

بررسی حقیقت شرعیه با رویکردی بر نظر امام خمینی (س)

سید حسن خمینی^۱

رشید داودی^۲

چکیده: الفاظی مانند صلوات و زکات و... در عصر امیرمؤمنان (ع) – در صورت اثبات وضع – در معانی شرعیه حقیقت شده بودند و حتی در عصر خلفا هم می‌توان همین ادعا را داشت؛ یعنی در صورت اثبات وضع در زمان ایشان، حقیقت متشرعیه ثابت می‌شود. اما محل نزاع در این است که این الفاظ در عصر پیامبر اکرم (ص) و لسان ایشان آیا حقیقت بود یا مجاز یا قرینه یا به نحوی دیگر؟ در این زمینه پس از تبیین مسأله و روشن شدن محل نزاع – که در ثبوت و عدم ثبوت حقیقت شرعیه است نه متشرعیه – هفت قول مطرح می‌شود و در نهایت بحث منتهی می‌شود به ثبوت مطلق یا عدم ثبوت مطلق «حقیقت شرعیه» در الفاظی که «کثیرة الاستعمال در معنای غیر عرفی» در لسان پیامبر اسلام (ص) بوده‌اند. به گونه‌ای که ما احتمال می‌دهیم پیامبر اسلام (ص) آنها را برای معانی جدید وضع کرده باشند. در همین قول به ثبوت مطلق و عدم ثبوت مطلق پنج قول رئیسه مطرح است، در این نوشتار پس از تبیین این اقوال به ادله آن پرداخته می‌شود و پس از واکاوی دقیق در این مورد، بیان خواهد شد که هر پنج قول در مورد لغات شرعی ممکن است، و هر لغت باید به طور مجزای بررسی گردد. در خاتمه بحث، ثمره داشتن یا نداشتن حقیقت شرعیه مطرح می‌شود. و ادله قائلین به ثمره داشتن، و قائلین به عدم ثمره مورد تحقیق قرار می‌گیرد و بیان خواهد شد که هر فرضی که در بررسی لغت به آن رسیدیم، حکمی دارد که باید متبع باشد.

کلیدواژه‌ها: حقیقت شرعیه، حقیقت عرفیه، حقیقت متشرعیه، اقوال در حقیقت شرعیه، حقیقت و مجاز

۱. تولیت مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) و رئیس هیأت امنای پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.
e-mail: info@ri-khomeini.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه قم و دانش آموخته خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم.
e-mail: rashiddavoodi@yahoo.com

این مقاله در تاریخ ۱۳۹۱/۷/۲۶ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۹۱/۸/۱۷ مورد تأیید قرار گرفت.

مدخل بحث

در اصول فقه، قبل از ورود به مباحث اصلی و اصولی، مبحث الفاظ مورد واکاوی قرار می‌گیرد که در بردارنده مباحثی از قبیل تعریف علم، تمایز علوم، موضوع علم، تعریف علم اصول است. اصولیون سپس وارد بحث وضع و اقسام آن شده و در ادامه به بررسی حقیقت و مجاز و علائم آنها می‌پردازند.

بحث از حقیقت شرعیه به عنوان یکی از مباحث فرعی حقیقت و مجاز، خاستگاه اصلی اش در بازشناسی معانی الفاظ از حیث حقیقت و مجاز است؛ لذا محل اصلی بحث از حقیقت شرعیه، در علم لغت بوده اما به مرور زمان در ضمن مباحث کلام و در آثار معتزله در بحث از ایمان و کفر مورد تحقیق قرار گرفت. در زمان سید مرتضی بحث از حقیقت شرعیه به مباحث اصول فقه وارد شد. سید مرتضی در *الدریعه* با پیروی از قاضی عبد الجبار حقیقت شرعیه را به لغوی، عرفی و شرعی تقسیم می‌کند (علم الهدی ۱۳۷۶ ج ۱: ۱۰). برای اولین بار این بحث را در ضمن مباحث اصولی مورد واکاوی قرار داده و این کار ایشان در واقع شروعی برای بحث‌های بعدی علمای علم اصول در این زمینه بود.

البته در تعریف اصلاحی حقیقت شرعیه، تعابیر مختلفی بیان شده که چرایی آن مرتبط به تبیین دقیق محل نزاع در بحث حقیقت شرعیه است؛ لذا پس از تبیین محل نزاع تعریف نهایی و اقوال در حقیقت شرعیه را بیان می‌کنیم.

تبیین مسأله و محل نزاع

مقدمه اول: تبیین محل نزاع

مشکینی در مورد محل نزاع در بحث حقیقت شرعیه می‌نویسد:

لابدَ هنا من بیان أمور: الأول: تعیین محل النزاع، فنقول: إن الموضوع المتعلق للأحكام الشرعية على أقسام ثلاثة: الأول: أن يكون موجوداً خارجياً، كالميتة، و الدم، و غیر ذلك. الثاني: أن يكون من الاعتبارات العرفية كالملكية و الرقبة. الثالث: أن تكون ماهية مخترعة من الشارع، بحيث لا يعرفها أهل العرف كالصلاة و غيرها.

قال الأستاذ: إن محلّ النزاع هو اللفظ المستعمل في المعنى الأخير. ولكن في حصر النزاع فيه تأمل، فإنه كما وقع فيه كذلك وقع في اللفظ المستعمل في سبب القسم الثاني (مشكيني ۱۴۱۳ ج ۱: ۱۴۳).

توضیح کلام مرحوم مشکینی:

(۱) موضوعی که حکم شرعی شامل آن شده، سه نوع است: اول: موجودات خارجی مثل: «میته» و «دم»؛ دوم: اعتبارات عرفیه [عقلاییه] مثل: «ملکیت» و «رقیت»؛ سوم: ماهیات مخترعه، که شارع آنها را جعل کرده و اهل عرف آنها را نمی‌شناخته، مثل: «صلات»

(۲) مرحوم قوچانی [استاد مرحوم مشکینی]، بحث حقیقت شرعیه را تنها در قسم آخر مطرح کرده است. ولی به نظر مشکینی بحث حقیقت شرعیه در قسم دوم هم قابل جریان است مثل: «بیع» [البته در آن دسته از اعتباراتی که سبب برای اعتبار دیگری است مثل بیع برای ملکیت].

ما می‌گوییم:

(۱) این بحث را مرحوم مشکینی از استادش مرحوم قوچانی گرفته است (قوچانی ۱۴۳۰ ج ۱: ۷۳).

(۲) شیخنا الاستاد وحید خراسانی نیز این بحث را مطرح کرده است (حسینی میلانی ۱۴۲۸ ج ۱: ۲۰۴). و در ضمن ایشان می‌نویسد که اصطلاح «ماهیات مخترعه» از تعییرات شهید اول است.

(۳) در کلمات قاضی باقلانی لفظ «معانی مخترعه» به کار رفته است (باقلانی بی تا: ۱۲۶)؛ لذا ممکن است شهید اول، این اصطلاح را از او وام گرفته باشد.

(۴) با توجه به اینکه برخی موارد دیگر نیز موجود است که در آنها بحث حقیقت شرعیه مطرح است؛ مثل: «کراهت» که اصل حکم است (و همچنین احکام تکلیفی دیگر)، و همچنین در افعال (مثل: «سافر» در بحث صلوات) و همین‌طور در برخی از مفاهیم نیز (مثل: «محلّ و عده» در بحث نکاح) این بحث مطرح می‌شود، اگرچه می‌توان در برخی از مثال‌ها تشکیک کرد، باید از تقسیم بندی فوق دست کشید و بحث را به این صورت مطرح کرد:

هر جا لفظی در لسان شارع استعمال شد - در حالی که احتمال می‌دهیم شارع آن لفظ را برای معنایی غیر از معنای لغوی وضع کرده باشد، در مورد آن لفظ، بحث از حقیقت شرعیه مطرح است.

پس بحث حقیقت شرعیه در جایی است که:

۱) لفظ باشد. ۲) این لفظ در لسان شارع در معنای جدید استعمال شده باشد. ۳) احتمال بدهیم شارع آن را از معنای لغوی خارج کرده و برای آن وضع جدیدی مطرح کرده باشد. با این سه قید معلوم می‌شود که: اولاً: حقیقت متشرعیه (لغاتی که به وسیله متشرعه و نه شارع برای معنای جدید وضع شده‌اند) محل نزاع نیست. ثانیاً: استعمال لفظ در معنای جدید به حدی رسیده باشد که احتمال بدهیم این استعمالات حقیقی و همراه با وضع جدید است (یعنی استعمال در معنای جدید نادر نباشد).

مقدمه دوّم: شارع چه کسی است؟

به نظر می‌رسد که مراد از شارع، پیامبر اسلام^(ص) است و بس. همچنان که میرزای رشتی می‌نویسد: «فالشّارع بمعنى جاعل الشّرع أيضاً ليس إلاّ النّبي^(ص) و إن كان إطلاقه عليه تعالی أيضاً حقيقة باعتبار كونه جاعلاً لنفس تلك الأحكام التي يطلق عليها الشّرع بعد بيان النّبي^(ص)» (رشتی بی تاج ۱: ۱۱۹). و لذا هرگاه می‌گوییم حقیقت شرعی، مراد الفاظی است که وضع آنها به وسیله پیامبر اسلام^(ص) تحقق یافته است. و آنچه در کلمات ائمه^(ع) مطرح است، در صورت اثبات وضع، حقیقت متشرعیه را پدید می‌آورد.

مقدمه سوّم: وضع به وسیله استعمال؟

آنچه با دقت نظر در مباحث وضع به دست می‌آید این است که وضع به وسیله استعمال حاصل نمی‌شود؛ در این زمینه آخوند می‌فرماید:

هو أن الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما إذا وضع له بأن يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة وإن كان لا بد حينئذ من نصب قرينة إلا أنه للدلالة على ذلك لا على إرادة المعنى كما في المجاز فافهم (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۱۱۹).

توضیح کلام آخوند: ۱) وضع تعیینی گاه با تصریح به انشا پدید می‌آید و گاه به وسیله استعمال. ۲) نوع دوم به این صورت است که واضع لفظ را در معنای مورد نظرش استعمال می‌کند

چنانکه گویی از قبل بر این مطلب وضع شده است و نحوه استعمالش به نوعی است که نمی خواهد با قرینه مجازی مطلب خود را برساند. (۳) واضح باید برای این نوع وضع، قرینه‌ای بگذارد تا دیگران بفهمند که متکلم در مقام وضع کردن است.

مرحوم نائینی بر این مطلب اشکال کرده و فرموده‌اند:

(و توهم) إمكان الوضع بنفس الاستعمال كما أفاده المحقق صاحب الكفاية^(قده) (مدفوع) بان حقيقة الاستعمال كما بيناه إلقاء المعنى فى الخارج بحيث يكون الألفاظ مغفولاً عنها فلا استعمال يستدعى كون الألفاظ مغفولاً عنها و توجه النظر إليه بتبع المعنى بخلاف الوضع فانه يستدعى كون اللفظ منظوراً إليه باستقلاله و من الواضح انه لا يمكن الجمع بينهما فى آن واحد.
(خوبی ۱۳۵۲ ج ۱: ۳۳-۳۴)

توضیح اشکال نائینی بر کلام آخوند: (۱) استعمال، افشای لفظ در معنی است؛ یعنی در آئینه لفظ، معنی را بینیم و به خود آئینه توجه نکنیم پس لحاظ لفظ در استعمال، لحاظ آلی است. (۲) در وضع لازم است که واضع به خود لفظ نگاه مستقل داشته باشد. (۳) بین لحاظ آلی و لحاظ استقلالی در آن واحد نمی توان جمع کرد.

امام به اشکال مرحوم نائینی جواب می دهند و می فرمایند:

فیه: أن كونه كذلك مطلقاً ممنوع، فإمكان لحاظ اللفظ فى حال الاستعمال وجداناً واضح، نعم كثيراً ما يكون اللفظ غير ملتفت إلى ألفاظه. و أما مع تسليم كون الاستعمال كذلك فالظاهر امتناع الوضع به (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۳۷).

توضیح پاسخ امام به نائینی: اگر بگویند در استعمال، لحاظ لفظ آلی است و نمی تواند استقلالی باشد حرف شما درست است. اما: در استعمال - مخصوصاً با مبنای علامت - گاه توجه استقلالی به لفظ داریم و لازم نیست حتماً لحاظ آلی باشد. (به خصوص در مورد زبان هایی که تازه آنها را فرا گرفته ایم).

ما می گوئیم:

در جواب به مرحوم آخوند باید یادآور شویم که استعمال امری خارجی است و نمی تواند وضع که امری اعتباری است را پدید آورد. پس این استعمال اولیّه در حقیقت اعلام وضعی است که ما قبلاً در افق اعتبار نفسانی ایجاد کرده ایم و به وسیله این استعمال از آن خبر می دهیم.

در این باره مناسب است اشاره کنیم که علقه وضعیه یکی از اعتبارات عقلایی است، که خود بر دو دسته‌اند: اعتبارات عقلایی حقیقی و اعتبارات عقلایی انشایی؛ تبیین این دو قسم در غالب مثال: نفس زید علقه وضعیه را بین لفظ و معنی اعتبار می‌کند. در اینجا نفس، علت اعتبار است و معلول، علقه وضعیه است. در این مرحله اعتبار عقلایی انشایی پدید می‌آید. حال زید از این کار خبر می‌دهد (بأی نحو کان)، و این خبر موضوع می‌شود برای اینکه عقلا نیز این علقه وضعیه را اعتبار کنند. و در این مرحله اعتبار عقلایی حقیقی پدید می‌آید.

مقدمه چهارم: اقوال در مسأله

در این مسأله هفت قول مطرح است. میرزای شیرازی می‌نویسد:

المقام الثالث: فی أقوال المسأله، فقول: الموجود عند المتقدمين إلى زمان صاحب المعالم قولان: النفي المطلق، والإثبات كذلك والمشهور في ذلك الزمان هو الثاني، بل ادعى اتفاق المتقدمين عليه مع نسبة القول الأول إلى المتأخرين، وقد حدثت من المتأخرين تفاصيل عديدة، وأقوال شتى غير هذين في بادي الرأي (میرزای شیرازی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۴۷).

