری پاسخگویی درست به نیاز و برآوردن آن است.<sup>۱۵</sup>

با توجه به این تعریف از عقلانیت ابزاری ویژگی‌هایی را می‌توان برای آن برشمرد. عقلانیت ابزاری هر عملی با توجه به حوزه‌ای از نیازها و اغراضی تعریف می‌شود که آن عمل با آن اغراض و نیازها تناسب کارآمدی دارد؛ مثلاً عقلانیت ابزاری حکمی مانند قاعده نفی سبیل به کارآمدی آن در حوزه سیاست است. مصلحت و مفسده رعایت‌شده در انشاء یکی از پایه‌های چنین اعتباراتی است و از این حیث هر انشای عقلانی به عقلانیت ابزاری در مرحله ثبوت انشایی مصلحتی است؛ البته شناخت نیازها و تعیین اغراض، به عبارت دیگر، حوزه مصالح و مفاسد، وابسته به جهان‌بینی و مکتب پذیرفته‌شده است و مثلاً در یک نگرش دینی تنها به مصالح این جهانی محدود نمی‌شود؛ البته اگرچه عقلانیت ابزاری در

نگرش دینی تنها به مصالح این جهانی محدود نمی‌شود؛ اما ظرف تحقق مصلحت در این مسئله باید همین جهان باشد، در غیر این صورت، مسئله به مسئله عقلانیت معناشناختی تحویل می‌شود.

همچنین در جهان بینی دینی، مبدأ همه نیازهای انسانی، همان فقر ذاتی اوست؛ زیرا هر امر عرضی باید به امری ذاتی ختم شود (سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۴: ۱۵۱). نیازهای انسانی با اموری برآورده می‌شوند که در نیاز مربوط به آن از غنای کافی برخوردار باشند. برآوردن نیاز در نهایت باید به غنی بالذات منتهی شود؛ زیرا هر امر عرضی باید به امری ذاتی ختم شود.

## مفاهیم قانونی

### فرایند تولید مفاهیم قانونی

این نکته‌ای آشکار است که میان معانی مناسبات خارجی و ذهنی وجود دارد. این مناسبات برای قوه متخیله انسان گیرا بوده، او را به فعالیت وامی‌دارد تا در زبان خود از آن بهره گیرد. هرگاه هدف از بیان سخنی، تأثیر احساسی در مخاطب باشد، ذهن با کمک قوه متخیله که متوجه مناسبات میان دو معناست، یکی از دو مفهوم را بر مصادیق شأنی<sup>۱۶</sup> معنای دیگر حمل می‌کند؛ به تعبیر دیگر، قوه متخیله در عمل مجاز موضوعی را در ظرف فرض فرد یا مصداق مفهوم حقیقی دوم قرار می‌دهد؛ درحالی‌که آن موضوع در ظرف واقع مصداق یا فرد آن مفهوم نیست؛ برای مثال به دلیل تناسبی که میان معنای زیبا و ماه وجود دارد (ماه یک مصداق جذاب از زیباست)، شخص زیبا را ماه می‌خوانند تا مخاطب از وصف زیبایی وی به وجد آید؛ یا به دلیل تناسبی که میان معنای شیر و شجاعت وجود دارد (یال و کوپال شیر و ابهت راه رفتنش و ترس جانوران از شیر یادآور مفهوم شجاعت است) انسان شجاع را شیر می‌خوانند تا مخاطب از وصف شجاعت وی ترسان شود.<sup>۱۷</sup> در این حال، این مفهوم را - البته به مجاز و بالعرض - مفهوم مجازی گویند.

انسان یک موجود زنده ذی‌شعوری است که همچون همه موجودات زنده ذی‌شعور دیگر باید برای کنش و واکنش در برابر در امور مختلفی که برایش پیش می‌آید، تصمیم بگیرد. قوای غریزی حیوانات دیگر برای هدایت در اخذ تصمیم در این امور کافی هستند؛ اما انسان موجودی مختار است و اختیار او توان اخذ تصمیم را در او از غریزه وی فراتر

می‌برد. این امر او را ناچار می‌کند تا قواعدی وضعی برای شیوه زندگی فردی و اجتماعی‌اش اختیار کند. لازمه اولیه وضع چنین قواعدی، اعتبار مفاهیم قانونی است. به عبارت دیگر، مصحح این گونه اعتبار، اهداف عقلایی در حیات انسانی است. به دلیل همین اهمیت، این قسم از اعتبارات در علوم رفتاری و اجتماعی، علامه در نظریه اعتباریات خود، تنها به همین قسم توجه داشته که به نظر شهید مطهری اساس آنها به دو اصل کوشش برای حیات و انطباق با احتیاجات برمی‌گردد (طباطبایی، بی تا، ج ۳: ۲۷۱). به دلیل اهمیت این قسم اعتبار در بحث انشاء، از جهت قرار گرفتن در موضوع، محمول و ماده فعل انشاء، لازم است مفصل بررسی شود.

انتزاع اعتبار قانونی وابسته به مفهوم مجازی است. ذهن این توانایی را دارد که اسناد مجازی خود را منشأ انتزاع مفهومی جدید قرار دهد که در این صورت این مفهوم جدید مفهومی اعتباری خواهد بود؛ برای مثال یک انسان موقعیت برتری نسبت به قوم خود می‌یابد، به مناسبت این موقعیت و موقعیت سر (رأس) به بدن این شخص فرد مفهوم حقیقی رأس اعتبار شده و رأس قوم شمرده می‌شود. به این منظور گفته می‌شود که اعتبارات قانونی در ظرف تخیل و توهم مطابق دارند، نه در ظرف خارج. از این اعتبار در مرحله دوم مفهوم اعتباری ریاست به دست می‌آید. اینکه در اصول دیگر از مفهوم اعتباری سخن به میان می‌آید، نتیجه این انتزاع دوم است.

آیت‌الله صادق لاریجانی، می‌نویسند:

اعتباری در بسیاری از کلمات (و حتی در کلمات خود علامه قدس سره) به‌عنوان وصف مفاهیم به کار برده شده و لذا این تعبیر شایع است که «مفاهیم اعتباری» کذا و کذا هستند. ولیکن عندالتأمل روشن می‌شود که «اعتباری» نه وصف مفاهیم است و نه وصف مصادیق؛ بلکه وصف «تطبیق یک مفهوم است بر مصداقی» یا «مصادقیت یک شیء برای مفهومی»، چه آنکه در هنگام اعتبار، مفهوم هیچ تغییری نمی‌کند. مصداق خارجی هم از آن جهت که شیئی از اشیاست، تغییری نمی‌کند. آنچه برخلاف خارج فرض و اعتبار می‌گردد، تطبیق یک مفهوم است بر غیر مصداق آن؛ مثل مفهوم شیر که برخلاف واقع فرض و اعتبار شده‌است. مصب این فرض و اعتبار نه مفهوم بما هو هو است و مصداق بما هو هو؛ بلکه تطبیق مفهوم بر مصداق است (مصداق غیرواقعی) یا مصادقیت شیئی برای آن مفهوم (۱۳۷۰: ۲۰۹).

