

نظریه الهیت وضع در اندیشه محقق نائینی

دانیال نمازی^۱

چکیده

در میان اصولیان امامی، محمد حسین نائینی به عنوان مهم‌ترین قائل نظریه الهیت وضع، اشتهار یافته است. نظریه او واجد پیچیدگی‌های مغفول‌عنهی است که آن را نسبت به خوانش بسیط و کلاسیک از نظریه الهیت وضع، که سابقه‌ای طولانی در تاریخ فرهنگ اسلامی دارد، متفاوت می‌سازد. فقدان تصنیفی اصولی از نائینی و وجود اختلاف فراوان در تقریرات و فهم شاگردان او، بر پیچیدگی این نظریه و تصور آن دامن زده است. نگارنده در این مقاله، با روشی تحلیلی، در پی ارائه تقریری دقیق از نظریه نائینی و داوری درونی آن است و برای حصول این غرض، جمیع تقریرات موجود از درس اصول او را لحاظ کرده است. ما حاصل تحقیق، این است که نظریه نائینی با مناقشات و ابهامات بسیاری مواجه است، اما فی‌الجمله می‌توان دریافت که از دیدگاه او، میان لفظ و معنا، مناسبتی هست که خداوند به اعتبار این مناسبت، لفظی خاص را برای معنایی خاص به بندگانش الهام می‌کند و یا در فطرتشان به ودیعت می‌نهد.

واژگان کلیدی: وضع، دلالت ذاتی، واضع، تعهد، تکوین، تشریح.

۱. دانش‌پژوه درس حوزه علمیه، danial.namazi@yahoo.com

درآمد

در باب چگونگی دلالت الفاظ بر معانی، کیستی واضع - بنا بر وضعی‌انگاری دلالت - و توقیفی یا اصطلاحی بودن زبان، نظریات مختلفی در فرهنگ اسلامی مطرح شده است. نظریه الهیت وضع، از پر سابقه‌ترین و مورد اقبال‌ترین این نظریات در طول تاریخ فرهنگ اسلامی بوده است. اشعری و برخی از پیروان او، اهل ظاهر و حتی تعداد اندکی از معتزله، نظیر ابوعلی فارسی و ابن فارس، قائل به واضعیت خداوند شدند و در نتیجه، در نزاع توقیفیت یا اصطلاحیت زبان - که ظاهراً از خصوص اسماء و صفات الهی به منشأ الفاظ و زبان‌ها تعمیم یافت - جانب توقیفیت را گرفتند و ثمراتی را بر آن مترتب نمودند.^۱ بنا بر این نظریه، اولاً دلالت الفاظ بر معانی، ذاتی و بالطبع نیست، بلکه وضعی و جعلی است، و ثانیاً واضع و جاعل الفاظ برای معانی، خداوند است که ما را از طریق وحی به پیامبران، آفرینش اصواتی در اجسام و یا آفرینش علم ضروری، نسبت به وضع آگاه نموده است. (ابن حزم، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۹؛ جوینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۴؛ فخر رازی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۸۱؛ آمدی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۲۹؛ زرکشی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۳۹)

در میان اصولیان امامی، محمد حسین نائینی (۱۳۵۵-۱۲۷۶ هـ.ق.) به عنوان مهم‌ترین قائل این نظریه، اشتهار یافته است. اما نظریه او پیچیدگی‌های مغفول‌عنهی دارد که آن را نسبت به خوانش بسیط و کلاسیک از نظریه الهیت وضع، متفاوت می‌سازد و فقدان تصنیفی اصولی از او و وجود اختلاف فراوان در تقریرات و فهم شاگردان و اصولیان

۱. سیوطی می‌گوید: «برخی گمان کرده‌اند که این اختلاف، فائده‌ای ندارد؛ در حالی که چنین نیست و دو فائده برای آن ذکر شده: فائده اول، فائده‌ای فقهی است و لذا این مسأله را در اصول فقه مطرح کرده‌اند. فائده دوم، فائده نحوی است و لذا این مسأله را به تبع ابن جنی، در اصول نحو ذکر نموده‌اند و آن فائده، عبارت است از جواز قلب زبان. چنان چه قائل به اصطلاحیت زبان شویم، قلب آن جایز است و در صورت قائل شدن به توقیفیت، قلب زبان، جایز نیست و توافق اکثر نحویان بر این که مصحفات، کلام نیست، ناشی از این اصل است.» (سیوطی، ۱۴۲۷، ص ۲۶) هم چنین بنا بر توقیفیت، چه بسا ترادف و اشتراک لفظی، زیر سؤال رود. نراقیین، از فوائد و ثمرات فقهی متفرع بر این مسأله، مسأله «مهر السرّ و العلانیة» را مطرح کرده‌اند و به توضیح آن پرداخته‌اند. (نک. نراقی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۰-۳۹؛ همو، ۱۳۱۷، ص ۵؛ نراقی، بی تا، ص ۳۳-۳۲)

بعدی، بر پیچیدگی این نظریه و تصور آن دامن زده است. نکته جالب توجه این جاست که همه تقریرات موجود از این مبحث درس نائینی، متعلق به یک دوره درس خارج اصول وی می‌باشد. بنا بر این احتمال تبدل رأی در محقق نام‌برده راه ندارد.

در این مقاله، سه تقریر موجود از او بررسی شده است: فوائد الأصول، أجود التقریرات و التقریرات العالیة فی أصول الفقه. فوائد الأصول، تقریر محمد علی کاظمی خراسانی (۱۳۶۵-۱۳۰۹ هـ.ق.) از درس خارج اصول نائینی است. چنین شهرت یافته که فوائد الأصول، دوره اول اصول نائینی است و أجود التقریرات، دوره دوم. اما از سه دوره اصولی که نائینی گفته، مباحث حجج و امارات و تعادل و تراجیح فوائد الأصول، دوره دوم است و مباحث الفاظ آن، دوره سوم. این بدان سبب است که دوره سوم اصول نائینی، سال ۱۳۴۵ هـ.ق. آغاز شده و مباحث الفاظ، در سال ۱۳۴۸ هـ.ق. به پایان رسیده است. کاظمی در انتهای مباحث الفاظ آورده است: «و قد تمّت مباحث المطلق و المقيّد فی اللیلة التاسعة و العشرين من شهر ربيع الأول سنة ۱۳۴۸ و له الحمد أولاً و آخراً و أنا العبد المذنب محمد علی الكاظمی الخراسانی». چاپ مباحث الفاظ این تقریر، مؤخر از مباحث حجج و امارات و تعادل و تراجیح آن است و بر خلاف این مباحث، نائینی آن را ندیده و تقریظی بر آن ننوشته است. أجود التقریرات، تقریر ابوالقاسم خویی (۱۴۱۳-۱۳۱۷ هـ.ق.) از درس خارج اصول نائینی است. تمام مباحث این تقریر، به دوره سوم تعلق دارد و مباحث الفاظ آن، در سال ۱۳۴۸ هـ.ق. بدون تعلیقات خویی و با تقریظ نائینی منتشر شده است. مزیت این تقریر، آن است که نائینی، تمام آن را دیده و بر آن تقریظ نگاشته است. التقریرات العالیة فی أصول الفقه، تقریر مرتضی مرتضوی لنگرودی (۱۳۸۳-۱۳۰۶ هـ.ق.) از همین دوره سوم درس خارج اصول نائینی است و در سال ۱۴۴۳ هـ.ق منتشر شده است. به نظر می‌رسد مقاله حاضر، نخستین نوشتاری است که تقریر اخیر را ارزیابی کرده است.

نگارنده در این نوشتار کوشیده تا با تحلیل تقریرات و تدقیق در آنها، به تصور روشنی از نظریه نائینی برسد. نیز تا حد امکان، از نقد بیرونی به سبب چند برابر شدن

حجم مقاله، صرف نظر کرده و بر نقد درونی تمرکز نموده است. افزون بر فهم نظریه نائینی، محاکمه میان تقریرات درس او و سنجش دقت آن‌ها نیز، از اهداف این مقاله است. در ادامه، به تحلیل هر یک از تقریرات کاظمی، خویی و لنگرودی پرداخته می‌شود. نکته شایان توجه، این که نائینی در ابتدا مسأله خویش را چگونگی دلالت الفاظ بر معانی قرار می‌دهد و نه کیستی واضح؛ چه آنکه مسأله دوم منطقاً متفرع بر مسأله اول است.

تقریر کاظمی خراسانی و تحلیل آن

بنا بر تقریر کاظمی^۱، دلالت الفاظ بر معانی، یا «بالطبع» است و یا «بالوضع».

۱. دلالت بالطبع

«خصوصیتی در ذات لفظ است که دلالتش را بر معنایش، بدون وضع و تعهدی از جانب کسی، «اقتضاء» کند.» (کاظمی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۹)

ابطال احتمال دلالت بالطبع

«"وجدان" شهادت می‌دهد بر این که معنا از لفظ نزد «جاهل» به «وضع»، منسب نمی‌گردد.» (کاظمی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۹)

به عبارتی روشن‌تر، اگر شخصی نسبت به وضع لفظی برای معنایی جاهل باشد، از لفظ به معنا منتقل نمی‌گردد. بنا بر این، دلالت الفاظ بر معانی، بالطبع نیست؛ بلکه بالوضع است.

به نظر می‌رسد صورت‌بندی استدلال ادعایی علیه دلالت بالطبع و علیه دلالت بالوضع بدین شکل، ارجح است: دلالت الفاظ بر معانی یا بالطبع است و یا بالوضع. اگر دلالت الفاظ بر معانی، بالطبع باشد، لازم می‌آید که جاهل به معانی الفاظ، بلا مصداق گردد. و اللّٰزم باطل؛ زیرا وجدان شهادت می‌دهد به این که جاهل به معانی الفاظ، وجود دارد و نزد او، معنا از لفظ منسب نمی‌گردد. فالملزوم مثله؛ پس دلالت الفاظ بر معانی بالطبع نیست. در نتیجه، دلالت الفاظ بر معانی، بالوضع است.

۱. کاظمی خراسانی برای این بحث، عنوان «در باب وضع» را انتخاب کرده است.