توضیح کلام میرزای شیرازی: (۱) تا زمان صاحب معالم دو قول مطرح بوده است، اول: عدم حقیقت شرعیه مطلقاً و دوم: ثبوت حقیقت شرعیه مطلقاً. (۲) در زمان صاحب معالم قول دوم مشهور بوده است. (۳) ادعا شده که متقدمین در قول دوم اتفاق داشته‌اند، و قول اول به متأخرین نسبت داده شده است. (۴) در میان متأخرین تفصیلی مطرح است. پس: قول اول: قول متأخرین به عدم حقیقت شرعیه مطلقاً. و قول دوم: قول قدما به ثبوت حقیقت شرعیه مطلقاً.

اصفهانى در هدایة المسترشدين به این تفصیل اشاره می‌کند:

لهم في ذلك تفاصيل عديدة منها التفصيل بين العبادات والمعاملات فقييل ثبوتها في الأولى دون الثانية و منها التفصيل بين الألفاظ الكثيرة الدوران كالصلاة و الزكاة و الصوم و الوضوء و الغسل و نحوها و ما ليس بتلك المثابة من الدوران فالنظم بثبوتها في الأولى دون الثانية و منها التفصيل بين عصر النبي (ص) و بين عصر الصادقين — عليهما السلام — و ما بعده فقييل بنفيها في

الأولى إلى زمان الصادقين — عليهما السلام — و بثبوتها في عصرهما و ما بعده و هذه تفصيل في الحقيقة المتسرعة و بيان مبدأ في ثبوتها و منها التفصيل بين الألفاظ و الأزمان فقبل بثبوتها في الألفاظ الكثيرة الدوران في عصر النبي^(ص) و فيما عداها في عصر الصادقين — عليهما السلام — و من بعدهما و هو في الحقيقة راجع إلى التفصيل الثاني في المسألة حسبما عرفت و منها التفصيل أيضا بين الألفاظ و الأزمان فقال إن الألفاظ المتداولة على السنة المتسرعة مختلفة في القطع بكل من استعمالها و نقلها إلى المعاني الجديدة بحسب اختلاف الألفاظ و الأزمنة اختلافاً بينا فإن منها ما يقطع بحصول الأمرين فيها في زمان النبي^(ص) و منها ما يقطع باستعمال النبي^(ص) إياه في المعنى الشرعي و لا يعلم صيرورته حقيقة إلا في زمان انتشار الشرع و ظهور الفقهاء و المتكلمين و منها ما لا يقطع فيها باستعمال الشارع فضلاً عن نقله و منها ما يقطع فيه بتجدد النقل و في أزمنة الفقهاء و أنت خير بعد ملاحظة ما ذكرناه في محل النزاع أن هذا التفصيل عين التفصيل المتقدم أو قريب منه و هو كسابقه راجع إلى التفصيل الثاني هذا محصل الكلام في الأقوال (ابوان كفي ۱۴۲۹: ۹۴).

توضیح کلام اصفهانی

۱) قول سوم: ثبوت حقیقت شرعی در عبادات و عدم آن در معاملات؛ ۲) قول چهارم: ثبوت حقیقت شرعی در الفاظ کثیر الاستعمال و عدم آن در غیر آن؛ ۳) قول پنجم: ثبوت حقیقت شرعی در عصر صادقین و عدم آن در عصر پیامبر تا صادقین؛ ۴) این قول اثبات حقیقت متسرعیه است و لذا به نوعی نفی مطلق حقیقت شرعیه است. ۵) قول ششم: ثبوت حقیقت شرعیه در الفاظ کثیر استعمال در زمان پیامبر^(ص) و بقیه الفاظ در زمان صادقین و عدم آن در غیر این دو مورد؛ ۶) این قول به قول چهارم برمی گردد. [چراکه گفته شد پیدایش حقیقت در عصر صادقین، ربطی به بحث حقیقت شرعیه ندارد و لذا تفصیل تنها بین کثیر الاستعمال و غیر کثیر الاستعمال در زمان پیامبر است]. ۷) قول هفتم: ثبوت حقیقت شرعیه در برخی الفاظ و عدم آن در برخی دیگر بدون وجود ملاک روشن. به این معنی که:

می دانیم برخی از الفاظ قطعاً، هم در زمان پیامبر استعمال شده اند و هم به معنای شرعی نقل پیدا

کرده‌اند و برخی قطعاً در زمان پیامبر استعمال شده‌اند؛ ولی نمی‌دانیم در آن زمان تبدیل به حقیقت شده‌اند یا نه؟ و برخی را نمی‌دانیم پیامبر استعمال کرده است یا نه، چه رسد به آنکه آنها را به معنای حقیقی نقل داده باشد. و در مورد برخی یقین داریم که در زمان فقها به حقیقت شرعی تبدیل شده‌اند.

ما می‌گوییم:

اولاً: با توجه به اینکه تفصیل هفتم، دارای ملاک نیست (و صرفاً مقابل قول اول و دوم است) و با توجه به اینکه تفصیل پنجم و ششم را هم قبول نکردیم، از دیدگاه ایشان چهار قول مطرح است. ثانیاً: درباره تفصیل بین معاملات و عبادات و تفصیل بین الفاظ «کثیر الاستعمال» و غیر آن، مرحوم میرزای شیرازی می‌نویسد:

أما التفصیل الأول، فلوضوح خروج ألفاظ المعاملات عما حققنا من میزان محل النزاع، فأنها ليست الألفاظ المتداولة في ذلك الزمان، فعلى هذا يرجع هذا القول إلى القول بالإثبات المطلق، فإن محل النزاع هي الألفاظ المتداولة، وهي ألفاظ العبادات، فالقول بصيرورتها حقائق شرعية قول بها مطلقاً في محل النزاع. وأما التفصیل الثانی، فانطبقه على القول بالإثبات المطلق أوضح، فإن الألفاظ الكثيرة الدوران، التي ذهب المفصل إلى ثبوت الحقيقة الشرعية فيها، هي محل النزاع في المسألة وغيرها خارجة عنها (میرزای شیرازی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۴۹).

توضیح کلام میرزای شیرازی: اینکه برخی در معاملات به حقیقت شرعی قائل نشده‌اند به خاطر موضوع بحث است؛ چرا که حقیقت شرعی در الفاظی است که متداول در معانی جدید باشد. (تا احتمال وضع جدید درباره آنها برود) در حالی که الفاظ معاملات در معنای جدیدی استعمال نشده‌اند [چرا که شارع در آنها همان معانی عقلایی را امضاء کرده است] (حسینی میلانی ۱۴۲۸ ج ۱: ۲۰۴)؛ لذا این تفصیل به قول به «ثبوت مطلق» باز می‌گردد. و اگر کسی بگوید در الفاظ عبادات حقیقت شرعی داریم، مطلقاً پذیرفته است که در الفاظ متداوله، حقیقت شرعی داریم. با همین بیان، بحث در تفصیل دیگر هم معلوم می‌شود، چرا که الفاظ «کثیر الدوران» محل نزاع هستند.

جمع بندی:

به این بیان معلوم شد که بحث در ثبوت مطلق یا عدم ثبوت مطلق «حقیقت شرعی» در الفاظی است که «کثیر الاستعمال در معنای غیر عرفی» در لسان پیامبر اسلام (ص) بوده‌اند. به گونه‌ای که ما احتمال

می‌دهیم پیامبر اسلام^(ص) آنها را برای معانی جدید وضع کرده باشند. در ادامه خواهیم گفت که در همین قول به ثبوت مطلق و عدم ثبوت مطلق هم پنج قول مطرح است.

بررسی اقوال پیرامون حقیقت شرعیه

قول آخوند خراسانی درباره حقیقت شرعیه

ظاهراً آخوند می‌پذیرد که در ما نحن فيه، قطعاً وضع تعینی متدوال، مطرح نیست؛ چرا که اگر این وضع وجود داشت، خبر آن به ما می‌رسید و انگیزه‌ای بر اخفای آن وجود نداشت. اما وضع تعینی حاصل از استعمال خاص – که در مقدمه سوّم مطرح کردیم – ممکن است. ایشان بنا بر این مطلب، می‌نویسد:

إذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعینى فى الألفاظ المتداولة فى لسان الشارع هكذا قریبة جداً و مدعى التقطع به غیر مجازف قطعاً و یدل علیه تبادل المعانى الشرعیة منها فى محاوراته و یؤید ذلك أنه ربما لا یکون علاقة معتبرة بین المعانى الشرعیة و اللغویة فأى علاقة بین الصلاة شرعاً و الصلاة بمعنی الدعاء و مجرد اشمال الصلاة على الدعاء لا یوجب ثبوت ما یعتبر من علاقة الجزء و الكل بینهما كما لا یخفى. هذا كله بناء على كون معانیها مستحدثه فى شرعنا.

و أما بناء على كونها ثابتة فى الشرائع السابقة كما هو قضية غیر واحد من الآیات مثل قوله تعالى كتب علیکم الصیام كما كتب على الذین من قبلکم و قوله تعالى و أذن فى الناس بالحج و قوله تعالى و أوصانى بالصلاة و الزکاة ما دمت حیا إلى غیر ذلك فألفاظها حقائق لغویة لا شرعیة و اختلاف الشرائع فیها جزءاً و شرطاً لا یوجب اختلافها فى الحقیقة و الماهیة إذ لعله كان من قبیل الاختلاف فى المصادیق و المحققات كما اختلافها بحسب الحالات فى شرعنا كما لا یخفى.

ثم لا یذهب علیک أنه مع هذا الاحتمال لا مجال لدعوى الوثوق فضلاً عن التقطع بكونها حقائق شرعیة و لا لتوهم دلالة الوجوه التى ذکروها على ثبوتها لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه و منه [قد] انقدح حال دعوى الوضع التعینى

معه و مع الغض عنه فالإنصاف أن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه و
لسان تابعيه مكابرة نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع (آخوند خراسانی
۱۴۰۹: ۲۲-۲۱).

توضیح کلام آخوند:

- (۱) در مسأله دو احتمال وجود دارد.
- (۲) احتمال اول اینکه بگوییم: الفاظ متدواله در لسان شارع، قبلاً در ادیان دیگر هم مطرح بوده است. (مثلاً صیام، حج، صلوات و زکات در امت های قبل هم مطرح بوده است).
- (۳) بنا بر این احتمال: این الفاظ، حقیقت لغوی بوده‌اند. و اینکه نماز در اسلام با نماز در مسیحیت، متفاوت است، باعث اختلاف در ماهیت نمی‌شود، بلکه از باب اختلاف در محقق‌های موضوع له و مصادیق است چنانکه اختلاف در حالات نماز باعث تفاوت در معنای آن نمی‌شود. [مثال: اینکه هر دولتی یک نوع و با یک شرایط مالیات می‌گیرد، باعث تفاوت مفهوم و معنای لفظ مالیات در ایام مختلف نمی‌شود].
- (۴) اما احتمال دیگر اینکه بگوییم: این معانی در شریعت اسلام حادث شده است.
- (۵) بنا بر این احتمال: می‌توان ادعای قطع کرد به اینکه «وضع تعیینی حاصل از استعمال خاص شارع» موجود بوده است. [یعنی حقیقت شرعیه، ثابت است]
- (۶) دلیل این امر تبادر معانی شرعیه از الفاظی است که در محاورات شارع موجود بوده، و ما احتمال حقیقت شرعیه را در آنها می‌دهیم.
- (۷) مؤید این مطلب هم آن است که: چه بسا بین معانی شرعیه و معانی لغویه هیچ علاقه‌ای موجود نیست تا بخواهد استعمالات مجازی را پدید آورد و سپس از این استعمالات مجازی، وضع جدید شرعی پدید آید. پس استعمال این الفاظ در معانی شرعیه نمی‌تواند مجاز بوده باشد.
- (۸) مثلاً بین نماز و دعا چه علاقه‌ای جز علاقه «جزء و کل» موجود است؟ در حالی که در علاقه جزء و کل باید جزء از اجزای رئیسه باشد و حال آنکه دعا در نماز چنین جایگاهی ندارد.
- (۹) حال اگر احتمال اول را مطرح کردیم، دیگر نه قطع و نه اطمینان به وجود حقیقت شرعیه، پیدا نمی‌شود.

۱۰) تمام ادله‌ای که بر این امر، اقامه شد حتی اگر فی حدّ نفسه کامل باشد، در سایه احتمال اول، از بین می‌رود. (چرا که: إذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال) چه حقیقت شرعیه را به نحو وضع تعینی بدانیم و چه به نحو وضع تعینی حاصل از استعمال خاص.

۱۱) اما اگر احتمال اول را مطرح نکردیم، حقیقت شرعیه به نحو وضع تعینی، قابل اثبات نیست. ولی به نحو وضع تعینی مسلّم واقع شده است.

ما می‌گوییم:

درباره بندهای مختلف فرمایش آخوند می‌توان نکاتی را مطرح کرد:

یک) مبنای آخوند بر دو امر استوار است: الف) این الفاظ در شرایع سابقه در این معانی استعمال نشده باشد. ب) وضع تعینی بالاستعمال الخاص ممکن باشد.

دو) درباره امر دوم، سابقاً گفتیم که این نوع وضع ممکن نیست، هر چند ممکن است وضع در نفس پیامبر اعظم^(ص) حاصل شده باشد و بعد پیامبر به وسیله استعمال خاص از آن خبر داده باشد (و نه اینکه یک روز مردم را جمع کرده باشد و اعلام وضع جدید کرده باشد) پس:

سه) درباره آنچه ابتدائاً از آخوند نقل کردیم اگر چه ما در باره این نحوه وضع تعینی اشکالاتی داریم و آن را نمی‌پذیریم، ولی می‌گوییم که وضع تعینی در افق نفس واضع است و در مرحله بعد واضع از آن خبر می‌دهد. حال این خبر گاه به الفاظ صریحه است و گاه به «نوع خاص از استعمال» [که البته این استعمال هم، چون در موضوع له است، حقیقت است؛ برخلاف آخوند که آن را نه حقیقت و نه مجاز می‌داند].