این نکته درباره مفاهیم مجازی درست است و اطلاق عنوان مجازی یا اعتباری به آن

مفاهیم، به اعتبار «تطبیق یک مفهوم بر مصداقی» یا «مصداق قرار دادن یک شیء برای مفهومی» به صورت قضیه حینیه است و در این حال آن مفهوم را مجازاً مجازی می خوانیم؛ اما به نظر می رسد که این نکته درباره مفاهیم قانونی قابل تأمل باشد و مفاهیم قانونی حاصل انتزاع دوم هستند و تعبیر شایع مفاهیم قانونی ناظر به همین نکته است؛ بنابراین، مفاهیم قانونی، به تبع عملیات اعتبار، مفهوم اعتباری خوانده می شوند.

گفته شد که در عمل مجاز، موضوعی را در ظرف فرض، فرد یا مصداق مفهومی حقیقی قرار می دهیم که آن موضوع در ظرف واقع مصداق یا فرد آن مفهوم نیست. می توان این مفهوم حقیقی را مبدأ اعتبار اعتبار قانونی خواند. حد مبدأ اعتبار باید ناب و تهی از عوارض لحاظ شود؛ یعنی باید فرد بالذات مبدأ اعتبار در عمل اعتبار مورد ملاحظه باشد؛ تا بتوان با اعطای این حد به مفهوم اعتباری، آن را فردی از مبدأ اعتبار دانست؛ در غیر این صورت مفهوم اعتباری فردی از مفهوم دیگری اعتبار شده است.

اعتبار قانونی برای مصلحت فردی یا اجتماعی ساخته می شود و با جنبه رفتاری فرد یا جامعه پیوند دارد؛ پس هدف اعتبار قانونی هدایت فرد یا جامعه به سوی تحقق مصلحت یا دور کردن از مفسده است. بر همین اساس، هدف از اعتبار قانونی ایجاد آثار واقعی از قبل معین است. آثاری که مترتب بر اعتبارند، باید هم با منشأ اعتبار و هم با آثار مبدأ اعتبار متناسب باشد. اساسی ترین اثر اعتبار قانونی ایجاد یک فرد اعتباری در وعای واقعیت برای مبدأ اعتبار است. اگر چنین اثری از اساس موجود نگردد، اعتبار دروغ حقیقی شمرده شده، و لغو و بی اثر خواهد شد. چنان که پیش تر نیز اشاره شد، این نکته می تواند ملاک مناسبی برای تعریف گونه ای صدق و کذب اعتباری برای اعتبارات قانونی باشد.

## اقسام مفاهیم قانونی

مفاهیم قانونی به دو قسم تقسیم می شود: ماهیت مخترعه و حکم.

۱. ماهیت مخترعه، مفهومی مفرد بوده و بر امری دلالت دارد که براساس حکم قانونی در خارجی محقق می گردد و موضوع حکم قرار می گیرد.<sup>۱۸</sup> ماهیت مخترعه به اعتبار سنخ موضوع می تواند عبادی، اقتصادی، سیاسی و مانند آنها باشد.

۲. حکم اعتباری است که به نحو مباشر یا غیر مباشر به عمل انسان تعلق دارد و در انشای تام به عنوان محمول یا ماده فعل به کار می رود.

حکم نیز در یک تقسیم اولی دو قسم است: حکم تکلیفی و حکم وضعی:

۱. حکم تکلیفی که پیوند بی‌واسطه با عمل برای تصمیم در جهت انجام آن دارد و دو قسم است:

الف) حکم تصمیم درباره ارزش‌سنجی قانونی موضوع که دو قسم است: صحت و فساد.<sup>۱۹</sup>

ب) حکم تأکید تصمیم که پنج قسم است: وجوب، استحباب، اباحه، کراهت و حرمت.  
۲. حکم وضعی که به هر گونه حکم غیر تکلیفی اطلاق می‌شود که به دو قسم لازم و متعدی تقسیم می‌شود:

الف) حکم وضعی متعدی علاوه بر موضوع، مضاف‌الیه نیز لازم دارد و بیانگر رابطه موضوع و مضاف‌الیه است؛ مانند جزئیت، شرطیت، زوجیت و ولایت.

ب) حکم وضعی لازم که تنها موضوع لازم دارد و بر چیزی اضافه نمی‌شود؛ مانند طهارت، نجاست، حدث.

حکم وضعی در یک تقسیم دیگر دو قسم است:

۱. حکم وضعی وابسته به حکم دیگر که تا حکمی پیش‌تر نباشد، این‌سنخ از احکام وضعی معنایی نخواهند داشت و بیانگر اموری است که قانون‌گذار به‌عنوان مقوم وجود موضوع حکم قبلی (اعم از تکلیفی و وضعی) اعتبار کرده است: مانند شرطیت، جزئیت، سببیت، مانعیت و ترتیب (مثلاً ترتیب اجزای نماز).

۲. حکم وضعی مستقل که دو قسم است: حد<sup>۲۰</sup> و حق:

الف) حق بیانگر امتیاز یا برتری‌ای است که برای موضوع اعتبار شده است؛ مانند مالکیت و ولایت. موضوع حق یا انسان است یا امری که به منزله انسان اعتبار شده است؛ مانند شخصیت حقوقی یا جامعه.

ب) حد بیانگر اموری است که قانون‌گذار به‌عنوان مقوم ماهیت موضوع اعتبار کرده است؛ مانند استطاعت در مکلف جهاد و حج. موضوع حد ممکن است عمل یا متعلق عمل یا عامل باشد.

### عقلانیت مفاهیم قانونی

با توجه به ویژگی‌های عقل معرفت‌شناختی، به نظر می‌رسد که این عقل در تکوین مفاهیم قانونی نقشی نداشته باشد؛ زیرا مفاهیم قانونی حاکی از واقع نیستند؛ اما با توجه به برخی از ویژگی‌های ادراکات اعتباری می‌توان برای آنها نیز معقولیت معرفتی تعریف کرد. در بیان



گفته شد که آثار ناشی از اعتبار باید متناسب با آثار مبدأ اعتبار بما هو هو باشد، در غیر این صورت اخذ این مفهوم به عنوان مبدأ اعتبار هیچ ترجیحی به اخذ مفهوم دیگر به عنوان مبدأ اعتبار نخواهد داشت و بنابراین در تعیین مبدأ اعتبار باید فرد بالذات ملاحظه گردد. این نکته یک نکته معرفت‌شناختی است و می‌تواند به عنوان پایه مناط معقولیت معرفت‌شناختی مفاهیم قانونی در نظر گرفته شود.

معناداری مفاهیم قانونی وابسته به سه امر است:

۱. منشأ اعتبار، یک نیاز واقعی در حیاتی معنادار باشد؛

۲. هدف اعتبار پاسخ به آن نیاز واقعی باشد؛

۳. اعتبار در مرحله تحقق؛ واقعاً آن هدف را محقق کند.