این دلیلی که برای ابطال احتمال دلالت بالطبع اقامه شده، ناتمام است؛ زیرا در توضیح دلالت بالطبع بیان شده که خصوصیت موجود در ذات لفظ، «مقتضی» دلالت لفظ بر معناست. بنا بر نسبت «اقتضائی» لفظ و دلالت لفظ بر معنا، لفظ ضرورتاً مستلزم انسباق معنا از آن نزد جاهل به وضع نیست تا از بطلان لازم (انسباق)، بطلان ملزوم (دلالت بالطبع) لازم آید؛ بلکه در صورتی تالی فاسد (اشکال ثبوتی) مزبور، لازم می‌آید که خصوصیت موجود در ذات لفظ، علت تامه دلالت لفظ بر معنا باشد؛ مگر آن که گفته شود «اقتضاء» در معنای دقی و فنی آن استعمال نشده و معنای مسامحی آن - که شامل علیت تامه نیز می‌گردد - مراد است.

۲. دلالت بالوضع

«شناخت دلالت بالوضع، بر شناخت «وضع» متوقف است. وضع، عبارت است از «جعل» و «تعهد» و «احداث علقه» میان لفظ و معنا.» (کاظمی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۹)

بنابر این تفسیر [وضع به معنای مصدری]، «وضع» در وضع تعیینی منحصر می‌شود و تعمیم آن به تعینی، مسامحی می‌گردد:

۱. در محاضرات نیز میان این دو قسم از دلالت ذاتی، تفکیک شده: «منشأ دلالت الفاظ بر معانی، مناسبت ذاتی میان لفظ و معناست تا دلالت، ذاتی شود و یا منشأ آن، جعل و مواضعه است تا دلالت، جعلی محض گردد؟» (۱) اگر مراد از ذاتی بودن دلالت، این است که ارتباط ذاتی و مناسبت ذاتی میان لفظ و معنا به حدی است که شنیدن لفظ، «علت تامه» برای انتقال ذهن به معنای آن است، بطلانش واضح و نزاع‌ناپذیر است، چون لازمه این مبنا، آن است که هر شخصی متمکن از احاطه به تمام زبانها باشد، چه رسد به زبان واحد. (۲) اگر مراد از ذاتی بودن، ارتباط و مناسبت میان لفظ و معنا به حدی است که شنیدن لفظ، «مقتضی» انتقال ذهن به معنای آن است؛ یعنی مناسبت، اقتضائی است و نه علیت تامه، این اشکال وارد است که اگر چه چنین ارتباطی ثبوتاً ممکن و نزاع‌پذیر است، چون عقلاً هیچ مانعی از ثبوت این نحو از مناسبت میان الفاظ و معانی آن وجود ندارد، نظیر ملازمه ثابت میان دو امر که بدون توقف بر اعتبار هیچ معتبر یا فرض هیچ فرضی و بدون تفاوت میان این که طرفین ملازمه، ممکن اند یا مستحیل و یا مختلف، در واقع و ازل، ثابت است؛ چون صدق ملازمه، متوقف بر صدق طرفینش نیست و در نتیجه با وجود استحالة طرفین نیز ملازمه، صادق است، نظیر آیه «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا». آری، سنخ ثبوت آن، غیر از سنخ ثبوت مقولات (مثل جواهر و اعراض) است و بنا بر این، تحت آن‌ها داخل نیست؛ اما هیچ دلیلی نیز بر ثبوت آن در مرحله اثبات وجود ندارد و در نتیجه، التزام بدان ممکن نیست.» (قیاض، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۳)

«اگر وضع اعمّ از تعیینی و تعینی باشد، اشکال خواهد شد: معلوم است که در وضع تعینی، تعهد و جعل علقه نیست، بلکه اختصاص لفظ به معنا، به سبب کثرت استعمال، قهراً حاصل می‌شود؛ به گونه‌ای که معنا از لفظ عند الاطلاق، منسب می‌گردد.» (کاظمی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۹)

مقرر در این جا تفسیر دیگری از وضع را ارائه می‌دهد تا تقسیم وضع به تعیینی و تعینی تصحیح گردد:

«چه بسا وضع، به معنای اسم مصدریش تفسیر شود که عبارت است از «نفس علقه» و «اختصاص» که گاه به سبب «تعهد» و گاه به سبب «کثرت استعمال» حاصل می‌گردد.» (کاظمی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۹)

به هر حال، دلالت بالوضع، دلالتی است که از جعل و تعهد و احداث علقه میان لفظ و معنا و یا کثرت استعمال ناشی شود.

تا این جا، بحث بر سر چگونگی دلالت الفاظ بر معانی بود که مقرر با ابطال احتمال دلالت بالطبع، دلالت بالوضع را متعین فرض می‌کند و سپس به تبیین وضع و دلالت بالوضع می‌پردازد. البته تعریف و تبیین صورت گرفته، مبهم است. مفاهیم «جعل»، «تعهد» و «احداث علقه» مترادفند و یا از اقسام و مصادیق وضع هستند؟ آیا جعل، اجلی از وضع است که وضع بدان تعریف شده؟ آیا وضع، در مسلک تعهد منحصر است؟ با توجه به متن، پاسخ روشنی برای این پرسش‌ها نمی‌توان یافت.

از این جا به بعد، بحث منتقل به کیستی واضع می‌گردد. بنا بر تقریر کاظمی، واضع، شخص یا گروهی خاص است و یا خداوند:

ابطال احتمال واضعیت شخص یا گروهی خاص

«دلالت الفاظ بر معانی، به سبب «تعهد» «شخصی خاص» بر جعل لفظ به عنوان قالبی برای معنا نیست.» (کاظمی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۰)

«به خلاف این ادعا که وضع، عبارت است از «تعهد» و «احداث علقه» میان لفظ و معنا از سوی «شخصی خاص» مانند یعرب بن قحطان، قطع داریم.» (کاظمی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۰)

دلیل اول. «قطعاً تعهدی» از سوی «شخصی» برای جعل لفظ برای معنا وجود نداشته و «مجلسی» برای وضع الفاظ منعقد نگشته است. (کازمی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۰)
در این شبه دلیل - که ناظر به مقام «اثبات» و «تحقق» است - مستند قطع، ذکر نشده و در واقع، صرفاً تکرار ادعایی صورت گرفته است و قطع ماتن، دلیلی برای خواننده ندارد.

این نکته قابل توجه است که در مدعا، بحث صرفاً در باب تعهد و احداث علقه از سوی «شخص خاص»، یعنی وضع تعیینی فردی بود، اما در شبه دلیل یاد شده، «مجلس» وضع الفاظ نیز بیان گردیده که به معنای وضع تعیینی جمعی/گروهی است.
دلیل دوم. «چگونه با وجود کثرت الفاظ و معانی، به گونه‌ای که احاطه بشر بر آن ممکن نیست، تعهد ممکن است؟ بلکه ادعای استحاله تعهد هم بعید نیست؛ زیرا عدم تناهی الفاظ به همراه^۱ معانیشان بدیهی است.» (کازمی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۰)

در این دلیل - که ناظر به مقام «ثبوت» است - برای ابطال امکان وضع و تعهد از سوی بشر، ابتدا «کثرت» احاطه‌ناپذیر الفاظ و معانی را ادعا می‌کند و سپس از ادعای سابق، ترقی مینماید و به استناد بداهت، مدعی «عدم تناهی» الفاظ و معانی^۲ می‌گردد.
قهرآ اثبات استحاله تعهد بشری، با ادعای عدم تناهی الفاظ و معانی، آسان‌تر است؛ هر چند اثبات عدم تناهی الفاظ و معانی، از کثرت احاطه‌ناپذیر آن‌ها دشوارتر است.

۱ به نظر می‌رسد فقره «بداهت عدم تناهی الألفاظ بمعانیها» تنها در فرض معیت بودن «با» در آن معنای محصلی می‌یابد که این معنا عبارت است از این که هم الفاظ و هم معانی نامتناهی هستند. این در حالی است که نظریه رایج میان اصولیان، تناهی الفاظ است.

۲ نسبت تناهی و عدم تناهی با هر یک از الفاظ و معانی، مسأله قابل توجهی است اما با توجه به اقسام و تعاریف و ملاکات متعددی که متناهی و نامتناهی در دانش‌های مختلف دارند، از تحقیق این مطلب - که از حوصله این مقال خارج است - و داوری بیرونی تقریرات نائینی بر اساس آن، صرف نظر می‌کنیم و در مقاله، صرفاً به توصیف و مقایسه تقریرات می‌پردازیم.

در ارتباط با دو دلیل مزبور، ممکن است گفته شود که مراد در واقع، اقامه دو دلیل نبوده؛ بلکه از باب «ادلّ دلیل علی عدم وقوع شیء عدم امکانه»، ادعای قطع به عدم وقوع تعهد از جانب شخص یا گروهی خاص مطرح شده است؛ بدین صورت که: دلالت الفاظ بر معانی، به سبب تعهد شخص یا گروهی خاص نیست؛ بدین دلیل که به عدم وقوع تعهد از جانب شخص یا گروهی خاص، قطع داریم و دلیل قطع به عدم وقوع چنین تعهدی، عدم امکان تعهد از جانب شخص یا گروهی خاص است؛ چه این که «ادلّ دلیل علی عدم وقوع شیء، عدم امکانه». بنا بر این تقریر، با نقض عدم امکان تعهد بشری، دلیلی برای عدم وقوع و در نتیجه دلیلی برای نفی تعهد بشری نخواهیم داشت. به نظر می‌رسد علاوه بر این که این فقره از فوائد الأصول، تحمل چنین احتمالی را دارد، سطر آخر این مبحث، دالّ بر این احتمال است:

«راهی به این ادعا که شخصی خاص - مثل یعرب بن قحطان یا غیر او - واضع است نداریم؛ زیرا دانستی که امکان احاطه بشر بر آن [الفاظ و معانی] نیست.» (کاظمی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۱)

چنین تقریری، با عبارت أجود التقریرات ناسازگار است. أجود التقریرات دلیل اول را مستقلاً مطرح کرده و بلکه دلیل اصلی قرار داده و مستند قطع به عدم وقوع را نیز تواریخ در نظر گرفته است که تفصیلش خواهد آمد. در ادامه، بحث از عدم وقوع و عدم امکان تعهد، به «ایصال» دفعی و تدریجی تعهد، منتقل می‌شود:

«بر فرض امکان احاطه بشر و تعهد، «ایصال» آن تعهد به همه بشر به صورت دفعی، عادةً محال است. این ادعا که ایصال آن تعهد، تدریجی بوده است [و نه دفعی، لذا عادةً ممکن نیست] مفید نیست؛ زیرا نیاز به ادای مقاصد با الفاظ، برای بشر ضروری است، به صورتی که حفظ نظام زندگی بشر متوقف بر آن است. حال سؤال این است که قبل از وصول آن تعهد به انسان‌ها، ایشان چگونه مقاصدشان را ادا می‌کردند؟ «بلکه» سؤال می‌شود انسان‌های نخستین، چگونه مقاصدشان را با الفاظ ابراز می‌کردند در حالی که