اما نکته اینجاست که دلیلی که خروج ایشان از وضع تعینی متدوال را موجب شده است، در آنچه آخوند وضع تعینی حاصل از استعمال خاص می‌خواند، هم جاری است. چرا که این نوع استعمال، امری مهم و قابل نقل بوده و انگیزه‌ای هم بر اخفای آن نبوده است. [توجه کنیم که مثال این نوع وضع، در لسان شارحین کلام آخوند، نامگذاری فرزندان است، و این بهترین شاهد است بر اینکه این نوع از وضع‌ها هم نقل شده و ضبط می‌گردد].

چهار) درباره بند سه: توجه شود که بین آنچه مرحوم آخوند می‌گوید (صلوات قبل از اسلام هم به معنای نماز بوده و بعد از اسلام هم در همان معنی استعمال شده است، با این تفاوت که اسلام در برخی شرایط و مصادیق تغییراتی داده است) با آنچه منکرین قدیم حقیقت شرعیه (نظیر قاضی ابوبکر باقلانی) (غزالی: ۱۴۲۰: ۱۹۰، ۱۸۲) گفته‌اند تفاوت دارد؛ چرا که آنها گفته‌اند صلوات قبل از

اسلام، به معنای دعا بوده و بعد از اسلام هم به معنای دعا بوده با تفاوت های مصداقی؛ در حالی که در کلام آخوند، صلوات قبل از اسلام، به معنای نماز بوده است و بعد از اسلام هم در همان معنی با تفاوت های مصداقی استعمال شده است.

پنج) أيضاً در باره بند سوّم: مرحوم نائینی می نویسد:

«و اما لفظ الصلاة» فانه و ان كان مذکوراً فی إنجیل برنابا الا ان المستعمل فيه فی غیر عصر نبینا (ص) کان هو المعنى اللغوى فان صلاة المسيح لم تكن الا مركبة من أدعية مخصوصة بالألفاظ المستعملة فی الشرائع السابقة لم يكن المراد منها هذه المعانى الشرعية و المعانى الموجودة فی الشرائع السابقة لم يكن يعبر عنها بهذه الألفاظ و عليه فلا يكون ثبوتها فی الشرائع السابقة مانعاً عن ثبوت الحقيقة الشرعية (خویی ۱۳۵۲ ج ۱: ۳۴).

توضیح کلام نائینی: (۱) در انجیل برنابا لفظ صلوات به کار رفته است. ما می گوییم: نائینی معلوم نکرده که استعمال لفظ صلوات در اصل انجیل که به زبان غیر عربی بوده یا در ترجمه ای که از انجیل برنابا در دست اعراب قبل از اسلام بوده است، هرچند با توجه به اینکه در آیین مسیحیت، تا قرن های اخیر معمول نبوده است که کتاب های مقدس را ترجمه کنند، مراد اصل انجیل است. اما نکته اینجاست که ظاهراً مرحوم نائینی خودشان از آن انجیل (به زبان غیر عربی) استفاده نکرده اند و به نقل از دیگران اعتماد کرده اند و لذا معلوم نیست که این نقل چه مقدار قابل اتکا باشد.

(۲) اما نکته اینجاست که قبل از اسلام، لفظ صلوات در معنای نماز استعمال نمی شده است. (۳) نماز مسیحی ها، مرکب است از دعاهاى مخصوص است؛ لذا می توان گفت صلوات در مسیحیت هم به معنای دعا استعمال شده است و آن معنی غیر از معنای نمازی است که در اسلام مطرح است. (۴) لذا وجود این لفظ در شرایع سابقه مانع از ثبوت حقیقت شرعیه نیست. ما می گوییم: با توجه به آنچه از شرایع سابقه می دانیم، آنها هم صلوات دارند و صلوات آنها به معنای دعا نیست بلکه دعایی خاص است که در مقام عبادت خاصه به جای آورده می شود، صلوات در آیین یهود دارای ارکان خاص و وقت خاص است و لذا نسبت صلوات مسیحیت و یهودیت با دعا چیزی در حدود نسبت صلوات اسلام با دعا است.

شش) در باره بند هفت: مرحوم مروج درباره اینکه آخوند این نکته را مؤید گرفته و نه

دلیل، می نویسد:

«ثم إنه (فده) جعل هذا مؤيداً لا دليلاً، لاحتمال كفاية استحسان الطبع في صحّة الاستعمال، و عدم الحاجة إلى العلائق المذكورة في كتب القوم» (جزایری ۱۴۱۵ ج ۱: ۹۶).

توضیح عبارت: در صحّت مجاز، لازم نیست مجاز در محدوده علاقه های بیست و پنجگانه مشهور باشد بلکه اگر طبع بیسند کافی است [در لفظ صلوات اگر بین معنای لغوی (دعا) و معنای شرعی (نماز) رابطه جزء و کل باشد. اگر عرف این استعمال را بپذیرد لازم نیست جزء از اجزای رئیسه باشد].

ما می گوئیم: اولاً) تعبیر مرحوم آخوند در اینجا، چنین است «ربما لا يكون علامة معتبرة بين المعاني الشرعية و اللغوية». پس ایشان به علاقه های بیست و پنجگانه اشاره نکرد. بلکه مرادش اصل علاقه است. و ایشان می خواهد بگوید اگر هیچ علاقه ای نبود - سواء كانت من العلاقات المشهورة أم لا - چگونه به مجاز قائل می شوید.

ثانیاً) پس علت اینکه مرحوم آخوند می فرماید: «مؤید» ظاهراً آن است که بودن یا نبودن علاقه در یک مورد، امری نیست که مورد اتفاق همه باشد؛ مثلاً بین نماز و دعا از دیدگاه مرحوم آخوند ممکن است علاقه ای موجود نباشد ولی از دیدگاه دیگران علاقه موجود باشد.

هفت) درباره بند سوم: حقیقت لغوی یعنی معنایی که قبل از اسلام از لفظ فهمیده می شد و فرقی نمی کند که واضع آن، شرایع سابق بوده اند یا اعراب جاهلی. لذا اگر در ادیان گذشته این الفاظ در این معانی به کار می رفته اند، دیگر واضع این معانی شارع اسلام نیست لکن باید توجه داشت که:

باید این ادیان اولاً در جزیره العرب منتشر می شدند، ثانیاً فرهنگ آنها به اعراب سرایت کرده باشد و آلاً اگر در زرتشت امری بوده باشد یا در یهود بوده ولی به فرهنگ و لغت اعراب داخل نشده است، طبعاً الفاظ با معانی موجود، پیش از اسلام مطرح نبوده است. پس آنچه برای ما مهم است آن است که در لغت عرب، اگر این الفاظ، معانی موجود را داشته است (و لو اینکه مصداقاً در آن اختلافاتی باشد) دیگر حقیقت شرعیه مطرح نیست، ولی اگر معانی بوده اما لفظ های فعلی برای آن نبوده است، یا اگر اصلاً این معانی نبوده است، حقیقت شرعیه پدید می آید. همین مطلب در کلام فرزند آخوند مطرح بوده است؛ محمد بن آخوند خراسانی بر والد خویش اشکال کرده است:

لا يخفى عليك أنّ غاية ما تدلّ عليه هذه الآيات هو ثبوت هذه الحقائق و الماهيات في الشرائع السابقة، و لا دلالة فيها على أنّ هذه الألفاظ كانت موضوعة بإزائها فيها، ضرورة احتمال أنّ الألفاظ الموضوعّة لها فيها [في الشرائع السابقة] غيرها [غير هذه الالفاظ]، و إنّما وقع التعبير بها [الفاظ] عنها [ماهيات] في القرآن، لأجل تداول ذلك [الفاظ شريعت اسلام مثل صلوات] و شيوعه في هذه الشريعة [الاسلام]: إنّما على نحو الحقيقة، أو المجاز، و حينئذ قللتاً ممل فيما استفادته — دام ظلّه — من هذه الآيات الشريفة مجال واسع، كما لا يخفى (مشكيني ۱۴۱۳ ج ۱: ۱۴۹).

توضیح عبارت: ۱) آیات شریفه‌ای که آخوند به آنها استناد کرده است تا ثابت کند، این الفاظ در شرایع سابقه در معنای شرعی بوده است، نمی‌تواند مدعای مرحوم آخوند را (لفظ صلوات در مسیحیت هم به معنای نماز بوده است) ثابت کند.

۲) چرا که اگرچه در مسیحیت، نماز موجود بوده ولی لفظ آن (صلوات) نبوده بلکه لفظی مثلاً عبری بوده است. و قرآن اگر می‌گوید در آیین مسیحیت هم صلوات موجود بوده، مرادش معنای آن است و نه اینکه این لفظ و آن معنی همراه با هم موجود بوده است. ما می‌گوییم: مثلاً در چین، انقلاب فرهنگی بوده ولی لفظ «انقلاب فرهنگی» نبوده است. حال اگر ما گفتیم که «در ایران انقلاب فرهنگی است چنانکه در چین بوده است»، دلیل نمی‌شود که این معنی با این لفظ خاص در چین مطرح بوده باشد، به عبارت دیگر یکی از موارد حقیقت شرعی، نامگذاری جدید است برای ماهیاتی که در شرایع سابقه با نام‌های دیگر موجود بوده‌اند.

۳) حال اگر این الفاظ در قرآن (شریعت اسلام) به کار رفته — چه به حقیقت شرعیه قائل باشیم و چه بگوییم این استعمالات مجازی است — بدین خاطر است که این الفاظ در عرف شریعت اسلامی مطرح بوده است (حقیقهٔ أم مجازاً). [یعنی این الفاظ قبل از اسلام معنای دیگری داشته و بعد در کلام شارع — یا حقیقت شرعیه شده یا مجازاً — استعمال شده است]. مروج بر مطلب شیخ محمد کفایی اشکال کرده و می‌نویسد:

لكن في بعض الروايات أنّ سليمان بن داود^(ع) كان يتكلم مع زوجاته و ندمائه و في الحروب باللغات المختلفة، و كان يسمي العبادات بالألفاظ العربية المتداولة عندنا، بل و كذلك غيره من

الأنبياء - عليهم السلام - فلاحظ (جزایری ۱۴۱۵ ج ۱: ۹۸).

توضیح عبارت: در بعضی از روایات نقل شده که سلیمان بن داود^(ع)، با همسران و ندیمانش و در جنگ ها به زبان های مختلف صحبت می کرده است و عبادات را به الفاظ عربی ای که امروزه نزد ما متداول است می نامیده، بلکه انبیای دیگر هم، چنین بوده اند.

ما می گوییم: (۱) اشاره مروج به روایتی است که در تفسیر علی بن ابراهیم نقل شده است:

و قال الصادق^(ع): و أعطى سليمان بن داود مع علمه معرفة المنطق بكل لسان
و معرفة اللغات و منطق الطير و البهائم و السباع فكان إذا شاهد الحروب
تكلم بالفارسية و إذا قعد لعماله و جنوده و أهل مملكته تكلم بالرومية و إذا
خلا بنسائه تكلم بالسريانية و النبطية و إذا قام في محرابه لمناجاة ربه تكلم
بالعربية و إذا جلس للوفود و الخصماء تكلم بالعبرانية... الرواية (قمی ۱۳۶۷ ج
۲: ۱۲۹).

(۲) در این باره گفتنی است، مراد از حقیقت شرعیه، آن نیست که واضح شارع باشد (و الا وضع تعینی را پدید آورنده حقیقت شرعیه نمی دانستند در حالی که بسیاری بر این عقیده اند و آنها هم که منکر هستند، معتقدند این وضع پدید نیامده است و نه اینکه بگویند وضع تعینی حقیقت ساز نیست. و این در حالی است که می دانیم در وضع تعینی، واضح شارع نیست) بلکه مراد آن است که یک لفظ در میان اعراب قبل از اسلام به معنای دیگری بوده و بعد از اسلام به معنای جدید است. حال اینکه واضح این لفظ برای این معنای جدید سلیمان نبی باشد ضروری به حقیقت شرعیه بودن نمی زند چراکه بالاخره وضع سلیمان بن داود در اعراب پیش از اسلام یا اصلاً مطرح نبوده یا مهجور بوده است. شاهد بر آن، این است که ثمره بحث حقیقت شرعیه در این فرض هم جاری است؛ چراکه اگر لغتی را شارع گفت، نمی دانیم آن لفظ را مطابق با فهم عرف عرب، استعمال کرده یا در معنایی که امروزه در شریعت مطرح است.

هشت) درباره بند ششم:

مروج بر «تبادر مورد نظر مرحوم آخوند» اشکال کرده و فرموده اند:

إن أُريد به التبادر في زماننا فلا إشكال فيه، لكن الثابت به هو الحقيقة في
الجملة، و ذلك لا يجدي، لأن المقصود هو صيرورة الألفاظ حقيقة في
المعاني الشرعية في زمان الشارع، و هذا لا يثبت بالتبادر عندنا، و إنما يثبت

بالتبادر فی زمان الشارع، و ذلك أول الكلام، و استصحاب التهقیری معارض
 بأصالة عدم النقل عن المعانی اللغویة، فالتبادر یثبت الحقیقة المتشرعیة دون
 الشرعیة، و هو خلاف المقصود (جزایری ۱۴۱۵ ج ۱: ۹۶).

توضیح عبارت مرحوم مروّج: اگر مرادتان تبادر معنای نماز از لفظ صلوات است، این تبادر
 مسلّم است ولی این تبادر صرفاً ثابت می‌کند که این لفظ امروزه در این معنی حقیقت است. و
 نمی‌تواند ثابت کند که در زمان شارع هم چنین بوده است. اگر بخواهید حقیقت شرعی بودن را
 ثابت کنید باید تبادر در زمان شارع را ثابت کنید و این ثابت شدنی نیست مگر به کمک
 استصحاب قهقری [لفظ امروز این معنی را دارد یقیناً. در زمان سابق هم همین معنی را داشته باشد]
 که آن هم معارض است با اصل عدم نقل [یقین دارم قبل از اسلام معنای صلوات دعا بوده، شک
 دارم آیا نقل به معنای شرعی پیدا کرد یا نه؟ اصل عدم نقل است]، پس تبادر حقیقت متشرعیه را
 ثابت می‌کند نه حقیقت شرعیه را.