عقلانیت اخلاقی با توجه به حسن مبدأ اعتبار و حسن قانونی که این مفهوم در آن نقشی ایفا می‌کند، قابل تعریف است. عقلانیت ابزاری یک مفهوم قانونی نیز با توجه به رفع نیازهایی که در فرایند اعتبار آن لحاظ شده است، تعریف می‌شود.

## وضع صیغه‌های انشایی

### وضع صیغه‌ها و مواد انشاء از جهت لفظ

در باره نحوه وضع از دو جهت بحث می‌شود: از جهت لفظ و از جهت معنا. از جهت لفظ، وضع یا شخصی یا نوعی است. ملاک شخصی بودن وضع این است که واضع شخص لفظ را با وحدت طبیعی و شخصیت ذاتی که با آن از غیر خود ممتاز می‌شود، تصور کند و ملاک نوعی بودن لفظ این است که چنین تصویری درباره آن ممکن نباشد و لفظ با جامع عنوانی لحاظ شود (فیاض، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۶۰)، همچنین درباره نحوه وضع از جهت لفظ، نیز از دو جهت بحث می‌شود: حیث ماده و حیث صورت.

باید توجه داشت که وضع ماده و هیئت مفردات از وضع هیئت جمله‌ها، چه خبری و چه انشایی، برای تشکیل جملات انشایی کفایت نمی‌کند و وضع هیئت جمله‌ها جداگانه لازم است (خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۱۰). آشکار است که انشایی بودن ناشی از هیئت واژه است و ماده آن لایشرط نسبت به این امور است.<sup>۲۱</sup> بنابر مشهور در بحث مشتق، وضع هیئت از جهت لفظ، نوعی است (سبحانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱: ۸۰؛ فیاض، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۶۰) و از جهت ماده شخصی است (سبحانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱: ۷۸). اگرچه جمله‌ها، چه

اخباری و چه انشایی، به اصطلاح اصولی مشتق نیستند، اما در این مسئله، مشتق اصولی و نحوی فرقی با هم ندارند و مسئله به طور مشترک در هر دو قابل طرح است (خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۱۰).

اما آیت‌الله سیستانی نیز از اساس امکان وقوعی وضع نوعی را نمی‌پذیرد. استدلال وی این است که وضع نوعی ادعاشده در مواد و هیئات از ذهن ساده واضح بدوی اول بعید است (قطیفی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۱۱)؛ اما دلیل ایشان در مبنای این نوشتار، که زبان را محصول عمل کاملاً ارادی و آگاهانه انسان نمی‌داند، پذیرفته نیست. همچنین این نکته که علم به ماده و جهل به هیئت یا بالعکس ممکن است، نشان می‌دهد که وضع ماده و هیئت مستقل از یکدیگر است (خمینی، روح‌الله، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۰۱).

ممکن است این مشکل مطرح شود که ماده به تنهایی و بدون هیئت معین و نیز هیئت به تنهایی و بدون ماده معین قابل تلفظ نیست و به هر حال لفظ یکی از دو طرف اصلی در وضع است. در این صورت، وضع مستقل هر یک برای یک معنا چگونه ممکن است و چه توجیهی دارد؟ پاسخ امام خمینی این است که مواد به وضع تهیئی وضع شده‌اند، به این معنا که اگر به صورت هیئت موضوعه‌ای درآیند، به معنا دلالت کنند و نیازی به وجود لفظ مستقل نیست (همان: ۲۰۲). چنین پاسخی را در مورد هیئات نیز می‌توان داد؛ اما پاسخ کامل‌تر این است که از توانایی‌های ذهن انسانی است که الفاظ را می‌تواند به اجزای تحلیلی تجزیه نماید.

وضع ماده، بنابر مشهور، شخصی است، زیرا ماده مستقل از هیئت قابل تصور است و با حروف اصلی مانند «ض، ر، ب» قابل بیان است و این همان جامع ذاتی است (فیاض، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۲۷ و ۱۲۶).

آیت‌الله خراسانی بر آن است که وضع هیئات نیز شخصی است (میلانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۸۴) و سه دلیل بر رأی خود می‌آورد:

۱. به این نکته توجه می‌دهد که ملاک قابلیت لحاظ استقلالی و عدم آن شایستگی قرار گرفتن به عنوان طرف نسبت است. نمی‌توان آن را که شایستگی قرار گرفتن در طرف نسبت را ندارد، مانند معنای ربطی، با لحاظ استقلالی لحاظ کرد. درحالی که هیئات شایستگی وقوع در طرف نسبت را دارند؛ زیرا جملاتی از قبیل «هیئت مقتول عارض بر ماده‌ی قتل است» یا «هیئت ضارب عارض بر ماده ضرب است» درست و معنادار هستند.

۲. هر هیئتی از سایر هیئات قابل تمییز است، مثلاً هیئت فاعل را در قبال سایر هیئات

لحاظ می‌کنیم و می‌گوییم: این غیر از آن است.

۳. عباراتی از قبیل «هر آنچه بر وزن فاعل باشد...» و «هر آنچه بر وزن مفعول باشد...» نیز مؤید این قول‌اند. در این موارد، گوینده ماده را لحاظ کرده و سپس حکم می‌کند که اگر در هیئت کذا درآید، بر کذا دلالت می‌کند.

و براساس این سه دلیل نتیجه می‌گیرد که لحاظ استقلالی هیئات ممکن است و حکم آنها با معانی حرفیه ناهمسان است و وضع هیئات و مواد، هر دو شخصی است.

اما هر سه دلیل ایشان محل تأمل‌اند. در هر سه مورد آنچه لحاظ استقلالی شده است، جامع عنوانی هیئت است، نه خود هیئت. آشکار است که نظیر هر سه مورد، در معانی حرفیه نیز برقرار است؛ مثلاً می‌گوییم: «حرف اضافه فی بر اسم واقع می‌شود» یا «حرف فی غیر از من است» یا «هر آنچه حرف فی بر آن داخل شود...»؛ درحالی‌که ایشان در معانی حرفیه لحاظ استقلالی را نمی‌پذیرند. اصولیان پیش‌تر مثال‌هایی از این گونه را ذکر کرده‌اند تا نشان دهند هیئت تنها با عنوان جامع قابل لحاظ استقلالی‌اند. باین حال، عجیب است که ایشان به این نکته آنان پاسخ نداده است (فیاض، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۶۱).

به نظر می‌آید عدم امکان لحاظ استقلالی هیئت، نکته‌ای وجدانی باشد و بنابراین، به‌سادگی می‌توان پذیرفت که از جهت لفظ، وضع هیئت نوعی است و به‌تبع آن می‌توان گفت که وضع هیئات انشایی، از جهت لفظ، نوعی است و از این جهت به معانی حرفیه می‌مانند.