پیش از آن‌ها وضع و تعهدی از سوی کسی صورت نگرفته بود؟» (کازمی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۰)

این فقره، از بحث در باب «ایصال وضع/تعهد» با این بیان آغاز می‌شود:
 «ایصال وضع/تعهد» بشری اگر «دفعی» باشد، عادةً محال است و اگر «تدریجی» باشد، اگر چه عادةً ممکن است، اما فایده‌ای ندارد؛ زیرا سؤال پیش می‌آید که قبل از وصول آن تعهد به ایشان، مقاصدشان را چگونه ادا می‌کردند؟»

و بدین شرح به «تحقق وضع/تعهد» ختم می‌گردد:
 «انسانهای نخستین، در حالی که پیش از آن‌ها انسان دیگری نبوده که وضع/تعهدی کند، چگونه مقاصدشان را با الفاظ ابراز می‌کردند؟»^۱

به نظر می‌رسد مطلوب بود که از ابتدا، دو مقام «تحقق وضع/تعهد» و «ایصال وضع/تعهد» از هم جدا و به «دفعی» و «تدریجی» تقسیم می‌شد. محذور «چگونگی ابراز مقاصد با الفاظ، پیش از تحقق وضع یا تعهد»، مناسب بود به عنوان دلیل سوم ذکر می‌گردید و سپس در باب ایصال، بحث می‌شد. اندماج این دو مطلب در یک فقره، منجر بدین شده که برخی میان دو مقام «تحقق وضع/تعهد» و «ایصال وضع/تعهد» خلط کنند. (موحدی لنگرانی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱ و ۱۵۳)

پوشیده نیست که توجه به تغییر و تکامل نیازهای بشری، در طول زمان از بسیط و معدود به پیچیده و متعدد و بالتبع تغییر و تکامل الفاظ مؤدی آن‌ها و نیز نظام بشری، مجالی برای اقامه ادله یاد شده، باقی نمی‌گذارد.

با وجود آن که در تعریف وضع، علاوه بر «تعهد»، به «احداث علقه» و «جعل» نیز اشاره شده بود، اما با توجه به مجموع عبارات و مخصوصاً نقدهای وارد بر وضع

۱. مشابه این مطلب را در کلام برتراند راسل (۱۳۸۹-۱۲۸۹هـ ق) می‌بینیم: «ما به سختی می‌توانیم تصور کنیم که مجلسی از بزرگان تا آن زمان بی‌زبان، دور هم جمع میشوند و توافق میکنند که گاو را گاو و گرگ را گرگ بنامند.» (Russell, ۱۹۲۱, ۱۹۰؛ همچنین نک. حائری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۰۸)

بشری، به نظر می‌رسد واضحاً با انحصار وضع در «نظریه تعهد»^۱ مواجه هستیم. حال آن که نظریه تعهد، تنها یکی از نظریات و مسالک در باب وضع بشری است و اکتفا به ابطال آن برای ابطال وضع بشری، مصداق اخصیت دلیل از مدعا می‌باشد. مناسب بود که کاظمی مانند مقررین دیگر، این نوع دلالت را وضعی «محض» یا وضعی «تعهدی» محض می‌نامید. بالجمله، با ابطال وضع و تعهد بشری، وضع الهی متعین می‌گردد:

۳. اثبات احتمال واضعیت خداوند

«انتهای وضع به خداوند، که بر هر چیزی توانا و محیط است، ناگزیر است.» (کاظمی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۰)

آنچه از این عبارات به نظر می‌رسد این است که چون از منظر نائینی، سایر نظریات نتوانسته است کیفیت ایجاد زبان و دلالت الفاظ بر معانی را تبیین و خلل را مرتفع کند، نظریه الهیت وضع را بهترین تبیین^۲ یافته و برای پوشاندن این خلل، گزیری از استناد به خداوند عالم قادر مطلق و البته رخنه‌پوش^۳ ندیده است. این نکته بسیار حائز اهمیت است که در هیچ یک از تقریراتی که از نائینی در دست است، هیچ استناد و حتی استشهادی به ادله نقلی - که ادله «مثبت» نظریه الهیت وضع، منحصر در آنهاست و محور نظریه کلاسیک الهیت وضع رایج میان اشاعره را تشکیل می‌دهد - نشده است. وجه عدم استناد نائینی، این است که یا دلالت این ادله را بر مدعا، تام نمی‌دیده و یا مسائل عقلی اصولی را مجرای ادله نقلی - قریب به اتفاق غیر قطعی - نمی‌دانسته است؛ لذا با اتخاذ اسلوب سبب و تقسیم و اقامه ادله عقلی، صرفاً به «ابطال» احتمالات رقیب، اکتفاء نموده است.^۴

۱. این نظریه با نام علی نهانندی (متوفای ۱۳۲۲هـ.ق) صاحب کتاب تشریح الأصول گره خورده است؛ هر چند تعیین مبدع آن آسان نیست.

۲. Best Explanation

۳. God of the gaps

۴ محمد حسین طباطبائی (۱۴۰۲-۱۳۲۱هـ.ق) - که خود، شاگرد نائینی بوده - در فقره «إن الواضع هو الله سبحانه و بطلان کلماته فی غیره» (طباطبائی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۲۰) اشاره بدین نکته در روش بحث استادش دارد.

کیفیت وضع الهی

«وضع الفاظ برای معانی توسط خداوند، نه مانند وضع احکام بر متعلقاتش، وضع تشریحی است و نه مانند وضع کائنات، وضع تکوینی؛ زیرا قطع به خلاف این داریم که وضع الفاظ برای معانی، وضع تشریحی یا تکوینی باشد. مراد از واضع بودن خداوند این است که حکمت بالغه‌اش آن گاه که تکلم بشر را با ابراز مقاصدشان با الفاظ اقتضاء کرد، به ناچار باید «کشف» الفاظ برای معانیشان، به گونه‌ای به خداوند منتهی شود، یا با وحی از سوی خدا به پیامبری از پیامبرانش، یا با الهامش به بشر و یا با ایداع^۱ آن در طبع‌های بشر؛ به گونه‌ای که به حسب فطرتشان و آنچه خداوند در طبع‌هایشان به ودیعت نهاده، تکلم می‌کنند و مقاصد را با الفاظ ابراز می‌نمایند. واضح است که ایداع لفظی خاص برای ادای معنایی مخصوص، به اقتراح صرف و بدون موجب نیست، بلکه باید جهتی وجود داشته باشد که ادای معنا را به سبب لفظ مخصوصش اقتضاء کند، به نحوی که از محذور ترجیح بلا مرجح خارج گردد و لازم نیاید که آن جهت به ذات لفظ بازگردد تا دلالت الفاظ بر معانیشان ذاتی باشد.» (کازمی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۰)

«بلکه باید جهتی وجود داشته باشد که ادای معنای انسان را با لفظ انسان و معنای حیوان را با لفظ حیوان، اقتضاء کند. (کازمی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۱)

ملخص عبارت مزبور، این است که خداوند، الفاظ را برای معانی وضع می‌کند. وضع الفاظ برای معانی از سوی خداوند، نه تشریحی است و نه تکوینی، و دلیل آن، عبارت است از قطع به عدم تشریحیت و تکوینیت. مراد از واضعیت خداوند، انتهای «کشف» الفاظ برای معانیشان به خداوند است که با وحی به پیامبران یا الهام (خاص) به بشر و یا ایداع آن در طبایع بشر - به گونه‌ای که به حسب فطرتشان و آنچه خداوند در طبع‌هایشان به ودیعه نهاده، تکلم کنند و مقاصد را با الفاظ ابراز نمایند - صورت می‌پذیرد. برای پرهیز از ترجیح بلا مرجح، باید جهتی وجود داشته باشد که ادای معنا را

۱. در نسخ، کلمه «ایداع» آمده است؛ هر چند این کلمه اشکالی دارد لکن کلمه «ایداع» با عبارات سازگارتر است.

به سبب لفظ مخصوصش «اقتضاء» کند و آن جهت، به منظور پرهیز از دلالت لفظی، به ذات لفظ نباید بازگردد.

در این تقریر ادعا می‌شود که وضع الهی، نه تشریحی است و نه تکوینی؛ یعنی مطلق تشریحی بودن و تکوینی بودن نفی می‌شود و نه خصوص تشریحی محض و تکوینی محض. لازمه این ادعا، آن است که علاوه بر تشریحی و تکوینی بودن، شق ثالثی وجود دارد که وضع الهی، مصداق آن است. در این صورت اشکال خواهد شد آیا قضیه «یک شیء یا تشریحی است و یا تکوینی»، مانعة الرفع نیست؟

در ادامه، ادعا می‌گردد که مراد از واضعیت خداوند، انتهای «کشف» الفاظ برای معانیشان به خداوند است که به سه صورت، متصور است: وحی به پیامبران، الهام (خاص) به بشر و یا ایداع آن در طبایع بشر.

اکنون سؤال این است که آیا خداوند، واسطه در ثبوت لفظ برای معناست، یا واسطه در اثبات و یا هر دو؟

در این جا، سخن از «کشف» الفاظ از معانی از سوی خداوند است. ظاهر این تعبیر، این است که تأکید بر مقام اثباتی و کاشفیت خداست و سخنی در خصوص مقام ثبوت و ایجاد، نشده است. مضافاً بر این که طرق ذکر شده نیز طرق اثباتی هستند. در این تقریر، بر خلاف تقریرات دیگر، تصریحی به تعیین احتمال ایداع نشده است، گرچه مقرر در ادامه، عملاً بحث را مبتنی بر احتمال ایداع، پیش می‌برد. نیز با وجود این که در ابتدا وضع تشریحی نفی شد، اما در ادامه باز به احتمال وحی از طریق پیامبران اشاره گردیده که یا سهو است و یا اینکه مقرر، آن را تشریحی نمی‌دانسته است.