ما می‌گوییم: اولاً این اشکال متعلق به صاحب معالم است (ر.ک: ابن شهید ثانی بی تا: ۸۶). و ثانیاً در
 بحث از تبادر، بحث استصحاب قهقری را نمی‌پذیریم. [تفصیل کلام مربوط به بحث تبادر است و
 لذا به آن نمی‌پردازیم].

نه) درباره بند هشتم:

اینکه صلوات در لغت عرب به معنای دعا بوده (و بعد به معنای نماز نقل یافته باشد یا وضع
 جدید تعیینی یافته یا اصلاً در معنای نماز مجازاً استعمال شده باشد - علی اختلاف المبانی - مورد
 اعتراض بزرگانی واقع شده است.

اصفهان‌ی در *نهایة الدراية* می‌نویسد:

هذا بناء على ما هو المعروف من كونها بمعنى الدعاء لغةً يصح جدلاً و إلزاماً،
 و أمّا على ما هو الظاهر بالنتج في موارد استعمالها من كونها بمعنى العطف
 و الميل، فإطلاقها على هذا المعنى الشرعي من باب إطلاق الكلي على الفرد
 حيث أنه محقق لطبيعي العطف و الميل، فإن عطف المربوب إلى ربه، و العبد
 إلى سيده بتخصّعه له، و عطف الربّ على مربوبه المغفرة و الرحمة، لأنّ
 الصلاة بمعنى الدعاء في العبد، و بمعنى المغفرة فيه تعالى، و عليه فلا تجوز

حتى يجب ملاحظة العلاقة بل تستعمل فى معناها اللغوى و يراد محققه
الخاص بقرينة حال أو مقال (اصفهانى ۱۴۲۹ ج ۱: ۵۴).

توضیح عبارت: سخن مرحوم آخوند در صورتی (از باب جدل) درست است که معنای عرفی صلوات، عبارت از دعا باشد؛ در حالی که تتبع در موارد استعمال لفظ صلوات در ادبیات عرب می‌رساند که این لفظ در عرف عرب به معنای «عطف و میل» (توجه کردن، میل کردن) بوده است؛ لذا نماز هم از مصادیق «عطف و میل» است چراکه نماز توجه عبد است به رب (به اینکه خضوع نسبت به او می‌یابد) و توجه رب است به عبد (به اینکه به او رحمت و مغفرت می‌کند) پس استعمال صلوات در معنای نماز، اصلاً مجازی نبوده است بلکه استعمال حقیقی است.

ما می‌گوییم:

- این مطلب را ظاهراً مرحوم اصفهانى از مرحوم شیخ هادی تهرانی اخذ کرده است. ایشان در *محجة العلماء* می‌نویسد: «فحقیقة الصلوة العطف و هو من العبد بالنسبة إلی مولاه الخضوع» (تهرانی بی تا ج ۲: ۴۸).
- این مطلب را ما ابتدائاً در کلمات مرحوم شبیر خاقانی در *المحاكمات* دیدیم و سپس به آن دو بزرگوار مراجعه کردیم (آل شبیر خاقانی بی تا ج ۱: ۳۵۹).

جمع بندی اشکالات بر کلام آخوند

با توجه به اینکه «اگر» الفاظ با معانی» قبل از اسلام، در میان اعراب موجود بوده است، دیگر حقیقت شرعیه مطرح نیست ولی اگر «معانی بدون این الفاظ» موجود بوده (یعنی تسمیه شرعی) یا اصلاً معنا هم نبوده است (یعنی ماهیات مخترعه)، حقیقت شرعیه مطرح می‌شود، می‌توان گفت حق در اینجا با آخوند است یعنی چون احتمال می‌دهیم که معانی و الفاظ همراه هم قبل از اسلام مطرح بوده باشد (کما اینکه گفته شده ریشه صلوات، از لغت سریانی گرفته شده و در آن زبان به معنای عبادت بوده و از آن زبان به عربی وارد شده است) (ر.ک: مصطفوی ۱۳۶۰)، نمی‌توان گفت که الزماً این الفاظ بعد از اسلام برای این معانی وضع شده باشد. اما اگر این احتمال را مدّ نظر قرار ندادیم: آنچه آخوند به عنوان دلیل برای اثبات حقیقت شرعیه مطرح کرد، کامل نیست. پس تاکنون نتوانستیم ثابت کنیم که الفاظ در لسان شارع برای معانی امروزی وضع شده باشد. بلکه اگر قبل از اسلام وضع شده بوده، که پیامبر همان را استعمال کرده و اگر تا اسلام وضع نشده بوده،

دلیل نداریم که پیامبر اسلام^(ص) آن را وضع کرده؛ بلکه چه بسا پیامبر آنها را مجازاً استعمال کرده است.

۲) قول امام خمینی درباره حقیقت شرعیه

سخن امام خمینی در بحث حقیقت شرعیه، تأکیدی است بر سخن آخوند خراسانی، ایشان می نویسد:

اختلفوا فی ثبوت الحقیقة الشرعیة، و الحقّ أنّ المراجع للكتاب و السنّة بطمئنّ بأنّ هذه الألفاظ من لدنّ أوّل البعثة استعملت فی تلك المعانی من غیر احتفافها بالقرینة، و دعوی القرائن الحالّیة كما ترى، هذا هو القرآن المجید ترى قوله فی سورة المزمل المکیة النازلة - علی المحکی - فی أوائل البعثة: «وَأَقِمْوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاقْرُؤُوا اللّٰهَ قُرْآنًا حَسَنًا» (مزمّل: ۲۰)، و قوله فی المدثر المکیة كذلك: «قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» (مدثر: ۴۳)، و قوله فی القيامة المکیة: «فَلَا صَدَقَ وَ لَا صَلَّى» (قیامة: ۳۱)، و فی الأعلى المکیة: «وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى» (اعلی: ۱۵) و فی العلق المکیة: «أَرَأَيْتَ الَّذِي يُنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى» (علق: ۱۰-۹)، إلی غیر ذلك من المکیات، فضلاً عن المدنیات، فلا إشکال فی أنّ نوع ألفاظ العبادات كانت مستعملة فی عصر النبی - صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ - فی المعانی المعهودة، و كان المخاطبون يفهمونها منها من غیر قرینة، و أمّا فی لسان التابعین و من بعدهم فالأمر أوضح من أن یذکر (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۳۷-۱۳۶).

توضیح عبارت امام: در ثبوت حقیقت شرعیه بین علما اختلاف است. در این باره باید توجه داشت که هر کس به کتاب و سنت مراجعه کند مطمئن می شود به اینکه این الفاظ (که محل بحث هستند و احتمال حقیقت شرعیه در آنها می رود) از همان آغاز بعثت، در معانی شرعیه استعمال می شده است در حالی که هیچ قرینه لفظیه ای (که باعث استعمال مجازی شده باشد) هم همراه

کلام نبوده است و ادعای اینکه قرینه حالیه موجود بوده هم ادعای بی‌دلیلی است (کما تری).^۱ در این باره مثال‌هایی در آیات مکی و همچنین در آیات مدنی وجود دارد. پس: از ابتدای اسلام در مکه این الفاظ معنای شرعی داشته است. امام سپس می‌نویسند:

وَأَمَّا الْوَضْعُ التَّعْيِينِيُّ بِمَعْنَى التَّصْرِيحِ بِالْوَضْعِ فَهُوَ - أَيْضاً - وَاضِحُ الْبَطْلَانِ، فَمَنْ يَرَى طَرِيقَةَ الْمُسْلِمِينَ وَحِرْصَهُمْ عَلَى حِفْظِ سِيرَةِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - وَجَزَائِيَّاتِ حَيَاتِهِ؛ حَتَّى كَيْفِيَّةِ نَوْمِهِ وَمَشِيهِ وَقِيَامِهِ وَتَعُودِهِ وَأَكْلِهِ وَشَرِبِهِ وَشَمَائِلِهِ مِمَّا لَا رِبْطَ لَهُ بِالتَّشْرِيحِ، لَيَقْطَعَنَّ بِأَنَّهُ لَوْ صَرَّحَ بِوَضْعِ لَفْظَةِ وَاحِدَةٍ لُنُقِلَ، فَضْلاً عَنِ وَضْعِ جَمِيعِ الْأَلْفَاظِ أَوْ نَوْعِهَا. وَأَمَّا الْوَضْعُ بِالِاسْتِعْمَالِ فَلَيْسَ بِذَلِكَ التَّبَعْدُ بَعْدَ امْكِانِهِ بَلْ وَقَوْعُهُ (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۳۷).

توضیح کلام امام: امام گفتند که معانی شرعیه از این الفاظ فهمیده می‌شود اما آیا وضع تعینیی در میان بوده است؟

۱) «وضع تعینیی به معنای تصریح به وضع» قطعاً واقع نشده است چراکه مسلمانان همه حرکات و سکنات پیامبر را ضبط کرده‌اند - حتی آن رفتارهایی که با تشریح هم مرتبط نبوده است - و لذا اگر تصریح به وضع می‌کردند، نقل می‌گردید.

۲) «اما وضع تعینیی بالاستعمال»: اصل این نوع وضع ممکن است و در میان مردم هم واقع می‌شود اما اینکه آیا چنین وضعی در مورد این الفاظ واقع شده است؟ این هم بعید است ولی استبعاد نوع سابق در مورد این نوع مطرح نیست. امام سپس در مقام جمع بندی مطلب چنین می‌فرماید:

لكن إثبات أصل الوضع ولو بهذا النحو موقوف على إثبات كون العبادات أو هي مع المعاملات من مخترعات شرعنا، ولم تكن عند العرب - المتسرعة

۱. این کلام امام با آنچه در بحث های قبل تحت عنوان أصالة الاستعمال مطرح کردیم، سازگار است چراکه حضرت امام می‌گویند این الفاظ در این معانی بدون قرینه لفظیه به کار رفته، پس معنای حقیقی این الفاظ، این معانی است.

فی تلك الأزمنة - أَلْفَاظُهَا مُسْتَعْمَلَةٌ فِي تِلْكَ الْمَاهِيَّاتِ وَ لَوْ مَعَ اخْتِلَافِ فِي
الْخُصُوصِيَّاتِ، وَ أَنَّى لَنَا بِإثْبَاتِهِ؟!

و لو عُلِمَ إِجْمَالاً بِاخْتِرَاعِ بَعْضِ الْعِبَادَاتِ فِي هَذِهِ الشَّرِيعَةِ لَمْ يَشْمَرُ فِيهَا نَحْنُ
بِصَدَدِهِ، وَ أَمَّا الْمَعَامَلَاتُ فَالْعِلْمُ بِالْإخْتِرَاعِ [فِيهَا] وَ لَوْ إِجْمَالاً غَيْرَ حَاصِلٍ
حَتَّى فِي مِثْلِ الْخُلْعِ وَ الْمُبَارَاةِ، نَعَمْ لَا يَبْعُدُ كَوْنُ الْمُتَعَةِ مُخْتَرَعَةً، لَكِنَّهَا - أَيْضاً -
نَحْوُ مِنَ النِّكَاحِ، وَ لَيْسَتْ مَاهِيَّةً بِرَأْسِهَا (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۳۸).

توضیح کلام امام:

۱) اگر بخواهیم ثابت کنیم که حقیقت شرعی به وسیله وضع تعینی حاصل از استعمال پدید آمده است لازم است که ثابت کنیم عبادات به تنهایی یا عبادات و معاملات، در اسلام اختراع شده‌اند. و در میان اعرابی که در آن روزگار دین دار بوده‌اند، این الفاظ در این معانی (ولو اینکه خصوصیات آنچه در اسلام است با خصوصیات شرایع سابقه متفاوت باشد) استعمال نمی‌شده‌اند، و این در حالی است که نمی‌توانیم این را ثابت کنیم.

ما می‌گوییم: ظاهراً قید «المتشرعه فی تلك الأزمنة»، زائد است چراکه اگر مراد، «متشرعه به اسلام» است که با «مع اختلاف فی الخصوصیات» سازگار نیست، ضمن اینکه شیوع استعمال در میان مسلمانان راهگشای این بحث نیست و اگر مراد، «متشرعه به دین های قبل از اسلام» است، هیچ خصوصیتی از این جهت بین اعراب دین دار و اعراب بی دین نیست. چراکه: برای اینکه محتاج حقیقت شرعی نباشیم، باید دو امر موجود باشد: نخست اینکه این معنی و این لفظ در شرایع سابقه مطرح باشد؛ دوّم اینکه مصطلح شرایع سابقه، در میان اعراب هم شایع بوده باشد. لذا شیوع در میان «متشرعه قبل از اسلام» هیچ خصوصیتی ندارد.

۲) حال اگر بگویند که اجمالاً می‌دانیم بعضی از عبادات در اسلام اختراع شده است، نمی‌توانیم بپذیریم همه الفاظ عبادات، حقایق شرعی هستند.

۳) در مورد معاملات: حتی علم اجمالی هم به اینکه برخی از معاملات، اختراع اسلام باشند نداریم و حتی در خلع و مبارات هم قبل از اسلام این نوع طلاق مطرح بوده است.

۴) اما در مورد «متعّه» بعید نیست که بگوییم از اختراعات اسلام است ولی در همین مورد هم باید گفت این یک نوع از نکاح است و ماهیت مستقل شرعی نیست.

ما می‌گوییم: «ماهیت مستقل بودن» شرط در پیدایش حقیقت شرعیه نیست، بلکه اگر گفتیم این «نوع از نکاح» از مخترعات شرعیه است، بحث حقیقت شرعیه در آن جاری می‌شود.

ما می‌گوییم (ناظر به قول امام در حقیقت شرعیه):

ایشان می‌فرمایند قطعاً از الفاظ مورد بحث، از همان آغاز اسلام معانی شرعیه فهمیده می‌شده است ولی این فهم، ناشی از وضع تعینی جدید که حقیقت شرعیه را پدید آورده نیست، (و ناشی از وضع تعینی هم نمی‌تواند باشد چراکه وضع تعینی پس از مدتی بعد از استعمال‌های متعدد مجازی حاصل می‌شود، در حالی که فرض آن است که از ابتدای اسلام، این معانی فهمیده می‌شده است.) پس حقیقت شرعیه، وجود ندارد مطلقاً. الا در برخی از موارد قلیل.