### نحوه وضع هیئات انشایی از جهت معنا

نحوه وضع از جهت معنا، بنابر مشهور سه قسم است: وضع خاص موضوع‌له خاص و وضع عام موضوع‌له عام و وضع عام موضوع‌له خاص. توضیح این سه قسم نیاز به بیان یک مقدمه دارد.

وضع لفظ برای امری ممکن است که علم بدان باشد؛ بنابراین صور ذهنی، به تعبیر دیگر مفاهیم، لازمه وضع لفظ برای معانی‌اند<sup>۲۲</sup> و به حسب اقسام مفاهیم، نحوه وضع از جهت معنا تنوع می‌پذیرد. ویژگی ذاتی مفاهیم، نشانگری مرآتی مصداق واحد است. وحدت مصداق می‌تواند شخصی یا سنخی باشد و به این اعتبار می‌توان مفاهیم را به دو قسم خاص و عام (یا فراگیر) تقسیم کرد. ویژگی نشانگری واحد سنخی نیز تنها محدود به مفاهیم کلی نیست؛ بلکه قسم‌های دیگری از مفاهیم را نیز شامل می‌شود.<sup>۲۳</sup> گروه دیگری از

مفاهیم فراگیر که می‌توان آنها را مفاهیم سعی نامید، از قبیل مفاهیم مصدری و اسم مصدری از اقسام مفاهیم فراگیرند. تفاوت اصلی این مفاهیم با مفاهیم کلی این است که این قسم از مفاهیم حمل‌ناپذیرند؛ درحالی‌که مفاهیم کلی بر افراد خود حمل می‌شوند. گروه دیگر از مفاهیم فراگیر، عناوین جامع‌اند. عنوان جامع، نشانگر واحد سنخی به سنخ اعتباری است. توضیح اینکه، گروهی از مفاهیم، حمل‌ناپذیرند و به این جهت نه جزئی و نه کلی‌اند. این مفاهیم خود دو گروه‌اند: گروهی محمول‌پذیرند؛ مانند معانی ضمائر و اسمای اشاره که مفاهیم صیغی‌اند و مصدر و اسم مصدر که مفاهیم سعی‌اند؛ و گروه دیگر که محمول‌ناپذیر نیز هستند، مانند معانی حرفیه و هیئات. عناوین جامع، می‌توانند نشانگر سنخی از مفاهیم ضیق یا مفاهیم محمول‌ناپذیر باشند.<sup>۲۴</sup> اگر در فرایند وضع، مفهوم عام لحاظ شده باشد، وضع عام نامیده می‌شود و اگر مفهوم خاص لحاظ شده باشد، وضع خاص نامیده می‌شود. اگر وضع خاص باشد، آشکار است که لفظ بر همان مصداق خاص وضع خواهد شد و به این جهت موضوع‌له خاص خواهد بود. موضوع‌له این قسم تنها اسمای خاص یا عَلَم می‌تواند باشد و بنابراین صیغه‌های انشایی از این قسم نیستند؛ اما اگر وضع عام باشد، دو حالت ممکن است:

۱. موضوع‌له همان واحد سنخی باشد؛ که در این صورت موضوع‌له عام خواهد بود. مثال مشهور این قسم اسم عام یا اسم جنس است.

۲. موضوع‌له مصداق شخصی آن واحد سنخی باشد؛ که در این صورت موضوع‌له خاص خواهد بود.

اگر موضوع‌له عام باشد، لفظ بر همان واحد سنخی دلالت می‌کند و استعمال آن در خود اشخاص آن سنخ، به نحو اسمای خاص یا عَلَم، با قرینه باید همراه باشد و مجازی خواهد بود؛ اما صیغه‌های انشایی در مقام استعمال، نه بر سنخ، بلکه بر اشخاص سنخ دلالت می‌کنند و این دلالت بدون قرینه است؛ درحالی‌که دلالت آن بر سنخ نیاز به قرینه دارد.<sup>۲۵</sup> بنابراین، آشکار است که وضع صیغه‌های انشایی — و البته با کمی دقت روشن می‌شود همه صیغه‌ها — از قبیل وضع عام موضوع‌له خاص خواهد بود و از این جهت نیز به معانی حرفیه می‌مانند.

نتیجه اینکه وضع صیغه‌های انشایی، هم از جهت لفظ و هم از جهت معنا، همچون معانی حرفیه است.

## موضوع‌له صیغه‌های انشایی

### موضوع‌له جمله‌های انشایی

جملات انشایی برای دلالت بر همان انشای تام که در بخش اول نوشتار تعریف شد، وضع می‌شوند؛ اما در این بخش از نوشتار، لازم است این نکته از دو جهت بیشتر شکافته شود:

۱. رابطه‌الفاظ و معانی انشایی؛ ۲. رابطه‌موضوع‌له جملات اخباری و انشایی. بررسی تفصیلی این مسئله متضمن بررسی آرای اصولیان نیز با رویکرد انتقادی است. این مسئله نیازمند سه مقدمه است:

۱. جملاتی وجود دارد که مشترکاً می‌توانند هم به‌عنوان انشاء و هم به‌عنوان اخبار به کار روند؛ مانند «آنکحت»: (نکاح کردم) یا «هی طالق»: (او طلاق داده‌شده است) و مانند اینها در صیغ عقود و ایقاعات.

۲. صیغ انشایی از جهت وضع لفظ و معنا نظیر معانی حرفیه‌اند.

۳. قول مشهور میان اصولیان این است که موضوع‌له هیئت جمله خبری ثبوت نسبت است. اگر نسبت خارجی باشد، از ثبوت نسبت در عالم خارج حکایت می‌کند و اگر نسبت ذهنی باشد، از ثبوت نسبت در عالم ذهن حکایت می‌کند. اگر نسبت اعتباری باشد، از ثبوت نسبت در وعای اعتبار حکایت می‌کند؛ اما موضوع‌له جمله انشایی ایجاد نسبت در خارج است (میلانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۵۱).

با توجه به این دو مقدمه، دو پرسش قابل طرح است:

۱. آیا در جملات مشترک نیز موضوع‌له دو جمله مختلف است، درحالی‌که هم صیغه و هم ماده یکسانند؟

۲. درحالی‌که جمله‌های مشترکه‌ای هم از جهت ماده و هم از جهت صورت وجود دارند که هم در مقام انشاء و اخبار به کار می‌روند، آیا نظریه ناهمسانی موضوع‌له جملات اخباری و انشایی پذیرفتنی است؟

آخوند خراسانی براساس مسلکی که در معانی حرفیه اختیار می‌کند، چنین می‌آورد:

مطلب دیگر اینکه بعید نیست اختلاف در خبر و انشاء نیز نظیر همان باشد. بنابراین، خبر وضع شده باشد تا در حکایت از ثبوت معنایش در موطن خود به کار رود و انشاء برای این که در قصد تحقق و ثبوت آن به کار رود و اگرچه در مستعمل فیه متفق باشند، پس تأمل کن (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۱۲).