سؤال دیگر این است که مراد از الفاظ و معانی در این جا، نوع الفاظ و معانی است و یا تکتک الفاظ و معانی؟ به عبارت دیگر، دلالت نوع الفاظ بر نوع معانی مراد است و یا دلالت الفاظ خاص بر معانی خاص؟

این که دلالت نوع الفاظ بر نوع معانی، مراد باشد، یعنی خداوند به پیامبرانش وحی کرده که الفاظ از معانی، کشف می‌کنند و شما این را به سایر بندگانم ابلاغ کنید، یا این

که به تک تک بندگان، بدون وساطت پیامبران، الهام خاص نموده که الفاظ از معانی کشف می‌کند، و یا این که دلالت الفاظ بر معانی را در طبع و فطرت جمیع آدمیان به ودیعت نهاده است، بی آن که حاجت به وساطت پیامبران و یا الهام خاص باشد. این که دلالت الفاظ خاص بر معانی خاص مراد باشد، یعنی خداوند به پیامبرانش وحی کرده که لفظ «الف» بر معنای «ب» دلالت میکند و شما این را به سایر بندگان ابلاغ کنید، یا این که به تک تک بندگان بدون وساطت پیامبران، الهام خاص نموده که لفظ «الف» از معنای «ب» کشف می‌کند و یا اینکه دلالت لفظ «الف» را بر معنای «ب» در طبع و فطرت جمیع آدمیان به ودیعت نهاده است، بی آن که حاجت به وساطت پیامبران و یا الهام خاص باشد.

از یک سو، دو فقره «حکمت بالغه خداوند آنگاه که تکلم بشر را با ابراز مقاصدشان با الفاظ اقتضاء کرد» و «به حسب فطرتشان و آنچه خداوند در طبع‌هایشان به ودیعت نهاده، تکلم می‌کنند و مقاصد را با الفاظ ابراز می‌نمایند» در اصل تحقق زبان و قوه تکلم و دلالت نوع الفاظ بر نوع معانی ظهور دارد که به نظر می‌رسد شکی در این نیست که خداوند، قوه تکلم و نطق را در وجود آدمی به ودیعت نهاده و اراده نموده که آدمیان، مقاصد خویش را تا حد امکان با استعمال الفاظ، ابراز نمایند و اندام‌های متناسب با آن را در جسم بشر، آفریده است. اما از دگر سو، عبارت «واضح است که ابداع لفظی خاص برای ادای معنایی مخصوص، به اقتراح صرف و بدون موجب نیست» در الفاظ و معانی خاص تصریح دارد. البته که این دو احتمال، مانعة الجمع نیستند.

مقرر در عبارت مزبور، از میان طرق اثباتی سه‌گانه وحی، الهام و ودیعت در نفس، - بنابر این که کلمه، ابداع باشد - طریق اخیر فرض گرفته و بیان میدارد که خداوند، هر لفظی را برای هر معنایی، در نفس آدمیان به ودیعت نمی‌نهد تا محذور استحالة ترجیح بلا مرجح لازم آید؛ بلکه جهة‌مائی وجود دارد که «مقتضی» ادای معنا با لفظ

۱. چنانچه این کلمه، «ابداع» بود میشد احتمال داد که کشف نوع الفاظ بر نوع معانی و ابداع آن در نفوس، بر عهده خداوند است و اختراع الفاظ خاص برای معانی خاص، بر عهده بندگان. در هر حال، کلمه «ابداع» با سیاق سازگارتر است.

مخصوصش است؛ اما این جهت به ذات لفظ باز نمی‌گردد تا نظریه باطل دلالت ذاتی لازم آید و نظریه مختار - دلالت وضعی - ابطال گردد.

در ابتدا تکیه بر حیثیت اثباتی خداوند بود، اما در این جا به نظر می‌رسد بحث، منتقل به حیثیت ثبوتی شده است؛ چون اشکال ترجیح بلا مرجح، مترتب بر مرتبه وضع لفظ برای معنا و ایجاد نسبت/علقه (سبب/مقتضی) است و نه بر مرتبه کشف از وضع و نسبت/علقه موجود و دلالت لفظ بر معنا (مسبب/مقتضی).

نکته مهم این که لازم نیست برای حذر از پذیرش دلالت ذاتی، بازگشت جهت - مقتضی ادای معنا با لفظ مخصوصش - به ذات لفظ، انکار شود؛ چون متصور است که جهت موجود در ذات لفظ - چنان که در عبارت ماتن آمده - «مقتضی» ادای معنا با آن لفظ یا به عبارت روشن‌تر، مقتضی دلالت لفظ بر معنا باشد و نه «علت تامه» تا ذاتیت دلالت لازم آید. بر این اساس، فعلیت مقتضی، به وضع واضح - اعم از الهی یا بشری - منوط است تا به عنوان جزء اخیر علت تامه، اختصاص و تعلق لفظ به معنا و با اعلام این وضع بالتبع، دلالت لفظ بر معنا را ایجاب نماید.

روشن نیست که این جهت مقتضی ادای معنا با لفظ مخصوصش که به ذات لفظ باز نمی‌گردد، چیست و چگونه حاصل می‌شود و چه نسبتی با خداوند دارد؟ اگر خداوند صرفاً این جهت/نسبت را به ما می‌شناساند، در این صورت، آیا انصاف خداوند به واضح، وجهی دارد؟ اگر خداوند این جهت/نسبت را ایجاد می‌کند، آیا اشکال ترجیح بلا مرجح - بر فرض استحاله آن - باز نمی‌گردد؟^۱

۱. نکته جالب توجه آن است که محمود حسینی شاهرودی (۱۳۰۱-۱۳۹۵ هـ.ق) - از شاگردان مبرز نائینی - به گزارش یکی از مقررینش، محذور ترجیح بلا مرجح را تنها در فرض واضعیت خداوند، لازم می‌داند: «ترجیح بلا مرجح، تنها نسبت به خداوند که همه اشیا، نزد او حاضر هستند و او علم حضوری به آن اشیا، و از جمله آنها الفاظ و معانی دارد لازم می‌آید... اما نسبت به مخلوق، ترجیح بلا مرجح لازم نمی‌آید؛ چون ترجیح بلا مرجح تنها در صورتی لازم می‌آید که مثلاً واضح، برخی الفاظ را ببیند و خلعت وضع را بدان اعطاء کند و به ازای هر یک از معانی، لفظ مخصوصی را وضع نماید. پس در این صورت، باید ترجیح دهد، حال آن که وضع و تخصیص بدون مرجح برای او ممکن نیست. اما اگر فرض شود که او همه الفاظ و معانی را تصور نمی‌کند و بلکه وضع، فقط تدریجی باشد، ترجیح بلا مرجح لازم

بالجمله در این تقریر، تمییز روشنی میان اصل زبان و قابلیت تکلم، وضع، علم به وضع، دلالت، نوع الفاظ و معانی، و الفاظ و معانی خاص، وجود ندارد و با اندماج این‌ها در هم، تصور مدعای نائینی دشوار شده است.

بحث دیگر، این است که نسبت وضع الهی - که نه تشریحی است و نه تکوینی - با تعریفی که سابقاً از وضع ارائه شد که عبارت بود از «جعل» و «تعهد» و «احداث علقه» میان لفظ و معنا چیست؟ آیا هریک از «جعل»، «تعهد» و «احداث علقه» - که البته پیشتر گذشت که نسبت میان خود این‌ها نیز روشن نیست - می‌تواند مقسم «تشریحی»، «تکوینی» و «نه تشریحی و نه تکوینی» قرار گیرد؟

اگر وضع الهی - که نه تشریحی است و نه تکوینی - جعل، تعهد و یا احداث علقه میان لفظ و معنا نباشد، پس از اقسام وضع به شمار نمی‌آید، بلکه قسم آن است و این گونه نیست که در وضع بشری و وضع الهی، کیفیت دلالت/وضع الفاظ بر معانی، یکسان باشد و تفاوت تنها در واضعان باشد، بلکه در اصل کیفیت دلالت/وضع، تفاوت هست و اصطلاح «وضع» که بر هر دو اطلاق می‌گردد، «مشترک لفظی» است. در نتیجه با سه‌گانه «دلالت بالطبع»، «دلالت بالوضع» و «دلالت نه بالطبع و نه بالوضع» مواجه خواهیم بود و نه دوگانه «دلالت بالطبع» و «دلالت بالوضع» که در متن آمده است.

اگر وضع الهی - که نه تشریحی است و نه تکوینی - جعل، تعهد و یا احداث علقه میان لفظ و معنا باشد، باید بررسی کرد که نسبت جعل، تعهد و احداث علقه با سه‌گانه «تشریحی»، «تکوینی» و «نه تشریحی و نه تکوینی» چیست و آیا هریک از اینها در خداوند قابل تصور است؟ متن در این خصوص، ساکت است.

نمی‌آید. (رحمتی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۸) البته او اشاره می‌کند: «اگر خداوند واضع باشد، باید او علم به خصوصیتی داشته باشد که موجب اختصاص یکی از الفاظ خاص برای معنای موضوع لهش باشد.» اشکال وارد بر این مطلب، این است به نظر می‌رسد متضمن فرض انفعالی بودن علم باری است. حال آن که علم باری، فعلی است؛ یعنی علت ایجاد موجودات است. بر این اساس، علم خداوند به خصوصیتی، بدین معناست که او علت ایجاد آن خصوصیت است و چنان چه بر وضع و اختصاص لفظی خاص برای معنایش از سوی خداوند، اشکال ترجیح بلا مرجح وارد است، بر ایجاد آن خصوصیت میان لفظ و معنایی خاص و نه غیر آن نیز همان اشکال وارد خواهد بود.

اگر وضع الهی - که نه تشریحی است و نه تکوینی - بعض از سه امر جعل، تعهد و یا احداث علقه میان لفظ و معنا باشد، در این صورت تعریفی که از وضع صورت گرفت - بنابر آنچه پیشتر در باب روشن نبودن نسبت این‌ها با هم و نیز با وضع گفته شد - نیاز به بازنگری و ایضاح دارد.

بالجمله بنابر الهیت وضع، ناگزیر از انتخاب یکی از این احتمالات هستیم:

- (۱) دلالت الفاظ بر معانی، بالوضع نیست.
- (۲) دلالت الفاظ بر معانی، بالوضع است اما وضع، عبارت از جعل، تعهد و یا احداث علقه - چه از سوی انسان و چه غیر او - نیست.
- (۳) دلالت الفاظ بر معانی، بالوضع است و وضع، عبارت است از جعل، تعهد و احداث علقه، اما از سوی غیر انسان.
- (۴) دلالت الفاظ بر معانی، بالوضع است و وضع، عبارت است از «بعض» جعل، تعهد و احداث علقه، اما از سوی غیر انسان.