اما در این باره گفتنی است: اینکه ما مطمئن باشیم این الفاظ از ابتدای اسلام بدون قرینه، در این معنی شرعی بوده باشد معلوم نیست بلکه می‌دانیم در آیات بسیاری صلوات در معنی نماز به کار نرفته است مثلاً در آیه ۴۱ سوره نور: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَّاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» در این آیه «كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ» یعنی خداوند می‌داند دعای موجودات را و تسبیح موجودات را در حالی که برخی دیگر می‌گویند صلوات در مورد انسان‌ها جاری است و بس و لذا آیه می‌فرماید خدا نماز مردمان و تسبیح موجودات را می‌داند. پس معنا مورد اتفاق نیست. همینطور است در «وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى» که معنای صلوات مورد تردید است.

مثال دیگر: سوره توبه آیه ۱۰۳: «إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُ» مفسرین صلوات را در این آیه به معنای دعا گرفته‌اند. و همچنین است در مورد زکات. (مثلاً) «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» که الفاظ زکات به معنای «عطاء» استعمال شده است و حتی پیامبر از آیه، عطا فهمیده است).

در این باره در بحث از ثمره حقیقت شرعیه توضیح بیشتری ارائه می‌شود.

ادله قائلین به حقیقت شرعیه:

دلیل اول (از کاشف الغطاء؛

ایشان می‌نویسند: «و احتجاج الأئمة - عليهم السلام - بالآيات القرآنية و الأحاديث النبوية المشتملة عليها؛ و استدلال الصحابة و جميع الأصحاب كذلك، من غير ضم قرينة مع عدم معارضة الخصم لهم، أبين شاهد على ما قلناه.» (کاشف الغطاء ۱۴۲۰ ج ۱: ۱۴۷)

توضیح دلیل اول: اولاً: ائمه^(ع) در احتجاجات با صحابه خویش یا با مخالفین، به آیات قرآن و احادیث نبوی (که مشتمل بر الفاظی است که محل بحث حقیقت شرعیه است) استناد می‌کردند. احتجاجات همه صحابه و تابعین نیز همین گونه است. ثانیاً: در حالی که اگر احتمال معنایی غیر از معنای شرعی در آن الفاظ می‌رفت، طرف مقابل باید می‌گفت: این لفظ در آیه و روایت نبوی به آن معنای شرعی که شما می‌گویید نیست.

دلیل دوم) از میرزای رشتی؛

میرزای رشتی در *بدائع الأفكار* اولین دلیل بر ثبوت حقیقت شرعیه را، «عادت» معرفی می‌کند. ایشان می‌نویسد: «أنَّ العبد إذا سمع مولاہ يستعمل لفظاً بلا قرينة و یرید منه خلاف معناه اللغوی الأصلی ثمَّ ینبہ علی ذلك بحال أو مقال وقت الحاجة مراراً كثيرة لا ینتقل ذهنه بعد تحقق الکثرة المعتد بها إلا إلى ذلك المعنی المجازی» (میرزای رشتی بی تا: ۱۲۲).

توضیح کلام میرزای رشتی: وقتی یک عبد از مولایش در دفعات متعدد، کلمه‌ای را می‌شنود که در غیر معنای اصلی آن استعمال شده در حالی که مولا برای مراد خودش قرینه‌حالیه یا مقالیه‌ای آورده است، در این صورت بعد از دفعات متعدد، اصلاً ذهن عبد به معنای اصلی منتقل نمی‌شود.

ما می‌گوییم: اولاً: این تقریری از وضع تعینی است. ثانیاً: در این تقریر، احتیاج به زمان طولانی وجود ندارد، بلکه با توجه به رابطه مولا و عبد می‌توان به پیدایش وضع تعینی در مدت کوتاه و پس از استعمالات نه چندان کثیر قائل شد. دلیل سوم) از میرزای رشتی؛

میرزای رشتی دومین دلیل خود را چنین بیان می‌کنند:

من طرق الإثبات هو قضاء الحکمة بوضع الشارع لفظاً لما اخترعه من المعانی
التي ليس بإزائها لفظ في عرف العرب و لو بحکم أصالة العدم نظراً إلى
اشتداد حاجته و حاجة متابعيه إلى التعبير عنها في مقام تعليم أحكامها و
تعلّمها و هذه هي الحکمة الداعية إلى اختيار وضع الألفاظ للمعانی علی سائر

طرق الإفهام كالكتب و الإشارة و هل يظن أن مثل الصلاة و الصوم و نحوهما من الماهيات الجديدة التي أرسلت لها الرسل و أنزلت بها الكتب و قامت الحرب على مساق تهمل و لا يبنى على التعبير عنها بلفظ معين يعول عليه في مقام تشريع أحكامها و يستغنى به عن تكلف تكرير القرينة (ميرزای رشتی بی تا: ۱۲۳).

توضیح عبارت: ۱) حکمت اقتضا می کند که وقتی شارع معنایی را اختراع کرده که به ازای آن، لفظی وجود ندارد، برای آن معنا، لفظی را وضع کند چرا که به این لفظ و معنی به شدت در مقام تعلیم و تعلم احتیاج دارد.

اگر گفته شود: از کجا می گویند در لغت عرب به ازای آن معنی، لفظی نبوده، می گوییم: اصل عدم وضع این را می گوید. (در ازل وضع نشده بوده، نمی دانیم بعداً در عرف عرب وضع شده یا نه؛ اصل عدم است)

۲) آیا کسی احتمال می دهد که پیامبر - که این مقدار زحمت کشیده برای گسترش نماز و ... - برای تفهیم آنها وضع جدید را بنا نکرده باشد و به آوردن «لغات قدیم به همراه قرینه» بسنده کند.

دلیل چهارم) از میرزای رشتی؛

میرزای رشتی در سومین دلیل از ادله اثبات حقیقت شرعیه به استقراء اشاره کرده و آن را به سه صورت تقریر کرده است:

تقریر اول) استقراء در استعمالات شارع که مورد اشاره میرزای قمی در قوانین است:

إِنَّمَا تَفَحَّصْنَا وَ اسْتَقْرَأْنَا فِي حَالِ لَفْظِ الصَّلَاةِ مَثَلًا فَوْجِدْنَاهَا فِي الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْمَعْنَى الشَّرْعِيَّةِ بِحَيْثُ يَحْصُلُ مِنْهُ الظَّنُّ أَوْ الْعِلْمُ بِإِرَادَةِ ذَلِكَ الْمَعْنَى فِي الْاسْتِعْمَالِ الْمَجْرَدَةِ عَنِ الْقَرِينَةِ وَ قَدْ تَقَدَّمَ فِي الْبَحْثِ عَنِ طَرِيقِ الْوَضْعِ وَ أَنَّ مِنْ أَعْظَمِهَا تَتَبِعَ مَوَارِدَ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي كَلِمَاتِ أَهْلِ اللِّسَانِ فَإِنَّ جَازَ التَّعْوِيلِ فِي إِثْبَاتِ الْوَضْعِ عَلَيَّ شَيْءٍ مِنَ الْاسْتِقْرَاءِ فَهَذَا الْاسْتِقْرَاءُ مِنْ أَظْهَرِ أَفْرَادِهِ فَيَعْلَمُ بِهِ أَنَّ الصَّلَاةَ قَدْ تَعَيَّنَتْ لَهُ فِي لِسَانِ الشَّارِعِ وَ صَارَتْ حَقِيقَةً فِيهِ (میرزای رشتی بی تا: ۱۲۴).

توضیح عبارت: (۱) اگر گفتیم که در ک معنای حقیقی یک لفظ (وضع) از راه استقرای موارد استعمال ممکن است (به این معنی که با فحص از موارد استعمال بی قرینه بتوان پی به معنای حقیقی لفظ برد)؛ (۲) در این صورت استقراء در استعمالات شارع ثابت می کند که لفظ صلوات در معنای نماز حقیقت شده است.

تقریر دوّم) استقراء در احوال ارباب سنت‌ها:

التّانی من وجوه الاستقراء التّتبّع و السّیر فی أحوال أرباب السنن البدیعة و مقننی القوانین الجدیة و مخترعی الحرف و الصّنائع العجیبة و کذا أرباب العلوم المدوّنة کالتّحو و الصّرف فاین المتّبع فی طریقتهم علی کثرتها یجد أنّ لهم اصطلاحات خاصّة فیما یحتاجون إلی بیانها و یتداول بینهم ذکرها خصوصاً فیما لیس له لفظ مخصوص فی اللّغة فیحکم بذلک أنّ طریقته الشّارع أيضاً لا بدّ أنّ یكون کذلک لأنّ اهتمامه ببیان مخترعاته و تبلیغ أحكامها أشدّ و آکد من اهتمامهم بوظائفهم (میرزای رشتی بی تا: ۲۴).

توضیح عبارت: استقراء در رفتارهای پایه گذاران سنت‌های جدید و قانونگذاران و مخترعین حرفه‌ها و صنعت‌های جدید و همچنین صاحبان علوم تدوین یافته، حاکم است به اینکه ایشان، در آن معانی که به آن احتیاج دارند و بین خودشان متداول است - خصوصاً آنجا که لفظ مخصوص هم برای آن معنی وجود ندارد - دست به وضع جدید می‌زنند. و اهتمام شارع به کار خویش از آنها کمتر نیست.

این کلام در کلمات شیخ محمد ثقفی - پدر همسر گرامی امام خمینی - نیز مطرح است. ایشان می‌نویسد:

و قد ذکر القوم لإثبات الحقیقة الشرعیة وجوها أقواها ما ذکره والدی العلامه - زاد الله تعالی فی الخلد اکرامه - فی منظومته بقوله:

الحق فی الحقیقة الشرعیة ثبوتها بالعادة القطعیة
فإنّ کلّ صانع إذا صنع شیئاً له اسماً فی اصطلاحه وضع
(ثقفی طهرانی ۱۳۸۹: ۱۳).

توضیح عبارت: اشاره ایشان به منظومه شیخ ابوالفضل کلانتر - فرزند میرزا ابوالقاسم کلانتر صاحب تقریرات شیخ اعظم - است.

تقریر سوّم) استقرای استعمالات بعلاوة قیاس؛

الثالث من وجوهها ما أبداه بعض المحققين من أن الاستفادة من تتبع الألفاظ نقل الشارع لجملة منها إلى المعاني الجديدة فيستفاد منه أن بناءه كان على النقل في جميع المعاني الجديدة ضرورة مساواة الكلّ في وجه النقل والدّاعي إليه فكلّ ما دعاه إلى نقل الصلاة مثلاً إلى العبادة المعهودة فهو بعينه موجود في الباقي (میرزای رشتی بی تا: ۲۴).

توضیح عبارت: تتبع الفاظ برای ما معلوم می‌سازد که شارع برخی از الفاظ را قطعاً به معانی جدید نقل داده است. پس معلوم می‌شود بنای شارع بر این نقل دادن است؛ چراکه ویژگی بین الفاظ نیست که نقل را مخصوص به صلوات کند مثلاً.

ما می‌گوییم: «نقل فی الجملة» هم معلوم و مقطوع نیست.

دلیل پنجم) دلیل مورد قبول میرزای رشتی است ایشان می‌نویسند:

من طرق الإثبات و هو المعتمد عندي وأقواها وأقومها أن استعمال الشارع هذه الألفاظ في معانيها الجديدة أمر مفروغ عنه بعد ما عرفت في بعض مقدمات المسألة أن القول بقائها على معانيها اللغوية وكون الزيادات شروطاً متفق على بطلانه وإن كان بعض كلمات القاضي مشعراً به بل صريح الوجدان والتتبع قاض بفساده فيدور الأمر بين أن يكون الاستعمال فيها مبنياً على ملاحظة اللفظ والمعنى خاصة أو مبنياً على ملاحظتهما و ملاحظة العلاقة بينها وبين المعاني اللغوية و مثل المشابهة والكليّة و الجزئية و علاقة الحلول و أضرارها ممّا ذكره لتصحيح تجوز الاستعمال في تلك المعاني و بدهة الحدس بل الوجدان قاضية بعدم تعلق غرض الشارع عند التعبير عن تلك المعاني بأمر زائد على غرض إفادة المراد مثل أن يكون الغرض زيادة على الإفادة التوصل إلى بعض مزايا المجاز من البلاغة و المبالغة و نحوهما من وجوه التلطيف في العبارة (میرزای رشتی بی تا: ۱۲۴).

توضیح کلام میرزای رشتی: مسلماً این الفاظ در لسان شارع در معانی شرعی به کار رفته‌اند. اینکه صلوات به معنای لغوی (دعا) باشد و تنها شارع شروطی را به آن معانی لغوی اضافه کرده باشد، بالاتفاق باطل است، اگرچه قاضی باقلانی چنان گفته است. [توجه شود که این غیر از قول

آخوند و امام است] بلکه [علاوه بر اتفاق] وجدان و تتبع هم این عقیده را باطل می‌کند. اما اینکه این الفاظ در معانی شرعیه، مجازاً استعمال می‌شده‌اند و قرینه‌ای همواره بوده است یا اینکه وضع جدید داشته‌اند و حقیقت شرعیه پدید آمده بوده است؟ محل بحث است. اما نکته اینجاست که شارع چه انگیزه‌ای داشته که به مجاز تن دهد. بالوجدان و به حدس بدیهی می‌توان گفت شارع در استعمال لفظ صلوات، نمی‌خواسته ظرایف و لطایفی که در مجاز موجود است را مد نظر قرار دهد. بلکه غرض شارع صرفاً افاده معنی بوده است.

جمع بندی ادله پنجگانه:

۱. غیر از استقرای سوّم، مابقی ادله همواره بر این امر استوار است که: کلمات شارع وقتی در لسان شارع، در معنای شرعی استعمال شده باشد، یا به معنای دعا و امثال ذلک بوده (باتغییراتی در مصداق) مجاز یا حقیقت شرعیه است. و چون مجاز مردود است و استعمال در معنای لغوی هم مردود است، پس حقیقت شرعیه ثابت است.