منظور آخوند این است که مدلول جمله خبریه و انشائیه یک امر است و اختلاف معانی دو جمله، وابسته به دواعی استعمال است. مرحوم ایروانی این عبارت را ناظر به پرسش اول می‌داند و چنین می‌نویسد:

عبارت مصنف (قده) در این جا ناظر به بیان فرق میان انشاء و اخبار در صیغ مشترکه است که در هر دو مقام به کار می‌روند. اما در صیغ مختص به انشاء مانند صیغه افعال، جهت مشترکی میان انشاء و اخبار نیست تا از جهت مایز میان آن دو بحث شود، بنابراین به تمام مدلول از اخبار متمایز و بیگانه از آنند (ایروانی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۵).

اما به نظر نمی‌رسد این نحوه تقیید عبارت آخوند درست باشد. علاوه بر اینکه در عبارت آخوند مطلبی دال بر چنین قیدی نیست؛ نظریه آخوند در باب معانی حرفیه نیز با چنین تقییدی همساز نیست. آخوند براساس آن، نظریه «من» و «ابتدا» را موضوع به یک معنا می‌داند، درحالی که چه در صیغه و چه در ماده مشترک نیستند. به نظر می‌رسد که آخوند از مقدمات یادشده به پرسش دوم هدایت شده باشد و نه به پرسش اول و حتی به نظر نمی‌رسد که در این پرسش به مقدمه اول از مقدمات سه‌گانه یادشده توجهی داشته باشد؛ اما نکته مرحوم ایروانی نیز بی‌وجه نیست. نسبت اقسام گوناگونی دارد: نسبت تحقیقی، مانند ضرب؛ نسبت تلبسی، مانند ضارب؛ نسبت ایجاد، مانند ضربت؛ نسبت توقعی، مانند یضرب و نسبت بعثی، مانند اضراب (میلانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۵۰). نظریه آخوند بر مبنای غمض عین از اقسام نسبت و اهمال آن است. آنچه آخوند می‌گوید فقط درباره نسبت ایجاد می‌تواند مطرح شود که میان اخبار (حکایت از ایجاد) و انشاء (انشای ایجاد) مشترک است، نه درباره باقی نسب. از آنجاکه افعالی مانند بعث در هر دوی این معانی به کار می‌روند، مرحوم ایروانی نظریه آخوند را چنان مقید می‌کند و آیت‌الله روحانی نیز با این قید نظریه آخوند را پذیرفتنی می‌داند (روحانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۳).

به نظر آخوند در اسم و حرف، موضوع‌له و مستعمل‌فیه واحد است و تفاوت آن دو از جهت لحاظ آلی حرف و استقلال اسم است. برای مثال واضح، لفظ «من» و «ابتدا» را به یک معنا، معرا از نحوه لحاظ خود وضع می‌کند؛ اما در علقه وضعیه خود چنین لحاظ می‌کند که هرگاه در مقام استعمال این معنا را مستقل لحاظ کند، واژه «ابتدا» را به کار می‌برد و هرگاه به‌عنوان حالت مفهومی دیگر لحاظ کند، واژه «من» را به کار می‌برد (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۱۲ و ۱۱). در اخبار و انشاء نظیر همین وضع است. اخبار و انشاء، هر دو برای دلالت بر نسبت وضع شده‌اند؛ اما در مقام استعمال، اگر قصد ایجاد آن نسبت را

داشت، جملات انشایی را به کار می‌گیرد و اگر قصد حکایت از معنا را داشت، جملات خبری را به کار می‌گیرد؛ برای مثال، صیغهٔ مشترکه‌ای چون «انکحت» مفید نسبت بین مادهٔ نکاح و ضمیر «ت» است. اگر متکلم در مقام حکایت از تحقق این نسبت بود، این صیغه، خبری است و اگر در مقام ایجاد این نسبت به سبب خود این استعمال بود، انشایی است. همین نکته دربارهٔ دو صیغهٔ «إضرب» و «تضرب» نیز جاری است (با توجه به این خود آخوند نظریه‌اش را به صیغه‌های مشترکه محدود نمی‌کند)، با این فرق که برای هر یک از دو مقام صیغهٔ ویژه‌ای برای استعمال وجود دارد.

۶۹

دهن

جملات و معانی انشایی در علم اصول

این نظریه با اشکالات متعددی روبه‌رو شده‌است که در اینجا تنها به سه مورد از آنها اشاره می‌شود:

۱. مبنای این نظریه این است که معانی حرفیه و هیئات، همچون اسمای عام به نحو وضع عام موضوع‌له خاص وضع شده‌اند (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۱۰) و بنابراین نظر مشهور و مبنای این پژوهش، این خلاف واقع است.

۲. تفاوت موضوع‌له اخبار و انشاء آشکار است و اسناد تفاوت آن دو به مقام دیگری جز ایجاد و حکایت، گریز از امر وجدانی است.

۳. اگر این لحاظ در وضع واژه مدنظر بوده‌است، ناچاریم آن را جزء موضوع‌له بدانیم. اینکه آخوند خود می‌پذیرد که موطن این لحاظ علقهٔ وضعیه است، نشانگر این ناچاری است. اگر در وضع واژه مدنظر نبوده‌است، استعمال هر یک از دو واژه به جای دیگری باید بی‌اشکال باشد که آشکارا خلاف واقع است.

بنابراین، موضوع‌له اخبار و انشاء، چه در همهٔ صیغه‌ها و چه در صیغهٔ مشترکه، یکسان نیستند؛ چنان‌که نظر مشهور چنین است. اما آرای گوناگونی در تبیین اختلاف این دو ارائه شده‌است.

مرحوم خوئی بخش دیگری از نظر مشهور را نمی‌پذیرد. بنا بر نظر مشهور، جملهٔ خبری برای دلالت بر ثبوت یا عدم ثبوت نسبت و جملهٔ انشایی برای ایجاد نسبت وضع شده‌است؛ اما به نظر ایشان، جملهٔ خبری برای ابراز قصد حکایت از واقع و نفس‌الامر وضع شده و جملهٔ انشایی برای ابراز امر نفسانی غیر از قصد حکایت وضع شده‌است (فیاض، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۹۷-۱۰۰).

اما این نظریه به چند دلیل پذیرفتنی به نظر نمی‌آید:

۱. دلالت جملهٔ اخباری بر قصد حکایت، دلالت وضعی نیست؛ بلکه دلالت طبعی

است. به هر حال، دلالت جمله خبری بر ثبوت یا عدم ثبوت نسبت امری بدیهی است و انکار آن بسیار عجیب به نظر می‌آید.

۲. اگر در مدلول جمله اخباری قصد لحاظ شده است، به چه دلیل در مدلول جمله انشایی قصد لحاظ نمی‌شود؟ زیرا از این جهت، هر دو جمله یک حکم را دارند.