به نظر می‌رسد که مراد ماتن، احتمال اخیر است. او وضع بشری را منحصر در تعهد و التزام و احداث علقه می‌کند - چنان‌که نقدهای وارد بر وضع بشری، منحصر بدان بود - و آن را تشریحی محض می‌داند؛ زیرا مفهوم این اصطلاحات، این است که از پیش، هیچ علقه و مناسبتی میان لفظ و معنا نبود و با صرف تعهد و احداث اعتباری ما، علقه و مناسبت موجود شد. با بطلان این «مصادیق» وضع، وضع منتفی نمی‌شود؛ چون مفهوم کلی و البته مبهم جعل (= قراردادن) همچنان باقی است.

تقریر خوبی و تحلیل آن

بنابر تقریر خوبی^۱، دلالت الفاظ بر معانی، یا «ذاتی محض» است، یا «جعلی صرف» و یا «هم ذاتی و هم جعلی».

۱. عنوان انتخابی خوبی برای این بحث، عبارت است از «در باب پاره‌ای از مباحث زبانی».

۱. دلالت ذاتی محض

«هر شخصی، از هر لفظی، معنای مختصّ بدان را بفهمد.» (خویی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۱)
در فوائد الأصول - چنان که گذشت - به جای اصطلاح ذاتی، اصطلاح بالطّبع ذکر شده است.

ابطال دلالت ذاتی

«عدم دلالت ذاتی را - به گونه‌ای که هر شخصی، از هر لفظی، معنای مختصّ بدان را بفهمد - «وجداناً» می‌یابیم.»^۱ (خویی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۱)
در فوائد الأصول، به مستند حکم وجدان به عدم دلالت بالطّبع ذاتی - که عبارت باشد از ملازمه جهل به وضع با عدم انتقال از لفظ به معنا - تصریح شده بود، اما در أجدود التّقریرات^۲ هر چند بدین روشنی نیامده، اما مقررّ با عبارت «هر شخصی از هر لفظی معنای مختصّ بدان را بفهمد»، در صدد بیان همین مطلب است که اگر مراد از دلالت ذاتی، این است که «هر کسی» - اعمّ از عالم و جاهل - با شنیدن هر لفظی به معنای آن منتقل شود، وجدان به عدم چنین دلالتی حکم می‌کند.^۳

۱. به علاوه، بنا بر این نظریه، لازم می‌آید که میان لفظ واحد و معانی متضاد یا متناقض و بالتّبع میان خود معانی متضاد یا متناقض، مناسبت ذاتی تحقّق یابد. اگر لفظ در حالت واحدی بر دو معنا با هم دلالت کند، اختلاف ما بالذّات لازم می‌آید که به دلیل اجتماع نقیضین یا ضدّین در محل واحد، محال است و اگر لفظ در یک حالت بر یکی از دو معنا و در حالت دیگر بر معنای دیگر دلالت کند، تخلّف ما بالذّات از ذات لازم می‌آید که این نیز به دلیل استحاله تخلّف معلول از علّت، محال است. (قمی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۴۴۰) البته این اشکال، در تقریرات درس نائینی نیست و نظریه او نیز به نظر میرسد دافع آن نیست.

۲. مراد آن قسمتی از أجدود التّقریرات است که صرفاً به تقریر درس نائینی پرداخته شده است؛ چون در حواشی خویی، بدین مطلب تصریح گردیده است: «بطلان ادّعای ملازمه میان تصوّر لفظ و انتقال از آن به معنا، روشن است، و گرنه جهل به زبان‌ها ممکن نیست، در حالی که وقوع جهل به آن‌ها از اوضح واضحات است.» (خویی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۱)

۳. استدلال روح الله خمینی (۱۴۰۹-۱۳۲۰ هـ ق) علیه مناسبت ذاتی میان الفاظ و معانی آن‌ها را بدین نحو می‌توان تنسیق نمود: وجود مناسبت ذاتی میان الفاظ و معنای آن‌ها، مستلزم ترکّب ذات خداوند است؛ و اللّازم باطل؛ فالملزوم مثله. بیان ملازمه این که: ذات خداوند، اسما، متکثّر متخالفی، از زبان‌های مختلف، دارد. وجود مناسبت ذاتی میان الفاظ و معنای آن‌ها، مستلزم مناسبت ذاتی میان اسما، متکثّر متخالف و ذات خداوند و در نتیجه، ترکّب ذات اوست. اما این

اشکالی که بر این ابطال به نظر می‌رسد وارد است، این است که عدم، وجدان نمی‌گردد و این نکته‌ای است که کمتر مورد توجه و التزام قرار می‌گیرد.

۲. دلالت جعلی صرف

«شخص» یا «گروهی»... الفاظ «متکثر» را در زبان واحد، برای معانیشان وضع کنند تا آن الفاظ بر آن معانی دلالت نمایند.» (خویی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۱) «تعبیر از جعل به تعهد» و «التزام»، محصلی ندارد.» (همان، ص ۱۲)

بر خلاف فوائد الأصول که عمده توجهش به وضع و تعهد «شخصی» است و فقط یکبار در این بحث، اشارهای به وضع و تعهد جمعی/گروهی نموده، در أجود التقریرات وضع و تعهد جمعی/گروهی، به اندازه وضع و تعهد شخص واحد مورد توجه است. هم چنین در این تقریر، دلالت جعلی صرف، که عبارت است از تعهد و التزام، ابطال خواهد شد و نه مطلق جعل و دلالت جعلی.

ابطال دلالت جعلی صرف

«طبق «تواریخی» که به دست ما رسیده، قطع می‌یابیم که شخص یا گروهی وجود نداشتند که الفاظ «متکثر» را در زبان واحد، برای معانی‌شان وضع کنند که آن الفاظ بر آن معانی دلالت کند، چه رسد به سایر زبان‌ها.» (خویی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۱) در فوائد الأصول، مستند قطع به عدم وقوع ذکر نشده است، اما در أجود التقریرات مستند آن ذکر گردیده که عبارت است از «تواریخ» که به انضمام فرض ناگفته عدم الدلیل دلیل العدم/لؤکان لبان تتمیم می‌گردد.

«از چیزهایی که «مؤکد» مطلب است، این است که اگر ما جماعتی را فرض کنیم که احداث الفاظ جدیدی را به اندازه الفاظ هر زبانی اراده کنند، قادر بر آن نمی‌باشند، چه

لازمه، باطل است؛ چون ذات خداوند، بحت و بسیط است؛ پس میان الفاظ و معنای آنها، مناسبت ذاتی نیست. (مرتضوی لنگرودی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۷۹؛ سبحانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۲)

رسد به شخص واحد! مضافاً بر «کثرت» معانی‌ای که تصوّرشان از سوی شخص یا اشخاص متعدّد، متعذّر است.» (خویی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۲)

در فوائد الأصول از «کثرت» احاطه‌ناپذیر الفاظ و معانی، ترقّی صورت گرفت و «عدم تناهی» آن‌ها ادّعا گردید. در التّقریرات العالیّه - که در ادامه خواهد آمد - نیز هم الفاظ غیر متناهی دانسته شده است و هم معانی. اما در أجدود التّقریرات صرفاً ادّعی «کثرت» الفاظ و معانی شده و هیچ سخنی از عدم تناهی آن‌ها به میان نیامده است. این در حالی است که شخص خوبی - بر خلاف نظر رایج میان اصولیان - علاوه بر معانی، الفاظ را هم نامتناهی می‌داند و استدلالی له آن اقامه کرده است. (فیاض، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۲۷) بعید نیست خویی در قول به عدم تناهی الفاظ، متأثر از نائینی باشد.

۳. واضعیت خداوند

«پس خداوند، واضع حکیمی است که برای هر معنایی، لفظ مخصوصی را به اعتبار مناسبتی میانشان که نزد ما مجهول است، جعل کرده است و این را، واسطه‌های میان جعل احکام شرعی - که ایصالش نیاز به ارسال رسل و انزال کتب دارد - و جعل امور تکوینی - که انسان به ادراک آن خوگرفته و سرشت او شده، مانند حدوث عطش هنگام نیاز معده به آب و مانند آن - قرار داده است. بنا بر این، وضع، جعل متوسط میان آن دو است، نه تکوینی محض است تا نیاز به امر دیگری نداشته باشد و نه تشریحی صرف تا نیاز به تبلیغ نبی یا وصی داشته باشد؛ بلکه خداوند به بندگانش الهام می‌کند بنابر اختلافشان، هر گروهی را به تکلم با لفظ مخصوصی هنگام اراده معنایی خاص... حقیقت وضع عبارت است از تخصیص و جعل الهی.» (خویی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۲-۱۱)

پس از ابطال دلالت ذاتی محض و دلالت جعلی صرف از سوی شخص/گروهی بشری، واضعیت خداوند متعیّن می‌گردد. در این تقریر نیز انتقال از چگونگی دلالت الفاظ بر معانی به کیستی واضع را شاهدیم. مختار نائینی بنا بر این تقریر، چنین است: میان لفظ و معنا، «مناسبت مجهولی» - مجهول برای ما - وجود دارد. خداوند به اعتبار این مناسبت مجهول، لفظ «مخصوصی» را برای «هر» معنایی جعل می‌کند. جعل

لفظی مخصوص برای هر معنایی به اعتبار مناسبت مجهول، متوسط بین جعل/وضع تکوینی محض و جعل/وضع تشریحی محض است. از این رو، نه تکوینی محض است و نه تشریحی صرف. بر این مبنا:

(۱) مناسبت میان لفظ و معنا بر ما پوشیده است و نمی‌دانیم چیست و چگونه حاصل می‌شود و چه نسبتی با خداوند دارد و به چه بازمی‌گردد. در فوائد الأصول نیز این مناسبت - که از آن تعبیر به «جهت» شده - مجهول است و هیچ مطلب اثباتی‌ای در خصوص آن گفته نشده و فقط رجوع این جهت/مناسبت به ذات لفظ، به منظور پرهیز از دلالت ذاتی، نفی گردیده است. این در حالی است که در أجدود التقریرات از باب «المجهول المطلق لا یخبر عنه» سلباً و ایجاباً، سخنی درباره آن گفته نشده و مقرر، خود را در مخمصة اشکالاتی که بر تقریر کاظمی وارد بود، گرفتار ننموده است.

(۲) خداوند واسطه در ثبوت و جاعل لفظ برای معناست و نه صرفاً واسطه در اثبات لفظ برای معنا و کاشف از مناسبت موجود میان لفظ و معنا و وضع از پیش انجام گرفته. در این تقریر بر خلاف فوائد الأصول، تشّت در عبارات و در هم آمیختگی اصل زبان و قابلیت تکلم، وضع، علم به وضع و دلالت را شاهد نیستیم.

(۳) خداوند، واضع الفاظ خاص برای معانی خاص است و بر خلاف فوائد الأصول، ابهامی در خصوص اینکه مراد، نوع الفاظ و معانی است و یا الفاظ و معانی خاص، وجود ندارد.