۲. در حالی که شقّ رابعی هم داریم: این الفاظ در معانی شرعیه، حقایق لغویه هستند. (به معنای اینکه صلوات قبل از اسلام به معنای نماز بوده است.) چنانکه آخوند و امام مطرح کرده بودند. (ضمن اینکه امام و آخوند می‌گفتند اگر حقیقت شرعیه ایجاد شده بود، خبرش به ما می‌رسید.)

۳. پس طبق فرمایش این دو بزرگوار: معنای نماز قبل از اسلام هم بوده و لفظ صلوات هم، به آن تعلق داشته است و اما اسلام تنها کاری که کرده آن است که شروط و اجزایی را به آن اضافه یا کم کرده است؛ پس هیچ نحوه حقیقت شرعیه‌ای (وضع جدیدی) پس از اسلام وجود نداشته است.

۴. ادله پنج گانه‌ای که اقامه شده نمی‌تواند مبنای این دو بزرگوار را رد کند.

جمع بندی اقوال

از آنچه تا کنون بیان شده روشن شد که در ثبوت مطلق و عدم ثبوت مطلق حقیقت شرعیه، پنج قول مطرح است:

الف) صلوات قبل از اسلام به معنای دعا بوده و بعد از اسلام مجازاً در معنای نماز به کار رفته است.

ب) صلوات قبل از اسلام به معنای دعا بوده و بعد از اسلام هم در همان معنی ولی با تفاوت‌هایی در مصادیق آن به کار رفته است (قول باقلانی).

ج) صلوات قبل از اسلام به معنای دعا بوده و بعد از اسلام وضع تعیننی جدید یافته است. (قول حقیقت شرعیه تعیننی)

د) صلوات قبل از اسلام به معنای دعا بوده و بعد از اسلام وضع تعیننی جدید یافته است. (حقیقت شرعیه تعیننی)

ه) صلوات قبل از اسلام به معنای نماز بوده و بعد از اسلام هم در همان معنی ولی با تفاوت‌هایی در مصادیق آن استعمال شده. (قول آخوند و امام خمینی)

تکته: امام در کتاب *البيع* می‌نویسد:

و رجوع ردع الشارع إلى التخطئة في المصدق، غير تام، لأنه مع اتفاقهما في المفهوم لا يعقل الردع و التخطئة في المصدق، بعد كون تطبيق المفاهيم على المصاديق في المقام ضرورياً؛ لأنه إذا كان البيع عرفاً هو الإيجاب و القبول بلا اعتبار العربية و التقديم و التأخير مثلاً، و كان الشارع لا يخالف العرف فيه، فوجد البيع بلا عربية مع جميع الخصوصيات المعتبرة فيه عرفاً، فلا يعقل رجوع تخطئة الشارع إلى عدم مصداقية ما وجد للماهية؛ ضرورة أن تطبيقها عليه وجداني بدهة، فلا بد من اعتبار الشارع قيداً فيها حتى لا تنطبق على الفاقد، و هذا هو الاختلاف مفهوماً (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۱: ۷۶)

توضیح عبارت: امام در کتاب *البيع* پیرامون اینکه آیا بیع غیر عربی هم بیع است و صرفاً شارع حکم آن را منتفی کرده است، یا اصلاً بیع نیست می‌فرماید:

ردع شارع از بیع های غیر عربی، به تخطئه در مصداق باز نمی‌گردد چرا که اگر کسی بگوید شارع همان مفهوم عرفی بیع را پذیرفته است و عرفاً هم بیع عبارت است از ایجاب و قبول بدون اینکه عربی بودن در آن دخیل باشد، در این صورت نمی‌تواند بگوید شارع مصداقی (بیع غیر عربی) را بیع نمی‌داند. چرا که تطبیق مفهوم بر مصداق امری وجدانی و ضروری است (و در حدود اختیار شارع نیست)؛ و اگر شارع جایی مصداقی را مصداق مفهوم (بیع) نمی‌داند، در حقیقت در مفهوم تصرف کرده و مفهوم را تغییر داده است.

ما می‌گوییم:

۱. ممکن است به ذهن خطور کند که این سخن در تقابل با فرمایش ایشان در مانحن فیه و با فرمایش آخوند است. چرا که:

۲. طبق بیان ایشان در کتاب *البیع*، اگر شارع معنای عرفی صلات را پذیرفت و عرف هم صلات را نماز می‌داند (به سبب شیوع در شرایع سابقه). در این صورت وقتی می‌فرماید «صلات»، هر مصداقی را که عرف، مصداق نماز می‌داند، باید شارع هم آن را بپذیرد و لذا اگر جایی شارع مصداق‌هایی را تخطئه کرد، لاجرم مفهوم را تغییر داده است.

۳. در مقام جمع بین این دو قول می‌توان گفت: در کتاب *البیع*، امام می‌فرماید تخطئه مصداق، در حالی که در این بحث می‌فرماید «اختلاف در خصوصیات». به عبارت دیگر امام در این بحث نمی‌گویند که شارع گفته آنچه یهودی‌ها یا مسیحی‌ها، مرتکب می‌شوند، صلات نیست بلکه می‌فرماید آنچه آنها انجام می‌دهند هم صلات است ولی «صلات صحیح» در اسلام، به گونه دیگری است، پس توجه شود که از دیدگاه ایشان، تخطئه در مصداق صورت نمی‌پذیرد تا سخن کتاب *البیع* در اینجا هم جاری شود. [بلکه مثل آن است که صلات نشسته برای آدم سالم صحیح نیست]

۴. البته همین جا اشکالی بر مرحوم آخوند وارد است که اگر صلات یهود از دیدگاه ایشان، نماز است، چگونه در بحث صحیح و اعم، صحیحی است؟ به عبارت دیگر اگر بعد از اسلام شارع، مصداق‌های صلات را تغییر داده است، چگونه مرحوم آخوند می‌فرماید که صلات وضع شده برای نماز صحیح؟

۵. این اشکال به نوعی دیگر بر امام هم وارد است چراکه ایشان در بحث صحیح و اعم، اگرچه اعمی است، ولی می‌فرماید که صلات وضع شده برای نماز در حالی که اجزای رئیسه داخل در ماهیت این نماز است. حال می‌پرسیم چگونه بر نماز یهود که رکوع و سجود نداشته است، صلات صدق کرده است.

۶. یک نکته نیز باید مد نظر قرار گیرد و آن این است که آیا «تخطئه مصداق» الزاماً سر از تغییر مفهوم درمی‌آورد؟

در جواب می‌گوییم: در بحث حکومت خوانده‌ایم که حکومت گاه به تضییق در عقد الوضع است و گاه به توسعه در عقد الوضع. مثلاً: وقتی شارع می‌گوید طواف صلات است یا می‌گوید زید عالم نیست، به تخطئه مصداقی پرداخته است.

اما نکته در اینجا است که این نحوه تخطئه مصداقی (چه توسعه و چه تضییق)، مجاز است یعنی ادعای شارع است به اینکه فلان فرد از مصادیق است یا از مصادیق نیست. پس این نحوه تخطئه

مصدافی، لازمه‌اش تغییر مفهوم نیست. اما اگر تخطئه‌ی مصدافی علی نحو الحقیقه باشد، لازمه‌اش تغییر مفهوم و التزام به وضع جدید است.

۷. از آنچه در شماره ۶ آوردیم یک نکته معلوم می‌شود و آن این است که مجاز ادعایی الزاماً ادعای فردیت یک مصداق برای یک مفهوم نیست، بلکه می‌تواند ادعای عدم فردیت یک مصداق برای یک مفهوم باشد.

بررسی نهایی حقیقت شرعیه

در جمع بندی نهایی بحث لازم است بیان شود که از میان پنج قول عمده که مطرح شد کدام قول صحیح است؟

مقدمه: بحث‌های زبان شناسانه وابسته به وضع است و وضع امری است که از جهت سعه و ضیق معنی و از جهت استعمال حقیقی یا استعمال مجازی، قاعده بردار نیست؛ مثلاً درباره لفظ سیب می‌توان گفت سیب کال و سیب رسیده و سیب گندیده، هر سه سیب هستند و لفظ سیب برای معنای اعم از هر سه، وضع شده است ولی درباره لفظ انگور چنین نیست، و میوه درخت مو اگر کال باشد غوره است و اگر رسیده باشد انگور است و اگر خشک شده باشد کشمش است و هکذا درباره لفظ شتر در فارسی و عربی که مثلاً در فارسی چون نیاز کمی وجود داشته، یک لفظ برای همه انواع شتر وضع شده است در حالی که در زبان عربی برای انواع مختلف شتر، اسامی مختلف وجود داشته است.

حال: با توجه به این مقدمه می‌توان گفت پذیرش حقیقت شرعیه یا مجاز یا آنچه باقلانی می‌گوید، یا آنچه آخوند و امام می‌گویند همگی ممکن است و باید درباره هر لفظ، به طور مجزاً بررسی صورت گیرد که طبعاً جای آن در آغاز هر مسأله فقهی است. و این همان تفصیل هفتم در کلام *هدایة المسترشدين* است که در ابتدای بحث به آن اشاره کردیم (ایوان کیفی ۱۴۲۹ ج ۱: ۹۴) و در میان اصولیون نیز صاحب *قوانین* آن را پذیرفته است (میرزای قمی ۱۳۷۸ ج ۱: ۹۸).

تکنه: با این حساب، آیا بحث از حقیقت شرعیه یک مسأله اصولی است؟

در این باره گفتنی است، اگر ملاک مسأله اصولی، همان باشد که آخوند می‌فرماید (جریان در همه ابواب فقه)، بحث از حقیقت شرعیه درباره لفظ صلات مثلاً، بحث اصولی نیست ولی بحث از حقیقت شرعیه درباره لفظ «کراهت» اصولی است. اما اگر ملاک مسأله اصولی، همان باشد که امام

فرمودند (اینکه مسأله‌ای بالذات مورد توجه شارع نباشد) طبعاً بحث از معنای لفظ صلات هم بحث اصولی است.

و الذی یسهل الخطب، این است که: بحث از هر لغت، حتی اگر بحث اصولی باشد آنچنان مفصل است که علم اصول را از علمی مقدماتی خارج می‌کند و لذا باید در آغاز هر باب فقه، پیرامون معنای شرعی الفاظ شرعی و عرفی آن باب، بحث نمود.

ثمره بحث حقیقت شرعیه

در باب اینکه آیا بحث از حقیقت شرعیه، دارای ثمره است یا نه، دو قول عمده در میان اصولیون مطرح است. یک گروه این بحث را دارای ثمره ندانسته‌اند و گروه دوم، این بحث را دارای ثمره می‌دانند. که به ترتیب این دو گروه را بیان می‌کنیم.

الف) بحث از حقیقت شرعیه دارای ثمره نیست:

این گروه خود به سه گروه تقسیم می‌شوند:

گروه اول) کسانی که می‌گویند ثمره‌ای در این بحث نیست چرا که مراد شارع همیشه معلوم است؛ امام می‌نویسد حتی اگر مبنای ایشان را قبول نداشته باشیم و قائل به حقیقت شرعیه هم نباشیم، باز یقین داریم که این الفاظ در کلمات شارع، همچنین در قرآن به معنای شرعی (و لو مجازاً) استعمال شده‌اند. ایشان می‌نویسد:

و بالجمله: لیست لهذا البحث ثمرة واضحة، و ما ذکر من الثمرة فرضیة، و إلاً فالاستعمالات الواردة فی مدارک فقہنا إنما هی فی هذه المعانی التی عندنا الآن كما یقطع به المراجع، و أما الاستدلالات التی تشبث بها القوم فی إثبات المرام فمخدوشة لا تفید شیئاً (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۳۹-۱۳۸).

ما می‌گوییم:

حضرت امام دلیلی بر مدعای خویش اقامه نکرده‌اند و صرفاً به یقین بسنده کرده‌اند، در حالی که ممکن است کسی چنین یقینی را تحصیل نکند. چنانکه مرحوم عراقی در این باره می‌نویسد: «ولا یخفی أن هذه الدعوى على عهدة مدعيها إذ المدعى فى نفسه صحيح و لكن الكلام فى ثبوته فلمنعه مجال واسع» (میرزای رشتی بی تا: ۱۰۵).

اگر گفته شود یقینی که ایشان مطرح می‌کنند و به سبب وجود یقین به مراد، بحث از حقیقت شرعیه را بی‌ثمره می‌دانند بزرگ‌ترین ثمره بحث از حقیقت شرعیه است چراکه ایشان از آن جهت که می‌گویند این الفاظ قبل از اسلام دارای معانی شرعیه بوده‌اند، یقین دارند که این الفاظ در کلام شارع در معانی شرعیه استعمال شده‌اند.

در دفاع از امام می‌گوییم: ابتدا ایشان می‌گویند قطعاً مراد شارع همین معانی شرعی است حال یا باید بگویند در همان روز اول اسلام، وضع تعیینی صورت گرفته [که لو كان لبان] یا باید استعمالات شارع تماماً مجاز بوده باشد [که قرینه‌ای نقل نشده است] یا باید این کلمات از قبل از اسلام، دارای این معانی بوده باشند [و هو المطلوب] پس ایشان به سبب یقین به مراد، مبنای خود را در حقیقت شرعیه انتخاب کرده‌اند و نه بالعکس، و چون مراد برای ایشان در هر صورت معلوم است، می‌گویند بحث از حقیقت شرعیه بی‌ثمره است.

شهید خمینی نیز همین مثنی والد ماجدشان را پیموده‌اند ایشان می‌نویسد:

و أما بالنسبة إلى ما قيل، فالظاهر أن القرائن المنفصلة، قد بلغت إلى حد صار مراد المولى معلوماً فى عصرنا، فليس فى الشرع كلمة إلا و هى معلومة من هذه الجهة. و توهّم إمكان حمل كلمة على معناها اللغوى بعد وضوح المعنى الاصطلاحى إذا كانت فى الجملة الواصلة إلينا من النبى الأكرم (ص) من غير طريق المعصومين - عليهم السلام - فى غاية الفساد لأنه بعد ذلك لا بد من حملها عليه، كما هو الظاهر. فالبحث المزبور قليل الجدوى جداً لأن المرادات الخاصة تظهر و إن لم تصل الألفاظ إلى حد الحقيقة الشرعية، و حصول الحقيقة الشرعية بالوضع التعيينى بعد فهم المراد بكثرة الاستعمال المقترن مع القرينة، كما لا يخفى (خمینی ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۹۱).