۳. در انشائات قانونی، صرف اعتبار نفسانی، انشاء را ایجاد نمی‌کند و برای تحقق انشاء، ابراز لفظ نیاز است؛ بنابراین، ناچاریم برای الفاظ انشایی نحوه‌ای موجدیت معنا، حقیقی یا اعتباری، لحاظ کنیم. اما به نظر می‌رسد که به هر حال، همه انشائات، از سنخ موجد معنا نیستند و برخی مانند امر ابراز یک حالت نفسانی‌اند.

مرحوم روحانی در اعتراض به نظریه مرحوم خوئی چنین می‌آورد:

اگر صیغه بر خود صفت نفسانی وضع شده باشد، و آن مثلاً اعتبار قائم به نفس باشد، به جهت فرض وجود صفت، وجود صیغه کاشف از این واقع و موجب علم به آن می‌گردد؛ بی‌آنکه در ذهن خطور کند و اصلاً وجود در ذهن را پذیرا نمی‌شود.<sup>۲۶</sup> بنابراین، در جمله انشائیه چیزی که به آن تصور و انتقال تعلق پیدا کند، جز ماده یافت نمی‌شود و آن همان است که اعتبار به آن تعلق گرفته است؛ مثلاً فرمان «صَلِّ» امر با هیئت خود اعتبار نماز برعهده مکلف را کشف می‌کند و موجب علم به آن می‌شود و ماده موجب انتقال به مفهوم نماز و تصور آن می‌شود. در این صورت جمله انشایی مفهوم جملی تام نخواهد داشت<sup>۲۷</sup> و بلکه جز مفهوم افرادی نخواهد داشت و در نتیجه از قبیل استعمال الفاظ نمی‌شود که موجب خطور معنا در ذهن و انتقال به آن می‌شوند. چون همانند کاشف تکوینی از صفت است (روحانی، ۱۳۴۱ق، ج ۱: ۱۴۸).

اما این اشکال صحیح به نظر نمی‌آید. در این استدلال ظاهراً حال متکلم با مخاطب خلط شده است. برای روشن شدن مسئله، توجه به امور زیر لازم است:

۱. رابطه صیغه با صفت نفسانی رابطه وضعی است و نه طبعی یا عقلی. بنابراین، کاشف تکوینی، چه طبعی و چه عقلی، نخواهد بود.

۲. در شرایط انشاء، تصور معنا برای استعمال لفظ لازم نیست؛ زیرا خود معنا حاضر است و علم حضوری مضاعف (علم به معلوم و علم به علم) به معنا کفایت از علم حصولی در این مقام می‌کند و بلکه در چنین حالی اساساً از تصور معنا مانع است. نحوه استعمال اصوات، مانند آخ در هنگام درد، نیز این گونه است و بعید است مرحوم روحانی درباره اصوات اشکال مذکور را بپذیرد.



۳. اما عدم لزوم تصور لفظ تنها درباره متکلم است؛ نه درباره مخاطب. مخاطب چون لفظ را بشنود به معنای آن منتقل خواهد شد.

۴. صیغه جمله انشایی چیزی را درباره مخاطب کشف نمی‌کنند؛ بلکه از حال متکلم کشف می‌کند. بنابراین، فرمان «صل» بر اعتبار نماز برعهده مکلف دلالت نمی‌کند؛ بلکه صیغه آن بر طلب شارع (یا بر هر آنچه صیغه امر دلالت دارد) و ماده آن بر نماز دلالت دارد.

۵. صیغه امر، ماده امر را برعهده مکلف ایجاد می‌کند؛ اما این ایجاد خارج از علقه وضعیه است و از لوازم خارجی معناست.

۶. اگر معنای لفظ همان مفهوم باشد، در این صورت اشکال نبود معنای جملی تام برای جملات انشایی درست خواهد بود؛ اما معنای جملات، همان مفهوم نیست؛ بلکه مفهوم واسطه در وضع و استعمال است و اگر علم حضوری مضاعف به معنا باشد، این وساطت نیز لازم نیست.

بنابراین، نظریه مرحوم خوئی درباره انشاء به نحو موجب جزئیه درست است و در بعضی موارد جمله انشایی ابراز یک حال نفسانی است. اما تفاوت آن با اصوات این است که اولاً اصوات به ماده و صیغه تحلیل نمی‌شوند و ثانیاً نسبت در آنها متصور نیست؛ اما جملات انشایی به ماده و صیغه تحلیل می‌شوند و نسبت در آنها تصور می‌شود.

نکته سوم نظریه مشهور درباره انشاء، رابطه ایجاد لفظ انشاء با معناست. مرحوم خوئی اصل چنین رابطه‌ای را نمی‌پذیرد؛ اما مشهور لفظ انشاء را موجد معنا می‌دانند. سه تقریر از موجدیت لفظ نسبت به معنا ممکن است:

۱. لفظ معنا را در عالم واقع ایجاد می‌کند؛

۲. لفظ معنا را در عالم اعتبار ایجاد می‌کند؛

۳. لفظ در عالم اعتبار موجد معنا به‌شمار می‌آید.

مرحوم خوئی نظر آخوند و مشهور را به دو تقریر اول برگردانده است و از این جهت، آن را ناپذیرفتنی به‌شمار آورده است؛ زیرا ایجاد معنا در عالم واقع وابسته به علل تکوینی‌اش است و در عالم اعتبار نیز اعتبار نفسانی معنا ایجاد می‌کند و نیازی به لفظ نیست و بر این اساس لفظ انشایی را تنها ابراز معنا می‌شمارد (فیاض، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۹۹)؛ اما در دفاع از این دو نظر، تقریر سوم عرضه شده است (میلانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۵۱؛ روحانی، بی تا، ج ۱: ۱۰۵).

به نظر می‌آید حل مسئله نیاز به تفصیل دارد.

۱. در برخی انشائات، مانند تمنی، لفظ تنها ابراز معناست و هیچ گونه رابطهٔ ایجاد با آن ندارد.

۲. در برخی از انشائات، مانند ندا، لفظ خود معنا را در عالم واقع پدید می‌آورد.

۳. در برخی انشائات قانونی، اگرچه لفظ تنها ابراز معناست، اما موجد معنا اعتبار می‌شود. برای نمونه صیغهٔ امر، ابراز طلب است و طلب سابق بر ابراز لفظ وجود دارد؛ اما تا شارع مقدس این لفظ را بیان نکرده باشد، به جهت نبود علم مکلف، چیزی برعهدهٔ او نیست. بنابراین، لفظ، در وعای اعتبار، موجد تکلیف برعهدهٔ مکلف است.