(۴) جعل لفظ خاص - به اعتبار مناسبت مجهول - برای معنای خاص، متوسط بین جعل/وضع تکوینی محض و جعل/وضع تشریحی محض است؛ یعنی نه تکوینی محض است و نه تشریحی صرف. بر خلاف فوائد الأصول که مطلق تشریحی بودن و تکوینی بودن نفی شده است.

(۵) جعل تکوینی محض، عبارت است از جعلی که به امر دیگری نیاز ندارد و انسان به ادراک آن خو گرفته و سرشته شده است؛ مانند حدوث عطش هنگام نیاز معده به آب. جعل تشریحی محض، عبارت است از جعلی که «ایصال» آن به بندگان، نیاز به ارسال

رسل و انزال کتب دارد، مثل جعل احکام شرعی. با این مقدمه، مراد از «متوسط بین جعل/وضع تکوینی محض و جعل/وضع تشریحی محض» و «نه تکوینی محض و نه تشریحی صرف» چیست؟ مقرر بیان میدارد که وضع، جعل متوسط بین آن دو است، نه تکوینی محض است تا نیاز به امر دیگری نداشته باشد و نه تشریحی صرف است تا نیاز به «تبلیغ» نبی یا وصی داشته باشد؛ بلکه خداوند به بندگانش الهام می‌کند بنابر اختلافشان، هر گروهی را به تکلم به لفظ مخصوصی هنگام اراده معنایی خاص. به بیان روشن‌تر، وضع الهی برای ایصال، نیاز به امر دیگری دارد (نفی تکوینیت صرف) اما آن امر، ارسال و تبلیغ پیامبران نیست (نفی تشریحیت صرف)، بلکه الهام است. بنا بر این، تفکیک وضع به تکوینی محض، تشریحی محض و متوسط بین این دو یا نه تکوینی محض و نه تشریحی صرف، به اعتبار چگونگی ایصال وضع است و نه به اعتبار چیستی وضع/جعل یا چیستی ذات موضوع/مجموع.

بر این مبنا اشکال خواهد شد که در عین «وحدت جمیع جهات»، توسط بین امور «واقعی/حقیقی/تکوینی» و «جعلی/اعتباری/تشریحی» و «نه تکوینی محض بودن و نه تشریحی صرف» معنای محصلی ندارد و عدم وجود واسطه میان امور واقعی و جعلی، ضروری است؛ چون حقیقت یک شیء یا از واقعیات است که در وجودش بر اعتبار هیچ معتبری متوقف نیست و یا از اعتباریات جعلی است که در وجودش بر اعتبار معتبری متوقف است. خود الهام نیز از امور تکوینی حقیقی است (خویی: ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۱؛ فیاض، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۷) و حقیقتش متوسط بین تکوینی و تشریحی نیست. با همه این اوصاف، این نظریه، به هیچ وجه حقیقت وضع را تبیین نمی‌کند بلکه صرفاً در باب کیفیت ایصال آن است.

برخی، مستند به تقریر خویی، تفسیر تازه‌ای از نظریه نائینی ارائه کرده‌اند که تنسیق آن بدین نحو است: وضع الهی، «من جمیع الجهات» تکوینی و ممحض در تکوینیت و «من جمیع الجهات» تشریحی و ممحض در تشریحیت نیست، بلکه از جهتی - یعنی از جهت کیفیت جعل که عبارت است از الهام - تکوینی است و از جهتی دیگر - یعنی از

جهت کیفیت ذات مجعول که عبارت است از معنای انشائی - تشریحی است. (سیستانی، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۳۶۶-۳۶۵)

گرچه این تفسیر، با ظاهر نفی «تمحض» در تکوینیت و تشریحیت - و نه «مطلق» تکوینیت و تشریحیت - و ادعای وسطیت وضع الهی بین تکوینی «محض» و تشریحی «محض» - و نه «مطلق» تشریحی و تکوینی - در تقریر خوئی، ملائم است، اما بنابر جهاتی مخدوش است:

اولاً در تقریر خوئی، هم تکوینی و هم تشریحی، ناظر به «کیفیت ایصال» جعل/وضع بود. این بر خلاف تفسیر حاضر است که میان کیفیت جعل و کیفیت ذات مجعول، تفکیک صورت گرفته و اولی، تکوینی و دومی، تشریحی تلقی شده است. ثانیاً به نظر می‌رسد که میان کیفیت وضع/جعل و کیفیت ایصال جعل/تعمیر تمایز هست و در این تفسیر، میان این دو خلط شده است.

ثالثاً ذات مجعول، یا «لفظ» است، یا «معنا» یا «نسبت بین آن دو». «لفظ»، کیف مسموع و مبصر و ملموس است و «معنا»، از جهتی، کیف نفسانی و از جهتی دیگر، وجود ذهنی است. نسبت بین آن دو نیز یا وجود رابط است و یا مقوله عرض نسبی اضافه؛ پس وضع الهی، از جهت ذات مجعول، تفاوتی با سایر تکوینیات ندارد.

لازم به ذکر است که تمام این مطالب در باب تکوینیت و تشریحیت و وسطیت بین آن دو، مبتنی بر اعتبار اراده و امر تشریحی و بینونت میان تکوین و تشریح است، حال آن که قول حق، عینیت تکوین و تشریح است. (نک. اصفهانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۶۶-۳۶۵؛

خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۶۶؛ همو، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۷۱-۶۸؛ میلانی، بی‌تا؛ صادقی، بی‌تا) از ظاهر تقریر خوئی برمی‌آید که الهام خاص، مراد است و نه الهام عام. بنا بر این، اشکال عدم اختصاص الهام به وضع (فیاض، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۷) وارد نخواهد بود.

در أجود التقریرات، ابتداءً سخن در باب دلالت الفاظ بر معانی بود که بیان شد هم ذاتی است و هم جعلی. در ادامه، بحث منتقل به کیستی واضح و چیستی وضع - که سبب دلالت است - شد و بیان گردید که وضع، نه تکوینی محض است و نه تشریحی

محض، بلکه متوسط بین این دو است؛ اما این توضیح، حقیقت وضع را تبیین نمی‌کند^۱ بلکه کیفیت ایصال آن را بیان می‌دارد. صرفاً در انتها، به نحو مبهمی ذکر میشود که حقیقت وضع، جعل و تخصیص الهی است و نه تعهد و التزام [بشری].

تقریر مرتضوی لنگرودی و تحلیل آن

بنابر تقریر لنگرودی^۲، دلالت الفاظ بر معانی، یا «ذاتی محض» است، یا «وضعی تعهدی محض» و یا «امر بین الأمرین» یعنی «نه ذاتی محض و نه وضعی تعهدی محض» یا «هم ذاتی و هم وضعی».

۱. دلالت ذاتی محض

«دلالتی است که «وضع»، به نوعی در آن مدخلیت نداشته باشد و وضعیّت معانی و الفاظ، وضعیّت خواصّ طبیعی به ودیعت نهاده شده در اشیاء باشد؛ مانند حرارت آتش و برودت آب.» (مرتضوی لنگرودی، ۱۴۴۳، ج ۱، ص ۱۰۹)

در این تقریر، بر خلاف دو تقریر پیشین، احتمال دلالت ذاتی محض ابطال نشده است که شاید ماتن از فرط بداهت، ضرورتی برای ابطال آن نمی‌دیده است.

۱. طباطبائی در این فقره، اشاره بدین نکته دارد: «این نظریه، تفسیر شده به این که خداوند، با لفظ خاصی به متکلم، هنگام اراده معنایی مخصوص، الهام می‌کند و الهام در جانب متکلم، باید با الهام دیگری در جانب مخاطب، متمم گردد. وجه فساد، این است که این نظریه، در تشخیص حقیقت وضع، مفید چیزی نیست و بحث از علت وجود لفظ، مانند [بحث از علت وجود] معنی - از حیث این که هر دو مانند سایر علوم، معلوم در اذهانند، در حالی که این علوم، همگی غیر مستند به اراده عالم به آن‌ها هستند - غیر از بحث از حد وضع است. پس این نظریه، اقرب به نظریه ذاتیّت دلالت الفاظ بر معانی است تا نظریه وضعیّت.» (طباطبائی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۲۱-۲۰) به عبارت دیگر، این که علت علم متکلم به لفظ و معنا، الهام خداوند باشد، نشان‌گر حقیقت و کیفیت وضع لفظ برای معنا نیست؛ بلکه تنها نشان می‌دهد که خداوند لفظ و معنا را مانند سایر علوم در اذهان انسان‌ها ایجاد می‌کند. آری، اگر دلالت الفاظ بر معانی ذاتی باشد، موجد لفظ و معنا را می‌توان واضع لفظ برای معنا دانست. البته در پاسخ بدین استنتاج که «علوم ما مستند و وابسته به اراده ما - که عالم بدان علوم هستیم - نیست، پس ما علت آن علوم نیستیم و خداوند علت آن علوم است» می‌توان گفت که عالم ممکن است بلا اراده، علت علوم در ذهنش باشد.

۲. عنوانی که مرتضوی لنگرودی برای این بحث انتخاب نموده - مانند تقریر کاظمی - «در باب وضع» است.

۲. دلالت وضعی تعهدی محض

«دلالتی است که در آن هیچ مناسبتی میان الفاظ و معانی نباشد.» (مرتضوی لنگرودی، ۱۴۴۳، ج ۱، ص ۱۰۹)

در این تقریر، دقت شده که مطلق دلالت وضعی ابطال نشود تا - مثل تقریر کاظمی - دچار این اشکال گردد که وضع الهی نیز وضع است. از این رو، وضعی «محض» ابطال شده است. همچنین به روشنی، مراد از وضعی که قابل التزام نیست - یعنی وضع به معنای تعهد - ذکر شده است.