گروه دوم) کسانی که می‌گویند ثمره ندارد چراکه الفاظ شارع مستقیماً به ما نرسیده است،

شهید صدر می‌نویسد:

إلا أن السيد الاستاذ تبعاً للميرزا، أنكر وجود الثمرة، وقال في مقام البيان: إنَّ الثمرة تظهر فيما إذا ورد استعمال في الكتاب أو في السنة، وشك في المراد. وأما في كلمات الأئمة^(ع) لا إشكال في ثبوت الحقيقة في أيامهم، فلا معنى لتأثير هذا البحث في الروايات الواردة عنهم^(ع). وإنما ينحصر أثر هذا البحث بالنسبة إلى زمن الرسول^(ص). وعليه فالنصوص الدينية في زمن الرسول^(ص) من الكتاب و السنة كلها، متلقاة عن طريق الأئمة، و حينئذ في مقام معرفة المراد من لفظ الصلاة مثلاً، فلا بد من النظر إلى ما هو الحقيقة في زمن الناقل الذي هو الإمام^(ع)، و في زمانه لا إشكال في أن اللفظ حقيقة في المعنى الشرعي، فالإمام الصادق^(ع) حينما يقول: «قال رسول الله^(ص): الصلاة عمود الدين» ففي مقام معرفة معنى الصلاة لابد من النظر إلى زمن الإمام الصادق^(ع) في أن لفظ الصلاة في زمانه فيما تكون ظاهرة؟ و فيم تكون حقيقة؟ و لا إشكال في أنها حقيقة في المعنى الشرعي. فإذا قد إنعدمت الثمرة في المقام (عبدالساتر ۱۴۱۷ ج ۲: ۲۳۷).

توضیح کلام شهید صدر:

(۱) خوبی به پیروی از محقق نائینی می فرماید بحث از حقیقت شرعیه ثمره ندارد.
 (۲) ایشان می گوید: اگر جایی کلامی از شارع به ما می رسید که ما در مراد او شک داشتیم بحث از حقیقت شرعیه ثمره داشت در حالی که چنین فرضی وجود ندارد؛ زیرا در روایات ائمه^(ع)، قطعاً مراد از کلمات همان معنای شرعی است برای اینکه تا آن روز حتماً الفاظ دارای معانی شرعی شده بودند. اما در مورد قرآن و روایات نبوی: همه آنها را ما از طریق ائمه به دست آورده ایم و ائمه ناقل آنها بوده اند. پس باید برای فهم معنای لفظ به کلام ناقل رجوع کنیم و بینیم لفظ در زمان آنها دارای چه معنایی بوده است؟ و معلوم است که در زمان ائمه الفاظ دارای معنای شرعی بوده اند.

ما می گوئیم:

اولاً: درباره مواردی که ائمه کلام رسول الله را نقل کرده اند باید توجه داشت که گاه نقل به مضمون صورت گرفته، در اینجا حق با مرحوم نائینی است، ولی گاه نقل عین الفاظ است در این

صورت باید برای تتمیم استدلال بگوییم: چون ائمه در مقام بیان بوده‌اند، حتماً اگر الفاظ نبوی معنایی غیر از معنای شرعی (که در زمان ائمه رایج بوده است) داشت، به آن اشاره می‌کردند. اما این استدلال درباره آیات شریفه اصلاً کامل نیست و قرآن از ناحیه ائمه اطهار^(ع) به ما نرسیده است و لذا بحث معلوم نبودن مراد در آن جاری است.

ثانیاً: ضمن اینکه حتی اگر بپذیریم که الفاظ در زمان ائمه متأخر دارای معنای شرعی مشهور بوده‌اند به گونه‌ای که معانی لغوی آنها متروک شده بوده (در حالی که همان جا هم در موارد محل تأمل است، چنانکه مثلاً لفظ خمس قطعاً از معنای لغوی خارج نشده است)، اما این در مورد ائمه متقدم^(ع) محل تأمل است.

ثالثاً: این استدلال در کلمات برخی از متأخرین از محققین نیز مطرح است (مؤمن قمی ۱۴۱۹ ج ۱:

۵۷).

گروه سوم) کسانی که می‌گویند بحث از حقیقت شرعیه ثمره ندارد چرا که در هر صورت باید توقف کرد.

میرزای شیرازی در بیان اینکه بحث از حقیقت شرعیه دارای ثمره نیست می‌نویسد:

المقام الثانی فی ثمرۃ المسأله، فاعلم أنها علی ما ذکره، إنما هو حمل
الخطابات الصادرة من الشارع المجردة عن القرائن علی المعانی الجدیدة -
علی القول بنبوت الحقیقة الشرعیة فیها - و حملها علی المعنی اللغوی علی
القول بعدم ثبوتها. و لا یخفی ما فیها فی کل من طرفیها: أما طرفها الثانی -
هو حمل الخطابات المذكورة علی المعنی اللغوی - فقد عرفت ما فیہ آنفا،
من عدم انطباقه علی محل النزاع حیث إنک عرفت أن الحکم - حیثیند - هو
التوقف و الإجمال - علی المشهور - لصیرورة اللفظ حیثیند مجازاً مشهوراً، لا
محالته، فتأمل. و أما طرفها الأول: فالتوقفه علی العلم بتأخر صدور الخطاب
عن زمان حصول النقل، و لا یکاد یتمکن من تحصیله فی مورد من الموارد،
و الا فمع الجهل به، فالأصل هو التوقف، و الإجمال لتکافؤ أصالته تأخر کل
من الأمرین لأصالته تأخر الآخر (میرزای شیرازی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۴۵).

توضیح کلام میرزای شیرازی:

(۱) گفته شده که ثمره بحث آن است که اگر الفاظی در کلام شارع بدون قرینه به کار رفت

اگر به حقیقت شرعیه قائل شویم، بر معنای شرعی حمل می‌کنیم و اگر به حقیقت شرعیه قائل نشویم بر معنای لغوی حمل می‌کنیم. در حالی که این غلط است چرا که اگر به حقیقت شرعیه قائل نشدیم، باز هم نمی‌توانیم لفظ را بر معنای لغوی حمل کنیم؛ زیرا در آنجا دوران امر بین حقیقت لغوی و مجاز مشهور لغوی است و در چنین فرضی نمی‌توانیم یکی از طرفین را انتخاب کنیم. و اگر به حقیقت شرعیه قائل شدیم در این صورت در جایی می‌توانیم حمل بر معنای شرعی کنیم که بدانیم استعمال بعد از نقل (پیدایش حقیقت شرعیه) است و چون به هیچ عنوان نمی‌توانیم تأخر یا تقدم را معلوم کنیم، پس باید توقف کنیم.

۲) در اینجا اصل تأخر استعمال هم با اصل تأخر نقل معارض است، و لذا اصلی در اینجا به کمک ما نمی‌آید؛ پس چه به حقیقت شرعیه قائل شویم و چه قائل نشویم، در جایی که مراد شارع را نمی‌دانیم باید توقف کنیم.

ما می‌گوییم:

۱) عدم حقیقت شرعیه دو حالت داشت، یکی اینکه الفاظ بعد از پیامبر به معنای شرعیه نقل یافته باشند و دیگر آنکه الفاظ از قبل از اسلام دارای معنای شرعی (که الآن آن را می‌شناسیم) باشند، روشن است که اگر کسی به قول دوم قائل شد، توقف نمی‌کند و الفاظ را بر معنای شرعی حمل می‌کند.

ب) بحث از حقیقت شرعیه دارای ثمره است:

آخوند درباره ثمره بحث حقیقت شرعیه می‌نویسد:

و أمّا الثمرة بین القولین فتظهر فی لزوم حمل الألفاظ الواقعة فی کلام الشارع بلا قرينة علی معانیها اللغویة مع عدم الثبوت و علی معانیها الشرعیة علی الثبوت فیما إذا علم تأخر الاستعمال و فیما إذا جهل التاريخ ففیہ إشکال و أصالة تأخر الاستعمال مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع لا دلیل علی اعتبارها تعبداً إلا علی القول بالأصل المنبث و لم یثبت بناء من العقلاء علی التأخر مع الشک و أصالة عدم النقل إنما كانت معتبرة فیما إذا شک فی أصل النقل لا فی تأخره فتأمل (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۲۲).

توضیح و تبیین کلام آخوند:

(۱) ثمره بین ثبوت حقیقت شرعیه و عدم آن در آنجا ظاهر می شود که: اگر قائل به ثبوت حقیقت شرعیه نباشیم، الفاظی که در کلام شارع بدون قرینه به کار رفته اند، بر معانی لغوی حمل می شوند.

اما اگر قائل به ثبوت حقیقت شرعیه باشیم: اگر می دانیم استعمال شارع بعد از پیدایش حقیقت شرعیه است، الفاظ مذکور بر معانی شرعیه حمل می شوند. ولی اگر نمی دانیم وضع جدید شرعی مقدم بوده یا استعمال شارع مقدم بوده است، در این صورت حمل الفاظ بر معانی شرعیه با مشکل مواجه است.

(۲) اگر کسی بخواهد در این فرض، اصل تأخر استعمال را (قبل از اسلام، این لفظ استعمال نشده بود، نمی دانیم تا وقت وضع جدید، استعمال صورت گرفته یا نه؟ اصل عدم استعمال قبل از وضع است) جاری کند، می گوئیم: اولاً این اصل با اصل تأخر وضع (قبل از اسلام، وضع جدید نبوده، نمی دانیم در موقع استعمال، آیا وضع شده بوده یا نه؟ اصل عدم وضع قبل از استعمال است) معارض است. ثانیاً اصل تأخر استعمال حجت نیست (از باب استصحاب) مگر اینکه به اصل مثبت قائل شویم (یعنی اگر هم اصل عدم استعمال الی حین الوضع، ثابت باشد، لازمه عقلی آن تأخر استعمال عن الوضع است). توجه شود که تأخر استعمال حالت سابقه ندارد تا استصحاب شود و لذا باید به نحو اصل مثبت آن را ثابت کرد.

(۳) اگر گفته شود که اصل تأخر استعمال، یک اصل عقلایی و بنای عقلاست (و نه از باب استصحاب) به این معنی که عقلا هر جا شک در حدوث چیزی دارند، بنا را بر تأخر حادث می گذارند. در جواب می گوئیم عقلا چنین بنایی ندارند. طالع فرنگی

(۴) اگر گفته شود یکی از اصول عقلایی (بنای عقلا) اصل عدم نقل است. (و لذا مثبتات آن حجت است)

به این معنی که می گوئیم: موقع استعمال، شک در نقل داریم لذا موقع استعمال نقل نیافته است (پس بر معنای لغوی حمل می کنیم)؛ می گوئیم اصل عدم نقل به عنوان یک اصل عقلایی در جایی است که در اصل نقل شک داشته باشیم ولی اگر اصل نقل مسلم است ولی نمی دانیم چه موقع این نقل واقع شده است، اصل عقلایی مبنی بر تأخر نقل نداریم.

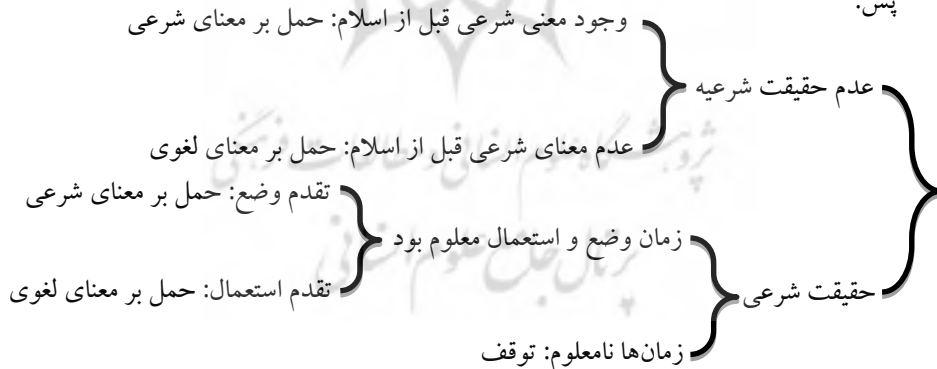
۵) ممکن است درباره تقریر اصل عدم نقل گفته شود (حکیم ۱۴۱۳ ج ۱: ۱۹۴) قطعاً بعدها این لغت دارای معنای شرعی بوده است، حال به نحو استصحاب قهقری می‌گوییم در زمانی این لغت به معنای شرعی بوده (مثلاً سال دهم هجری) نمی‌دانم در زمان استعمال (قبل از سال دهم) آیا نقل یافته بوده یا نه؟ استصحاب قهقری می‌گوید در زمان استعمال هم به همین معنای شرعی بوده است. (پس بر معنای شرعی حمل می‌کنیم)

۶) جواب مرحوم آخوند هم این است که «استصحاب قهقرای عدم نقل» در جایی جاری است که اصل نقل محل تردید باشد و نه تأخر نقل عن الاستعمال.

ما می‌گوییم:

۱) محصل فرمایش آخوند آن است که: اگر قائل به حقیقت شرعیه نشدیم و گفتیم الفاظ از قبل از اسلام دارای معنای شرعی است: الفاظ (که محل تردید است و مراد شارع در آن معلوم نیست) حمل بر معنای شرعی می‌شود. و اگر قائل به حقیقت شرعیه نشدیم و گفتیم قبل از اسلام الفاظ معنای شرعی نداشته‌اند: الفاظ حمل بر معنای لغوی می‌شوند. و اگر قائل به حقیقت شرعیه شدیم و زمان وضع مقدم از زمان استعمال بود: حمل بر معنای شرعی و اگر زمان وضع مؤخر از زمان استعمال بود: حمل بر معنای لغوی می‌شود. و اگر قائل به حقیقت شرعیه شویم ولی تقدم و تأخر وضع و استعمال معلوم نبود: توقف

پس:



۲) در این باره گفتنی است، آنچه مرحوم آخوند به عنوان «زمان‌های نامعلوم» مطرح کرده‌اند، خود سه قسم است:

۱) هم وضع و هم استعمال، مجهول التاريخ هستند. ۲) وضع معلوم التاريخ، و استعمال مجهول التاريخ است. ۳) وضع مجهول التاريخ، و استعمال معلوم التاريخ است. جریان استصحاب در هر یک از این موارد با دیگری متفاوت است، بحث را موقوف به محل خود می‌کنیم.