۴. در انشائات قانونی متعلق به اعتبارات اجتماعی، لفظ موجد معنا در عالم اعتبار است. این نکته نیاز به توضیح دارد. برخی از معانی یا از سنخ روابط میان فردی‌اند یا در این روابط معنا دار می‌شوند؛ مانند خرید و فروش، نکاح و مالکیت. برای ایجاد این گونه از معانی، ارادهٔ فردی و اعتبار نفسانی کفایت نمی‌کند؛ زیرا وعای تحقق و اعتبار این معانی جامعه است و تا جامعه اعتبار چنین معنایی را نپذیرد، اثری بر آن مترتب نخواهد شد و نیز تا جامعه نباشد، این معنا در وعای اعتبار اجتماعی محقق نمی‌شود (حداقل باید یک جامعهٔ دونفره باشد). آنچه در وعای اعتبار اجتماعی می‌تواند عامل تحقق معنایی باشد، چیزی از سنخ یک امر اجتماعی است. از آنجاکه زبان هویت اجتماعی دارد، یک امر اجتماعی است و از این جهت می‌تواند در وعای اعتبار اجتماعی یک معنا را ایجاد نماید.

### نتیجه‌گیری

۱. رابطهٔ میان لفظ و معنا اعتباری است؛ اما کاملاً ارادی و آگاهانه نیست.

۲. انشاء کلامی است که با قطع نظر از لوازم معنا، به صدق و کذب متصف نمی‌شود.

۳. ادراکات اعتباری ادراکاتی‌اند که به دلیل شیوهٔ انتزاعشان، ارادهٔ مدرک در نحوهٔ حکایت آنها از محکی دخیل است.

۴. به تبع تقسیم تصور به دو قسم قضیه و مفهوم بالمعنی الاخص، ادراکات اعتباری نیز به دو قسم انشای تام و مفاهیم اعتباری قابل تقسیم‌اند.

۵. انشای تام (یا به اختصار همان انشاء) فعل ارادی و بالقصد نفسانی است که لوازم

خارجی دارد و عبارت است از: (۱) ایجاد اعتباری نسبت تامه میان دو مفهوم (یا ۲) نفس ایجاد اعتباری یک مفهوم.

۶. علت تحلیلی (علت ماهوی) انشائیت عبارت است از لحاظ اعتباریت در محمول یا لحاظ اعتباریت در حمل یا صیغه انشاء.
۷. عقلانیت مفاهیم قانونی در چهار مرتبه قابل بررسی است: عقلانیت معرفت‌شناختی، عقلانیت معناشناختی، عقلانیت اخلاقی، عقلانیت ابزاری.
۸. در عمل مجاز، موضوعی را در ظرف فرض، فرد یا مصداق مفهومی حقیقی قرار می‌دهیم که آن موضوع در ظرف واقع مصداق یا فرد آن مفهوم نیست، سپس از این عملیات مجاز، مفهوم قانونی انتزاع می‌شود.
۹. نتیجه اینکه وضع صیغه‌های انشایی، هم از جهت لفظ و هم از جهت معنا، همچون معانی حرفیه است.
۱۰. لفظ انشاء چهار گونه رابطه با معنی ممکن است داشته باشد: ایجاد معنا در عالم واقع، ایجاد معنا در عالم اعتبار، ایجاد اعتباری معنا، ابراز حالت نفسانی.

### پی‌نوشت‌ها

۱. این نکته دقیقاً خلاف رأی جمهور اصولیان است که وضع را آگاهانه و ارادی می‌دانند (میلانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۸۱؛ فیاض، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۵۶).
۲. این نکته‌ای است که مسلک وضع به آن بی‌توجه است.
۳. وضع عملی فردی است؛ به همین جهت این نکته خلاف نظر جمهور اصولیان خواهد بود.
۴. نظریه علامه مشتمل بر دو بخش معرفت‌شناسی اعتبارات و بررسی اقسام و تحلیل اعتبارات است. آنچه در این بخش مدنظر است، بخش اول نظریه وی است که از پیش‌تر تا حدودی و بیشتر به نحو ارتکازی مورد توجه اصولیان بوده است. اما بخش دوم نظریه وی که بیشتر نظریات ابداعی خود وی است، در بسیاری از مباحث خالی از خدشه نیست.
۵. علامه مفهوم وجود را اعتباری می‌داند و ماهیت را حقیقت (طباطبایی، بی‌تا: ۳۱۴). این نظر علامه به گرایش‌های اصالت ماهوی نسبت داده شده است (مصباح یزدی، ص ۳۸۸). اگر چه، این نقد درست نیست؛ اما نظر علامه، به جهات دیگری پذیرفتنی نیست.
۶. توجه شود که واژه حکم هم به گونه‌ای از مفاهیم قانونی اطلاق می‌شود که در قانون نقش محمول را برعهده دارند و هم به خود انشای تام. در این جا منظور همان اطلاق اول است. در این نوشتار برای پرهیز از خلط اصطلاحات از اطلاق حکم به خود انشای تام حتی الامکان خودداری می‌شود و سعی می‌شود واژه انشا یا قانون به کار رود. در ضمن، گونه‌های پیچیده‌تری از انشائات نیز وجود دارد.
۷. حق آن است که قانون انشا به شیوه قضیه طبیعی است؛ نه محصوره تا خطاب بر عناوین عامه باشد؛ اما

- در این نوشتار، به اختلاف اصولیان در این باب پرداخته نشد.
۸. برای مطالعه بیشتر درباره این نکته ر.ک لاریجانی، ۱۳۷۰: ۲۱۹-۲۲۶.
۹. البته آشکار است که مصداق بالاصالة وحی فراگیر بر همه پهنه زمین و بر همه در ازای زمان قرآن کریم و به تبع آن، سنت قولی و فعلی اهل بیت علیهم السلام است.
۱۰. ممکن پرسش شود که در این صورت عقل چه نقشی در این پایه دارد؟ و چرا این پایه، یک پایه عقلانیت قانون شمرده شده است؟ باید گفت که چنین معرفتی مستلزم تحلیل ساختار معنایی گزاره‌های و حیایی است و چنین تحلیلی مستلزم معرفت عقلانی به معارف و حیایی است.
۱۱. اگرچه این تعریف از معناداری و پوچی نشانگر رابطه تنگاتنگ معنا و غایت زندگی است و شاید به همین جهت گاهی معنای زندگی و غایت زندگی یکی انگاشته می‌شوند؛ اما در واقع با هم تفاوت دارند (لگنهاوسن، ۱۳۸۲: ۷). معنا باید در حین همین زندگی این جهانی باشد و برخلاف غایت نمی‌توان آن را به عالمی دیگر وعده داد؛ ولی غایت را از این جهت به عالمی دیگر باید حواله داد که این جهان تحمل غایت مطلوب انسانی را ندارد.
۱۲. این اتصاف اعم از اینکه بالذات باشد یا بالعرض، حقیقت عقلی باشد یا مجاز عقلی، بی‌واسطه باشد یا بالتبع، بالوجدان حقیقت لفظی است. امر اخلاقی لازم نیست متعلق بی‌واسطه اراده باشد، بلکه تنها لازم است در طول اراده محقق شود. بنابر نظر مشهور، علمای اخلاق اسلامی، امر اخلاقی ملکات نفسانی است و این ملکات، خود، متعلق بی‌واسطه اراده نیستند؛ اما در طول اراده محقق می‌شوند.
۱۳. اصطلاح حسن و قبح شرعی در برابر دو اصطلاح به کار می‌رود: حسن و قبح عقلی و حسن و قبح ذاتی. این دو اصطلاح حسن و قبح شرعی نباید با هم خلط شود. در عبارت متن، این اصطلاح در برابر حسن و قبح ذاتی است.
۱۴. نظریه مشهور میان متکلمان شیعه، حسن و قبح ذاتی یا همان واقعی بودن حسن و قبح است و متکلمان اشعری حسن و قبح را شرعی می‌دانند. نظریه متکلمان شیعه از پشتوانه استدلالی محکمی برخوردار است؛ اما این نظریه اصل وجود حسن و قبح شرعی را انکار نمی‌کند؛ بلکه بر آن است که حسن و قبح شرعی باید به حسن و قبح ذاتی منتهی شود.
۱۵. در این تعریف رعایت نظر مشهور مدنظر نبوده و تلاش شده است یک تعریف حقیقت‌گرایانه از عقلانیت ایزاری عرضه شود.
۱۶. چنان‌که لازم نیست که موضوع مورد نظر واقعاً مصداق معنای حقیقی باشد و کافی است شأنیت آن را داشته باشد؛ ر.ک: به تعلیقات شهید مطهری در (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳: ۱-۲۳۸) مثلاً در جایی که به قصد تمسخر فرد ترسو شیر خوانده می‌شود.
۱۷. انتقال موضوع مجاز از لفظ به معنا، مبتنی بر نظریه دقیق سکاکی است که در میان اصولیان متأخر با استقبال مواجه شده است.