ابطال احتمال دلالت وضعی تعهدی محض

«قطع» داریم به اینکه مثلاً یعرب بن قحطان، «مجلسی» را برای تأسیس زبان عرب تأسیس نکرده است (همین‌طور غیر یعرب بن قحطان در سایر زبان‌ها)، بلکه قادر بر آن نیز نمی‌باشند؛ زیرا احاطه بشر بر وضع الفاظ «غیر متناهی» برای مفاهیم «غیر متناهی» ممکن نیست. کسی که به «تواریخ» مراجعه کند، جزم مییابد به اینکه تأسیس زبان‌ها کار بشر نبوده است. قضیه تاریخی محکی از جرجی زیدان (۱۲۷۸-۱۳۳۲ هـ.ق)، شاهد بر این مطلب است. انکار ترادف و اشتراک در زبان عرب نیز از آن [قضیه] روشن می‌شود؛ چون او - بعد از ادعا به این که همه بشر به زبان واحدی تکلم میکردند و اختلاف، بعد از طوفان رخ داد - میگوید: عرب در زمان ظهور زبان عربی، چهار قبیله بودند و شعبه‌هایی از آن‌ها منشعب شدند و هر قبیله و شعبه‌ای، با الفاظ خاصی احیاناً تکلم می‌کرد. در نتیجه برای معنای واحدی، الفاظ عدیده و برای معانی متعدد، لفظی واحد حاصل شد و از این‌جا ترادف و اشتراک، توهم گردید. او در مقاله‌اش به حفریات استناد نموده و مدعی مطابقتشان با برهان شده است. بالجمله از مجموع کلامش استفاده می‌شود که بشر، متصدی وضع لغات نبوده بلکه امر وضع، منتهی به مبدأ الهی است.» (مرتضوی لنگرودی، ۱۴۴۳، ج ۱، ص ۱۱۰)

برای ابطال احتمال دلالت وضعی تعهدی محض، دو دلیل اقامه شده که این دو دلیل، مانند تقریر کاظمی، به روشنی از یکدیگر متمایز نشده‌اند و دلیل دوم، به نحو ترقی از دلیل اول ذکر شده است.

دلیل اول. ناظر به مقام اثبات و تحقق و عبارت است از قطع به عدم تأسیس «مجلسی» از سوی شخص خاصی برای تأسیس زبان. مستند این قطع، تواریخ است که به انضمام فرض ناگفته عدم الدلیل دلیل العدم/لؤ کان لبان تتمیم می‌گردد. به نظر می‌رسد تأسیس «مجلس» موضوعیتی برای تأسیس زبان ندارد و بدون آن نیز تأسیس زبان از سوی شخصی خاص (وضع فردی)، متصور است. چنان که در ادامه، تواریخ به عنوان مستند جزم به مطلق تأسیس زبان از سوی بشر - چه همراه با تأسیس مجلس وضع باشد و چه نه - ذکر شده است. در این تقریر نیز مانند تقریر خوبی و بر خلاف تقریر کاظمی، مستند قطع به عدم تأسیس زبان از سوی شخصی خاص - که عبارت باشد از تواریخ - ذکر شده است. هم چنین در این تقریر بر خلاف تقریرات سابق، سخن از «تأسیس زبان» است و نه صرف وضع الفاظ برای معانی. به نظر می‌رسد وضع الفاظ برای معانی - ولو الفاظ و معانی کثیر - هرچند «شرط لازم» تأسیس زبان است، اما «شرط کافی» نیست.

دلیل دوم. ناظر به مقام ثبوت و عبارت است از عدم قدرت و احاطه انسان بر تأسیس وضع زبان به دلیل عدم تناهی الفاظ و مفاهیم. این تقریر با توجه به ادعای «عدم تناهی» الفاظ و معانی، با تقریر کاظمی سازگار است - گرچه دلالت آن بر این ادعا، بسیار روشن‌تر از تقریر کاظمی است - و با تقریر خوبی که فقط ادعای کثرت الفاظ و معانی شده بود و تفصیل آن گذشت، متفاوت.

در ادامه، له این ادعا که بشر، مؤسس زبان نبوده، به نظریه «وجود زبان واحد مادر و اختلاف زبانها پس از طوفان» جرجی زیدان «استشهاد» شده است. نائینی (۱۲۷۶-۱۳۵۵هـ.ق) و زیدان (۱۲۷۸-۱۳۳۲هـ.ق) پنجاه و دو سال حیات مشترک داشته‌اند و نائینی بیست و سه سال پس از مرگ زیدان نیز زیسته است؛ بنا بر این، استشهاد نائینی به زیدان امکان وقوعی دارد، به ویژه که نائینی ظاهراً اهل مطالعه آثار نویسندگان جهان

عرب بوده است؛ چنان که از تنبیه الأمة بر می‌آید که از طبایع الإستبداد عبدالرحمن الكواکبی (۱۲۷۱ - ۱۳۲۰ هـ ق) متأثر است.

علاوه بر تقریر لنگرودی، در تقریر خویی ذیل بحث «عدم اشکال در امکان و وقوع اشتراک و ترادف در زبان عرب و غیر آن» نیز به نظریه زیدان - به صورت مبهم و با تعبیر «بعض المورخین» - اشاره شده (خویی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۱) و حسین حلی (۱۳۰۹-۱۳۹۴ هـ ق) - از شاگردان مبرز نائینی - نیز بر این فقرة أجد التقریرات، تعلیقه زده است (حلی، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۲۱۶) اما چنین استنادی در تقریر کاظمی نیست.

بعید نیست که نائینی این نظریه را از حلی شنیده باشد و حتی در نظریه‌اش در باب چیستی وضع و کیستی واضع - با توجه به مراودات علمی بسیاری میان این دو بوده - متأثر از او باشد؛ زیرا حلی رساله‌ای با عنوان «رسالة فی تحقیق معنی الوضع»^۱ دارد که تاریخ نگارش آن ۱۳۳۸ هـ ق است؛^۲ یعنی هفت سال پیش از آغاز دوره سوم اصول نائینی.^۳ او در این رساله می‌نویسد:

«چه بسا ادعا شود که همه زبان‌ها یا اغلب آن‌ها به زبان واحدی بازمی‌گردند که این زبان واحد، اصل آن‌هاست و همه آن‌ها از فروع آن. این نظریه‌ای است که فکر قاصر من - بدون اطلاع از اینکه احدی آن را گفته باشد - در تحقیق اصل زبان‌ها و سبب تعدد و تشعب آن‌ها بدان منتهی می‌شود. بعد از این که این نظریه را نوشتم، برایم نقل کردند که اکثر معاصرین و برخی از متقدمین قائل بدان هستند و الآن کتابی از هیچ یک از این دو گروه نردم حاضر نیست تا مراجعه کنم ولی برایم نقل شده که از جمله کسانی که از اهل عصر، این نظریه را اختیار کرده، باحث شهیر و صاحب مجله الهلال

۱. این رساله ظاهراً هنوز چاپ نشده و مخطوط آن نزد بنده موجود است. حلی در کتاب أصول الفقه به این رساله، ارجاع داده است: «كما شرحناه مفضلاً في رسالة في أصل الوضع و حقیقته و تشعب اللغات فراجعها». (حلی، ۱۴۳۲: ۳۸/۱).

۲. قد تمت الرسالة و الحمد لله عصرية يوم الجمعة ثاني شهر رمضان المبارك سنة ۱۳۳۸ هجرية.

۳. متأسفانه هنوز از دوره اول و مباحث الفاظ دوره دوم اصول نائینی، تقریری به دست نیامده تا بررسی شود آیا او در آن ادوار و سابق بر رساله حلی نیز قائل به الهیت وضع بوده یا خیر.

[جرجی زیدان] است که در باب آن، کتابی را با عنوان «اللغة كائن حيّ خاضع لنواميس النشوء والارتقاء»^۱ تصنیف کرده است و اگرچه من آن کتاب را ندیده‌ام اما ظاهر این است که آنچه در این رساله ذکر کرده است، برای اینکه شرحی برای آن عنوان باشد، صالح است، گرچه خالی از آن اصطلاحات باشد.

هم چنین در این رساله، بر خلاف توقع، اثری از تشریح نظریه استادش در باب چیستی وضع و کیستی وضع نیست و توجهش معطوف به نظریه محمدهادی طهرانی (۱۲۵۳-۱۳۲۱ هـ.ق) است که نظریه نائینی و حلّی، به نظریه او بسیار شباهت دارد. (نک. تبریزی، ۱۴۳۷، ص ۳۷۷-۳۶۹)

۳. دلالت امر بین الامرین

«تحقیق مطلب آن که [دلالت الفاظ بر معانی] امر بین الامرین است؛ بدین معنا که دلالت، ذاتی محض نیست به گونه‌ای که وضع، به وجهی مدخلیت نداشته باشد و وضعیت معانی و الفاظ، وضعیت خواصّ طبیعی به ودیعت نهاده شده در اشیاء است، مانند حرارت آتش و برودت آب. و دلالت، وضعی تعهدی محض به گونه‌ای که اصلاً مناسبتی میان الفاظ و معانی نباشد، نیست. بلکه دلالت، وضعی و ذاتی با هم است؛ بدین معنا که امر دلالت، با حفظ مناسبت^۲ میان هر لفظ و معنایش، به مبدأ اعلی متّهی می‌شود و این، به سبب ایداع از سوی خداوند در نفوس بشری است. انتهای زبان‌ها و وضع‌ها به مبدأ اعلی، مثل انتهای احکام شرعی به او، به سبب وحی به پیامبری از پیامبرانش به حسب اختلاف مراتب وحی، نیست؛ بلکه به سبب ایداع از سوی خداوند

۱. «زبان یک موجود زنده است که تابع قانون رشد و تکامل است». البته عنوان دقیق کتاب، «اللغة العربية كائن حيّ» است.
 ۲. وجود مناسبت میان لفظ و معنا، در این تقریر این گونه تصویر شده است: «چگونه مناسبت نباشد حال آن که معنا، عبارت است از مدرک عقلانی و استعمال لفظ در آن، چیزی جز القاء آن مدرک عقلانی با لفظش نیست؛ بنا بر این، لفظ، مرتبه نازله‌ای از معناست. توضیح آن که مثلاً «زید» مراتبی در مدرکیت دارد. مرتبه اول: تجرید آن از مادّیت و احضار صورتش در حسّ مشترک. مرتبه دوم: حضور صورتش در خیال، به گونه‌ای لطیف‌تر از آنچه در حسّ مشترک بود. مرتبه سوم: حضورش در عقل، به بسیط‌ترین چیزی که مناسب این وعاء است. این تمام قوس صعودش است. و نزول آن عبارت است از القاء آن مدرک عقلانی با لفظش.» (مرتضوی لنگرودی، ۱۴۴۳، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۰)