۳) اینکه آیا در اطراف علم اجمالی، استصحاب [و اصول دیگر] جاری می‌شوند یا نه؟ محل اختلاف است. مرحوم آخوند بر این باور است که در اطراف علم اجمالی اصل جاری می‌شود؛ ولی اصل‌ها به سبب تعارض، تساقط می‌کنند. در حالی که مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اصلاً در اطراف علم اجمالی اصل جاری نمی‌شود [به سبب اینکه ادله مثبت حجیت استصحاب — مثلاً — شامل فرض تعارض در اطراف علم اجمالی نمی‌شود].

حال: ما نحن فيه، از مصادیق اطراف علم اجمالی است چرا که یقین داریم تقدم و تأخری هست ولی نمی‌دانیم وضع مقدم است یا استعمال. علی‌هذا مرحوم آخوند روی مبنای خودشان به تعارض استصحاب‌ها اشاره کرده‌اند در حالی که روی مبنای دیگر، ممکن است بگوییم اصلاً استصحاب در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود و شاید «فتأمل» در کلمات ایشان اشاره به همین مطلب داشته باشد.

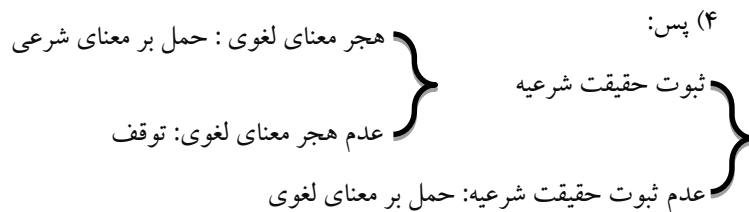
۴) مرحوم حائری بر آن قسمت از کلام مرحوم آخوند که می‌فرماید: «اگر قائل به حقیقت شرعیه شدیم و وضع هم مقدم بر استعمال بود، حمل بر معنای شرعی می‌شود» اشکال کرده است. ایشان در حاشیه *درو الفوائد* می‌نویسد: «و هنا قيد آخر و هو ان يكون المعنى الأول مهجور أو الا فمجرد ثبوت الحقيقة الشرعية و العلم بتأخر الاستعمال لا يوجب الحمل على المعاني الشرعية كما لا يخفى منه» (حائری یزدی بی‌تا ج ۱: ۱۷) نکته ایشان اشاره بر مطلبی است که در کلمات اصولیون دیگر هم مطرح است، مرحوم شهید صدر در این باره می‌نویسد:

فحينئذ إذا قلنا بالحقيقة الشرعية، و بأن اللفظ موضوع على يد الشارع
بالوضع التعييني، أو بالوضع التعيني، و قلنا بأن هذا الوضع الشرعي أوجب نقل
اللفظ من ذلك المعنى الأول إلى هذا المعنى، بحيث كان وضعاً ناسخاً للوضع
الأول إما بتقريب، أن ظاهر حال المخترع، حينما يضع لفظاً لمعنى يتترعه من
معناه الأول، و يخصصه لهذا المعنى الجديد، و إما بتقريب أن كثرة الاستعمال

أقوى من القرن الحاصل من الوضع اللغوى، فإن تمّ هذا أو ذاك حينئذ يثبت الوضع الشرعى مع النقل، و عليه: يتعين الحمل على المعنى الشرعى. و أمّا إذا ثبت الوضع الشرعى و الحقيقة الشرعية، و لم نقل بالنقل، بل قلنا: إنّ ظاهر حال المخترع أن يضع اللفظ للمعنى الذى إختصره، لا أن ينتزعه من معناه الأول رأساً، و قلنا بأن كثرة الاستعمال لم تكن بنحو توجب قرناً أكد من القرن الأول، فحينئذ نتيجة ذلك هى التوقف، إذ يصحح اللفظ معنيين حقيقين: أحدهما المعنى اللغوى، و الآخر المعنى الشرعى. و إذا أنكرنا الحقيقة الشرعية رأساً فلا بد من الحمل على المعنى اللغوى؛ ففى المقام موافق ثلاث: فإمّا أن يثبت الوضع و يثبت النقل بأحد التقريبين، فيحمل على المعنى الشرعى. إمّا أن يثبت الوضع دون النقل فيتعين التوقف. و إمّا أن لا يكون هناك وضع أصلاً، و كان الاستعمال فى المعنى الشرعى مجازاً، فيتعين الحمل على المعنى اللغوى (عبدالساتر ۱۴۱۷ ج ۲: ۲۳۶).

توضیح کلام شهید صدر:

- ۱) اگر گفتیم حقیقت شرعیّه ثابت است (لفظ توسط شارع وضع شده است به وضع تعینى و وضع تعینى) و گفتیم وضع شارع لازمه اش آن است که معنای لغوی منسوخ شود (به تعبیر مرحوم حائرى: مهجور شود)
- ۲) نسخ معنای اول از دو راه ممکن است یا به این جهت که وقتى كسى چیزی را اختراع می کند و لفظی را برای آن قرار می دهد، طبعاً لفظ را از معنای اول خلع می کند [در وضع تعینى] یا به این جهت که کثرت استعمال در معنای جدید باعث می شود، علقه حاصله از استعمال کثیر (قرن) بیش از علقه حاصله از وضع لغوی شود. [در وضع تعینى]
- ۳) اگر چنین فرضی حاصل بود، لفظ را بر معنای شرعی حمل می کنیم. ولی اگر چنین فرضی وجود نداشت، اگر حقیقت شرعیّه ثابت شد ولی معنای لغوی منسوخ نشد؛ در این صورت باید توقف کرد. و اگر حقیقت شرعیّه ثابت نبود، بر معنای لغوی حمل می شود.



ما می‌گوییم:

۱. روشن است که مراد مرحوم حائری و شهید صدر، در فرضی است که وضع و استعمال معلوم باشند؛ لذا با فرض تقسیم بندی آخوند، شاکله بحث چنین شود:



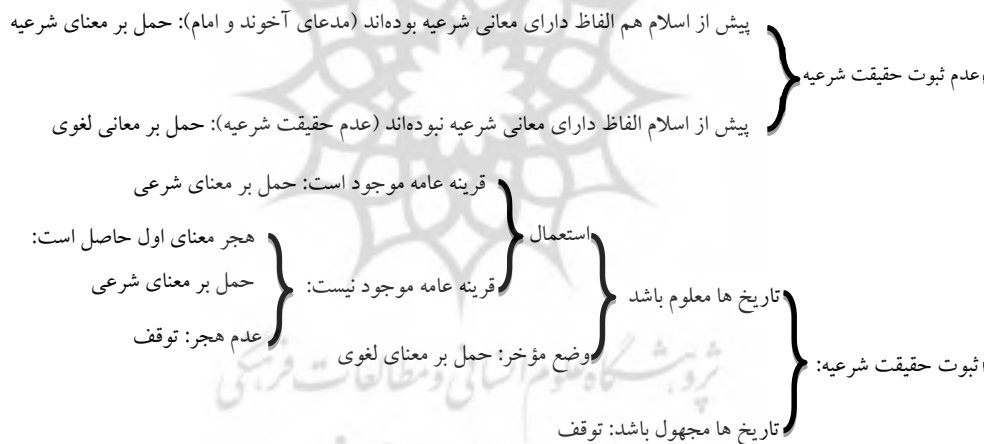
۲. اما در این باره گفتنی است: اگر در اثبات حقیقت شرعیه، به ادله‌ای نظیر «سنت اصحاب اختراع و ...» تمسک کردیم، به نظر می‌رسد قید «هجر» را لازم نیست در ثمره بحث وارد کنیم چراکه وقتی کسی خودش لغتی را وضع کرد برای چیزی که خودش اختراع کرده است، در این صورت اگرچه پس از وضع، آن لفظ مشترک می‌شود بین معنای عرفی سابق و معنای جدید ولی همین که واضع آن لغت را استعمال می‌کند، قرینه حالیه است بر اینکه مرادش معنای جدید است. اما اگر دلیل ما برای ثبوت حقیقت شرعیه، ادله‌ای مثل «استظهارهای ائمه اطهار» باشد در این صورت باید در جایی که معنای اول مهجور نشده است، به اشتراک لفظی پای بند باشیم؛ لذا در جایی که قرینه‌ای در کلام شارح وجود ندارد، قائل به توقف شویم.

۳. شهید خمینی به نوعی دیگر به «هجر» اشاره کرده است که با آنچه ما گفتیم سازگار است. «ثم إن من المعلوم اشتراط مهجوريّة المعنى اللغويّ في الحمل على المعنى الاصطلاحيّ، إلا إذا كان بالوضع التعييني، فإنه لا يحتاج إلى الهجر المزبور» (خمینی ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۹۰).

توضیح عبارت: (۱) اگر حقیقت شرعیه به وضع تعیینی حاصل نشده باشد (چون همواره قرینه سابق الذکر - سنت مخترعین - موجود است) برای حمل بر معنای شرعیه محتاج هجر نیستیم چراکه اگر هم معنای اول مهجور نباشد، قرینه حالیه داریم. (۲) ولی اگر حقیقت شرعیه از راه دیگری حاصل شده باشد برای حمل بر معنای شرعیه محتاج آن هستیم که معنای اول مهجور شده باشد تکویناً، چراکه در این صورت قرینه سابق الذکر را نداریم.

جمع بندی نمره:

(۱) با توجه به آنچه ما در این بحث گفتیم (درباره هر لغت باید به طور مجزاً بررسی صورت گیرد و هر پنج قول در مورد لغات شرعی ممکن است) و با توجه به اینکه نمی توانیم بگوییم مراد شارع از همه کلماتش معلوم است. (خلافاً للطائفة الأولى) می گوییم: بحث از حقیقت شرعیه دارای ثمره است و درباره هر لغت (در صورتی که مراد شارع معلوم نباشد) اگر به هر یک از فروض ذیل قائل شدیم باید حکم همان را جاری کنیم:



(۲) در الفاظی که در لسان ائمه اطهار (ع) هم مطرح است باید در جای خود بحث کرد که آیا حقیقت متشرعیه ثابت بوده است یا نه؟ مشهور - بل کالاتفاق - است که حقیقت متشرعیه ثابت است ولی باید در مورد هر لفظ مستقلاً به استعمالات توجه کرد.

منابع

- قرآن کریم
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۰۹ق) *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- آل شبیر الخاقانی، محمد طاهر. (بی تا) *المحاکمات بین الکفایة و الأعلام الثالثة*، قم: صحافی آرمان.
- ابن شهید الثانی، حسن بن زین الدین. (بی تا) *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم، دفتر نشر اسلامی.
- اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۲۹ق) *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، بیروت:
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۱ق) *کتاب البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، چاپ اول.
- _____ . (۱۴۱۵ق) *مناهج الوصول إلى علم الأصول*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، چاپ دوم.
- ایوان کیفی، محمد تقی بن عبدالرحیم. (۱۴۲۹ق) *هدایة المستودعین*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- باقلانی، محمد بن طیب. (بی تا) *معجاز القرآن*، با تحقیق سید احمد سقر، قاهره: دارالمعارف.
- تهرانی، محمد هادی. (بی تا) *المحجة العلماء*، تهران: دارالخلافة.
- ثقفی طهرانی، محمد. (۱۳۸۹ق) *ثمر العوائد من درر الفوائد*، تهران: چاپخانه حیدری.
- جزایری، محمد جعفر. (۱۴۱۵ق) *منتهی الدواية في توضیح الكفاية*، قم: مؤسسه دار الکتاب.
- حائری یزدی، عبد الکریم. (بی تا) *درر الفوائد*، قم، چاپخانه مهر.
- حسینی میلانی، علی. (۱۴۲۸ق) *تحقیق الاصول*، قم: مرکز الحقائق الاسلامیه، چاپ دوم.
- حکیم، عبدالصاحب. (۱۴۱۳ق) *منتقى الأصول (تقریرات درس محمد روحانی)*، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.
- خمینی، سید مصطفی. (۱۴۱۸ق) *تحریرات فی الاصول*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوئی، ابوالقاسم. (۱۳۵۲) *اجود التقریرات*، قم: مطبعة العرفان.
- عبد الساتر، حسن. (۱۴۱۷ق) *بحوث في علم الاصول (تقریرات درس شهید صدر)*، بیروت: الدار الاسلامیه.
- علم الهدی، مرتضی. (۱۳۷۶) *الذریعة*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۲۰ق) *المستصفی فی علم الاصول*، تصحیح محمد عبدالشافی، بیروت: انتشارات دار الکتب.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷) *تفسیر قمی*، قم: دارالکتاب.
- قوچانی، علی. (۱۴۳۰ق) *تعليقة القوچانی علی کفاية الاصول*، قم: چاپخانه ستاره.
- کاشف الغطاء، جعفر بن خضر. (۱۴۲۰ق) *کشف الغطاء عن خفيات مبهمات شريعة الفراء*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- مشکینی اردبیلی، ابوالحسن. (۱۴۱۳ق) *کفاية الاصول مع حواشی المشکینی*، قم: لقمان.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰) *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- مؤمن قمی، محمد. (۱۴۱۹ق) *تسلیم‌یاد الأصول*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- میرزای رشتی، حبیب‌الله بن محمدعلی. (بی‌تا) *بدائع الأفكار*، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت علیهم‌السلام.
- میرزای شیرازی، محمدحسین بن محمود. (۱۴۰۹ق) *تقریرات آیه‌الله‌المجید شیرازی*، گردآورنده علی روزدری، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت لإحياء التراث.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن. (۱۳۷۸ق) *قوانین الأصول*، تهران: مکتبه‌العلمیة الاسلامیة.