۱۸. ماهیت مخترعه ممکن است از اوامر و نواهی قانون‌گذار انتزاع شود و ممکن است رأساً به وسیله قانون‌گذار جعل شود.
۱۹. تکلیفی خواندن این قسم خلاف رأی اصولیان است؛ اما به نظر نمی‌رسد پیوند صحت و فساد با عمل مکلف با واسطه باشد. مؤید این گفته این است که صحت و فساد حکم خود فعل‌اند.
۲۰. اصولیان این قسم را نیز حکم می‌خوانند، ولی در این نوشتار برای پرهیز از خلط اصطلاحات، اصطلاح حد به جای آن وضع شد.
۲۱. اگرچه ماده و هیئت در ساختار صرفی زبان عربی تعریف شده‌اند و ساختار صرفی زبان فارسی یا انگلیسی یا ترکی چنین مفاهیمی را به سادگی پذیرا نیستند؛ اما در ساختار نحوی، هیئت و ماده در همه زبان‌ها به سادگی قابل تعریف است.
۲۲. آشکار است که لازمه این سخن، این نیست که موضوع‌له لفظ صور ذهنی‌اند.
۲۳. به همین اعتبار، مفهوم خاص نیز اعم از جزئی خواهد بود.
۲۴. در برخی از کتب اصولی، اصطلاح عام و خاص در بیان اقسام وضع، به کلی و جزئی معنا شده‌اند که تحلیل متن نشان می‌دهد ناقص است و البته اگر منظور واضعان دو اصطلاح عام و خاص همان کلی و جزئی بود، دلیلی بر وضع دو اصطلاح جدید نبود و کثرت استعمال دو مفهوم کلی و جزئی در اصول نشان می‌دهد که منطقی بودن این دو مفهوم نیز دلیل وضع واژگان جدید در علم اصول نمی‌تواند باشد. برای نمونه ر.ک. مظفر، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۱.
۲۵. در عمل، این قرینه استعمال آن در ماده «ف ع ل» یا تصریح با عبارت «صیغه ...» است.
۲۶. زیرا فرد به صفت قائم بر نفس به نحو علم حضوری آگاه است.
۲۷. زیرا در این صورت تنها ماده بر معنا دلالت خواهد کرد.

## منابع

۱. آشتیانی، میرزا مهدی، ۱۳۷۶، *تعلیقه علی شرح المنظومه السبزواری (قسم المنطق)*، ج ۳، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ایروانی، علی، ۱۳۷۰، *نهایه النهایه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۰۹ق، *کفایه الاصول*، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
۴. خمینی، سیدروح الله، ۱۴۱۵ق، *مناهج الوصول الی علم الاصول*، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. خمینی، سید مصطفی، ۴۱۸ق، *تحریرات فی الاصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. خویی، سیدابوالقاسم، ۱۳۶۸، *أجود التقریرات (تقریرات اصول محمدحسین نائینی)*، ج ۲، قم: انتشارات مصطفوی.

۷. روحانی، سیدمحمدصادق، بی تا، *زبدة الاصول*، نسخه اول، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۸. روحانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۳ق، *منتقى الاصول*، چاپخانه امیر.
۹. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲ق، *تهذیب الاصول*، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۱۰. سبزواری، حاج ملاهادی، ۱۴۲۲ق، *شرح المنظومه*، تعلیقات آیت الله حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، بی تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۰ق، *نهاية الحكمة*، ج ۱۵، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۳. طوسی، نصیرالدین محمد بن حسن، ۱۳۶۱، *اساس الاقتباس*، ج ۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. غروی اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *نهاية الدراية*، قم: انتشارات سیدالشهدا.
۱۵. فیاض، محمداسحاق، ۱۴۱۹ق، *محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات اصول آیت الله خویی)*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. قزوینی، جلال الدین أبو عبدالله محمد بن سعدالدین بن عمر، ۱۹۹۸م، *الایضاح فی علوم البلاغه*، ج ۴، بیروت: دار إحياء العلوم.
۱۷. قطیفی، سیدمنیر سید عدنان، ۱۴۱۴ق، *الرافد فی علم الاصول*، قم: نشر مکتب آیت الله العظمی السیستانی.
۱۸. لگنهاوسن، محمد، ۱۳۸۲، «اقتراح»، *نقد و نظر*، ش ۳۰-۲۹.
۱۹. میلانی، سید علی، ۱۳۸۱، *تحقیق الاصول*، قم: مرکز تحقیق و ترجمه و نشر آلاء.
۲۰. ملکشاھی، حسن، ۱۳۶۷، *ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق تفنازانی*، ج ۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. لاریجانی، صادق، ۱۳۷۰، *معرفت دینی*، قم: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۲۲. هاشمی، سیداحمد، ۱۳۸۳، *جواهر البلاغه*، ج ۵، قم: نشر واریان.
۲۳. مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۴، *اصول الفقه*، ج ۷، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۴. ویگینز، دیوید، ۱۳۸۲، «حقیقت، جعل و معنای زندگی»، *نقد و نظر*، ترجمه مصطفی ملکیان، ش ۳۰-۲۹.
۲۵. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۲، قم: مکتبه المصطفوی.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۴۰۵ق، *تعلیقة علی نهاية الحكمة*، قم: مؤسسه فی طریق الحق.