در فطرت و جبلت نفوس بشری است. بنا بر این، بشر به سبب فطرت بشریشان، با زبان‌ها و الفاظ، با رعایت مناسبت میان آن‌ها [الفاظ] و معانیشان - تا ترجیح بلا مرجح لازم نیاید - تکلم می‌کنند. متحصّل از مجموع آنچه بیان کردیم، بدین شرح است: دلالت الفاظ بر معانیشان، «وضعی» است؛ به معنای انتهای امر دلالت به مبدأ الهی به نحو ایداع در فطرت [یا الهام در نفوس بشری] و نه به معنای تعهد و التزام واضع بشری. نیز «ذاتی» است؛ به معنای حفظ مناسبت میان لفظ و معنا به حسب آنچه خداوند در نفوس بشری به ودیعت نهاده است و نه به معنای پدید آمدن خواص ذاتی در اشیاء، مثل حرارت آتش و برودت آب. آن چه از توالی فاسد در کتب مفصل ذکر شده فقط بر ذاتیت و وضعیّت بنا بر وجهی که نفی شد، مترتب می‌شود و نه بنا بر وجهی که در این نوشتار اثباتش کردیم. این چنین استاد نائینی (دام ظلّه) افاده فرمودند آن طور که در ذهنم هست. (مرتضوی لنگرودی، ۱۴۴۳، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۰۹)

در این تقریر، پس از ابطال دو احتمال دلالت ذاتی محض و دلالت وضعی تعهدی محض، دلالت امر بین الامرین را اختیار میکند. دلالتی که نه ذاتی محض است که وضع هیچ مدخلیتی در آن نداشته باشد و نه وضعی تعهدی محض که هیچ مناسبتی میان لفظ و معنا نباشد؛ به تعبیر دیگر، هم ذاتی است و هم وضعی. ذاتی است چون میان لفظ و معنا، مناسبتی هست. وضعی است چون به خداوند منتهی می‌شود و مناسبت میان لفظ و معنا برای دلالت کفایت نمی‌کند، اما انتهای آن به خداوند، مانند احکام شرعی، از طریق وحی به پیامبران نیست؛ بلکه از طریق به ودیعت نهادن آن از سوی خداوند در نفوس آدمیان یا به عبارت دیگر، الهام است.

هم چنین در این تقریر، بر خلاف دو تقریر پیشین، سخنی از تکوینیت، تشریعیّت و یا متوسط بین این دو بودن وضع، به میان نیامده تا آن اشکالاتی که در باب عدم توسط بین امور تکوینی و تشریعی شد، وارد گردد.

تأکید این تقریر بر ایداع است و فقط یکبار در قلاب، لفظ الهام آمده است که ظاهراً در تجدید نظر مقرر اضافه شده است. همچنین از ظاهر این متن برمی‌آید که الهام عام،

مراد است و نه الهام خاص. در این صورت اشکال خواهد شد که ایداع و الهام عام نیز منحصر در زبان نیست و همه پدیده‌ها بدین نحو قابل ارجاع به خداوند است. در این تقریر، بر خلاف تقریرات پیشین، تأکید بیشتری بر پدیده زبان است و نه صرف لفظ و معنا و وضع و دلالت. هم چنین مراد، الفاظ و معانی خاص است و نه نوع الفاظ و معانی.

برآمد

دلالیت الفاظ بر معانی، ذاتی محض - بدین معنا که ذات لفظ برای دلالت لفظ بر معنا کفایت کند - نیست؛ چون لازم می‌آید هرکسی از الفاظ همه زبانها آگاه باشد. دلالیت الفاظ بر معانی، جعلی صرف - بدین معنا که واضع/واضعان بشری، تعهد بر وضع لفظی خاص برای معنایی خاص کنند و میان این دو که از پیش، هیچ مناسبت/علقه‌ای نیست، احداث علقه کنند - نیست؛ این بدان علت است که اولاً مستلزم ترجیح بلا مرجح - بر فرض پذیرش تحقق و استحاله آن - است، ثانیاً در تواریخ شخص/اشخاصی به عنوان واضع الفاظ زبان برای معانی آن‌ها ذکر نشده است و ثالثاً وضع الفاظ و معانی نامتناهی یا کثیر زبان از سوی انسان متناهی، محال است. دلالیت الفاظ بر معانی، هم ذاتی است و هم جعلی؛ یعنی میان لفظ و معنا، مناسبتی هست - لذا ترجیح بلا مرجح لازم نمی‌آید - اما این مناسبت برای دلالت لفظ بر معنا کفایت نمی‌کند - تا آگاهی هرکس از الفاظ همه زبانها لازم آید - بلکه حاجت به وضع واضعی است، اما این واضع، بشر نیست - تا اشکال وضع الفاظ و معانی نامتناهی یا کثیر زبان از سوی انسان متناهی و عدم ذکر نام واضع/واضعین در تواریخ لازم آید - بلکه واضع، خداوند نامتناهی محیط علم الغیوب است که به اعتبار وجود مناسبت میان لفظ خاص و معنای خاص، این لفظ را برای آن معنا، وضع می‌کند؛ بدین معنا که تکلم آن لفظ را هنگام اراده این معنا در فطرت آدمیان نهاده و یا به بندگانش الهام می‌کند که هنگام اراده این معنا، آن لفظ را تکلم کنند، نه آن که از طریق پیامبران، بسان احکام شرعی، ابلاغ کند.

چنان که گذشت، این نظریه با ابهامات مختلفی مواجه است و در آن، حیثیات مختلفی، مندمج شده است. مشخص نیست این الهام یا ایداع، عین وضع است و یا طریق ایصال وضع و یا سبب وضع؟ این احتمال قابل توجهی است که ایداع و الهام از جانب خداوند باشد و وضع، از سوی بندگان.

نظریه نائینی تفاوت‌های مهمی با نظریه الهیت وضع کلاسیک دارد: اولاً هیچ استناد یا استشهاد نقلی در هیچ یک از تقریرات موجود از درس او دیده نمی‌شود. ثانیاً ثمره نظریه کلاسیک الهیت وضع، توقیفیت وضع است، حال آن که در هیچ یک از تقریرات موجود از درس نائینی، اشاره‌ای به توقیفیت و اصطلاحیت نشده و ثمره‌ای فقهی بر آن مترتب نگشته است.

منابع

۱. آمدی، ابوالحسن علی بن ابی علی (۱۴۰۲ق). *الإحكام في أصول الأحكام*. چاپ دوم. بیروت: المكتب الإسلامی.
۲. ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد (۱۴۰۳ق). *الإحكام في أصول الأحكام*. چاپ دوم. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۳. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۱۴ق). *نهاية الدرّاية في شرح الكفاية*. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
۴. تبریزی، محمد صادق (۱۴۳۷ق). *المقالات الغریة في تحقیق المباحث الأصولية*. چاپ اول. نجف: مرکز المرتضى لإحياء التراث و البحوث الإسلامية.
۵. جوینی، ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله (۱۴۱۸ق). *البرهان في أصول الفقه*. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶. حائری، کاظم (۱۴۲۸ق). *مباحث الأصول*. تقریرات درس خارج اصول محمد باقر صدر. چاپ اول. قم: دار البشیر.
۷. حلّی، حسین (۱۴۳۲ق). *أصول الفقه*. چاپ اول. قم: مکتبة الفقه و الأصول المختصة.
۸. حلّی، حسین (بی تا). *رسالة في تحقیق معنی الوضع (مخطوط)*. بی جا: بی نا.
۹. خمینی، مصطفی (۱۴۱۸ق). *تحریرات في الأصول*. چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. خویی، ابوالقاسم (۱۳۶۸ش). *أجود التقريرات*. تقریرات درس خارج اصول محمد حسین نائینی. چاپ دوم. قم: مصطفوی.
۱۱. رحمتی، محمد (۱۳۹۸ش). *مبانی أصول الفقه*. تقریرات درس خارج اصول محمود حسینی شاهرودی. چاپ اول. قم: قرآن صاعد.
۱۲. زرکشی، ابوعبدالله محمد بن بهادر (۱۴۱۴ق). *البحر المحيط في أصول الفقه*. چاپ اول. عمان: دار الکتبی.
۱۳. زیدان، جرجی (۱۹۸۸م). *اللغة العربية كائن حي*. چاپ دوم. بیروت: دار الجیل.
۱۴. سبحانی، جعفر (۱۴۲۳ق). *تهذیب الأصول*. تقریرات درس خارج اصول روح الله خمینی. چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۵. سیستانی، محمد باقر (۱۴۳۴ق). مبانی الأصول. بی جا: بی نا.
۱۶. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۷ق). الإقتراح فی أصول النحو. چاپ دوم. دمشق: دار البیروتی.
۱۷. صادقی، علیرضا. (بی تا). إرادة تشریعی و إرادة تشریع. بی جا: بی نا.
۱۸. طباطبائی، محمد حسین (۱۴۰۲ق). حاشیة علی کفایة الأصول. چاپ اول. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی. □
۱۹. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۱۸ق). المحصول. چاپ سوم. بیروت: الرسالة.
۲۰. فیاض، محمد اسحاق (۱۴۲۲ق). محاضرات فی أصول الفقه. تقریرات درس خارج اصول ابوالقاسم خویی. چاپ اول. قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
۲۱. قمی، ابوالقاسم (۱۴۳۰ق). القوانين المحكمة فی أصول المتقنة. چاپ اول. قم: احیاء الکتب الاسلامیة.
۲۲. کاظمی، محمد علی (۱۳۷۶ش). فوائد الأصول. تقریرات درس خارج اصول محمد حسین نائینی. چاپ اول. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۳. مرتضوی لنگرودی، محمد حسن (۱۳۷۶ش). جواهر الأصول. تقریرات درس خارج اصول روح الله خمینی. چاپ اول. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۴. مرتضوی لنگرودی، مرتضی (۱۴۴۳ق). التقریرات العالیة فی أصول الفقه. تقریرات درس خارج اصول محمد حسین نائینی. چاپ اول. قم: آثار نفیس.
۲۵. موحدی لنگرانی، محمد جواد. (۱۳۸۲). رسالة فی حقیقة الوضع. فصلنامه پژوهش های اصولی. ۱ (۳ و ۲). ۱۸۲-۱۴۴.
۲۶. میلانی، محمد هادی (بی تا). تقریرات درس خارج فقه، مبحث قضاء الصلوات: الصلوة المنذورة (مخطوط). بی جا: بی نا.
۲۷. نراقی، احمد بن محمد مهدی (بی تا). شرح تجرید الأصول (مخطوط). بی جا: بی نا.
۲۸. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر (۱۳۸۸ق). انیس المجتهدین فی علم الأصول. چاپ اول. قم: بوستان کتاب.
۲۹. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر (۱۳۱۷ق). تجرید الأصول (چاپ سنگی). بی جا: سید مرتضی.
30. Russell, B. (1921). *The Analysis of Mind*, London: Unwin Brothers Ltd.