




HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/	Vol. 57, No. 3: Issue 142, Autumn 2025, p.35-57	
Online ISSN: 2538-3892	Print ISSN: 2008-9139	
Receive Date: 03-12-2023	Revise Date: 23-05-2024	Accept Date: 11-06-2024
DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2024.84672.1656	Article type: Original	

The Conflict Between *Itlāq* (Generality) and *Taqyīd* (Restricted): Disagreement or Convergence Among Scholars

Dr. Saeed Ahmadi Fard  (Corresponding Author), Assistant Professor, Department of Fiqh and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran

Email: S.ahmadi@umz.ac.ir

Seyyede Zahra Sakhaie, Level-Three Seminary Student, Hazrat Khadija Seminary, Babol, Iran

Abstract

Debates regarding the opposition between *itlāq* and *taqyīd* reveal notable divergences among jurists, who have classified them as the opposition of affirmation and negation, as contrariety (in two distinct formulations), and as privation and possession (*adam va-malakāh*). Āyatullah Khū'i has addressed the issue on both the ontological and the epistemic levels. Ontologically he favors contrariety and epistemologically he favors privation and possession. Drawing on the premise that *itlāq* and *taqyīd* are fundamentally custom-based concepts, the present article argues several points: first, that both ontologically and epistemically, *taqyīd* is existential and *itlāq* is non-existential. Second, by distinguishing between two types of *itlāq*, i.e. *itlāq-i tathīmī* or essential (corresponding to intended usage) and *itlāq-i ihtijājī* or momentary, corresponding to intended meaning, the study reconciles the divergent scholarly views by associating the contrariety model with *itlāq tathīmī* and the privation and possession model with *itlāq ihtijājī*. Third, at the epistemic level, the research shows by outlining three possible configurations that scholarly disagreement ultimately reduces to the third configuration, which includes cases in which *taqyīd* is impossible both ontologically and, consequently, epistemically. Relying on the custom-based and verbal nature of the indication of the absolute and the restricted, the study establishes that in the third configuration, whether in primary or secondary classifications, no *itlāq* is present; rather, the expression is indeterminate (*muhmal*), contrary to Nā'ini who restricted indeterminacy (*ihmāl*) to secondary classifications on the basis of the impossibility of *taqyīd* in such cases.

Keywords: *itlāq*, *taqyīd*, opposition between *itlāq* and *taqyīd*, primary classifications, secondary classifications, impossibility of *taqyīd*





افق

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/	سال ۵۷ - شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۴۲ - پاییز ۱۴۰۴، ص ۵۷ - ۳۵	
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۳۸۹۲	شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۲	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۰۳	تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۲
DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2024.84672.1656	نوع مقاله: پژوهشی	

تقابل اطلاق و تقیید، اختلاف یا اتحاد آرای علما

دکتر سعید احمدی فرد (نویسنده مسئول)

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

Email: S.ahmadi@umz.ac.ir

سیده زهرا سخایی

طلبه سطح سه حوزه علمیه حضرت خدیجه، بابل، ایران

چکیده

آرای مطرح شده در تقابل میان اطلاق و تقیید نشان از اختلاف علما دارد که دیدگاه‌هایی چون تقابل سلب و ایجاب، تقابل تضاد (با دو بیان مختلف) و تقابل عدم و ملکه را مطرح کرده‌اند. آیت‌الله خونی بحث را در دو مقام ثبوت و اثبات دنبال کرده، ثبوتاً تقابل تضاد و اثباتاً عدم و ملکه را برگزیده است. در این مقاله با استناد به عرفی بودن مفهوم اطلاق و تقیید، اولاً در مقام ثبوت و در مقام اثبات، تقیید، وجودی و اطلاق، عدمی دانسته شده است. ثانیاً اختلاف علما در مقام ثبوت برطرف شده و با بیان دو نوع اطلاق تفهیمی (ذاتی-مراد استعمالی) و اطلاق احتجاجی (لحظی-مراد جدی) میان انظار اختلافی علما با حمل نظریه تقابل تضاد بر اطلاق تفهیمی و نظریه تقابل عدم و ملکه بر اطلاق احتجاجی همسویی پدید آمده است. ثالثاً در مقام اثبات با بیان صور سه‌گانه، اختلاف به صورت سوم (جایی که تقیید ثبوتاً و به تبع اثباتاً امکان‌پذیر نباشد) انصراف یافته و با استناد به عرفی بودن و لفظی بودن دلالت مطلق و مقید، اثبات شده است که در صورت سوم، چه در تقسیمات ثانوی و چه اولی، اطلاق در کار نیست، بلکه خطاب مهمل است؛ برخلاف نائینی که مهمل بودن خطاب را فقط نسبت به تقسیمات ثانویه و با تکیه بر استحاله تقیید به تقسیمات ثانوی بیان کرده است.

واژگان کلیدی: اطلاق، تقیید، تقابل اطلاق و تقیید، تقسیمات اولیه، تقسیمات ثانویه، استحاله تقیید.

مقدمه

علم اصول بحث از قواعدی است که استنباط احکام شرعیه از مجرای آن قواعد محقق می‌شود. از جمله مباحث مهم این علم، بحث از مطلق و مقید است. البته مطلق و مقید در علم اصول از زوایای متعددی درخور بحث است. در این نوشتار از جهت بررسی تقابل میان اطلاق و تقييد، مطلق و مقید را بررسی می‌کنیم. این بحث در جواز اخذ به اطلاق و عدم آن در تعبدی و توصلی، اشتراک احکام میان عالم و جاهل و مقدمه موصله ثمر دارد. برای مثال، بر چند مورد اشاره می‌شود:

ثمره اول: بنا بر اینکه تقابل بین اطلاق و تقييد به طور سلب و ایجاب باشد، اطلاق، همان عدم التقييد خواهد بود و حکم مولا از دو حالت اطلاق و تقييد خارج نخواهد بود اما بنا بر مسلک تقابل تضاد، علاوه بر آن دو، حالت سومی هم به نام اهمال وجود خواهد داشت؛ چراکه طبق این مسلک، برای لحاظ اطلاق، لحاظ سریان لازم است و مولا یا لحاظ سریان می‌کند که در نتیجه، حکم را به صورت مطلق جعل می‌کند یا لحاظ سریان نمی‌کند و حکم را به صورت مقید جعل می‌کند یا اینکه لحاظ سریان نمی‌کند اما متمکن از تقييد هم نیست، لذا اهمال می‌کند؛ مثل «المكلف يجب عليه الجهر في صلاة الصبح» که مولا با وجود اینکه غرضش به مقید تعلق گرفته است ولی نمی‌تواند حکم را به طور مقید؛ یعنی «المكلف العالم بوجوب الجهر يجب عليه الجهر» جعل کند و لزومی نیز ندارد که لحاظ سریان و اطلاق کند.

ثمره دوم: طبق فرمایش شهید صدر بنا بر مبنای تقابل تضاد بین اطلاق و تقييد، در صورت شک در اطلاق و تقييد در مقام جعل، استصحاب عدم تقييد نمی‌تواند اثبات اطلاق کند، چون اصل مثبت خواهد بود اما بنا بر تقابل به طور سلب و ایجاب می‌تواند اطلاق را اثبات کند و اصل مثبت هم نیست؛ مثلاً وقتی مولا می‌گوید: «الدم نجس» شک می‌شود که موضوع جعل «الدم» است یا «الدم الاحمر»، که با استصحاب عدم تقييد موضوع جعل به احمر بودن، اطلاق جعل اثبات می‌شود.^۱

اگر این مطلب تصحیح شود، از جمله مشکلات مهم فقه حل می‌شود و آن مشکل این است که در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، گاهی شک در متعلق تکلیف است؛ مثل اینکه خواندن نماز همراه با غسل جنابت بر شخص جنب واجب است و این غسل جنابت - بنا بر نظر خوئی و شهید صدر که شرط نماز را خود غسل می‌دانند، نه طهارت مسببه از غسل - متعلق تکلیف است، چون شرط واجب است. در این صورت، غسل جنابت مردد است بین اقل؛ یعنی مطلق غسل و اکثر؛ یعنی غسل همراه با رعایت ترتیب بین طرف چپ و راست بدن. در این صورت، از اکثر؛ یعنی وجوب نماز با غسل همراه با ترتیب، برائت

جاری می‌شود. غرض این نیست که تعلق تکلیف به اقل؛ یعنی نماز با غسل لایبشرط از ترتیب اثبات شود تا مثبت باشد، بلکه مهم این است که نسبت به تکلیف اکثر مؤمن وجود دارد و لازم نیست تعلق تکلیف به اقل اثبات شود. گاهی شک در موضوع تکلیف است؛ مثل حرمت دخول در مسجد بر شخص جنب که مغیبه به غسل جنابت است و غسل جنابت موضوع این حکم است و حکم نیز انحلالی است، در اینجا غسل همراه با ترتیب قطعاً موضوع برای جواز دخول است ولی غسل فاقد ترتیب مشکوک است. اشکال مهم این است که در اینجا نمی‌توان اثبات کرد که موضوع جواز دخول در مسجد، غسل لایبشرط از ترتیب است و برائت از اکثر نیز نمی‌تواند اثبات اطلاق و لایبشرط بودن نسبت به رعایت ترتیب کند، چون اصل مثبت است. علاوه بر اینکه، برائت اصل موضوعی نیست؛ چون برائت، یعنی عدم وجوب احتیاط نسبت به حکم مشکوک، مثلاً وقتی شارع می‌گوید: «اذا لم یجب الوضوء وجب التیمم» نمی‌توان با برائت از وجوب وضو، موضوع وجوب تیمم را اثبات کرد؛ زیرا برائت اصل موضوعی نیست، بلکه صرفاً نسبت به حکمی که برائت از آن جاری شد، نفی وجوب احتیاط می‌کند ولی آثار شرعی عدم آن حکم را نمی‌توان مترتب کرد و در مقام اثر وضعی نیز این غسل جنابت فاقد شرط، که جواز دخول در مسجد است را نمی‌توان بر برائت از وجوب ترتیب، مترتب کرد و التزام به این اشکال، ما را در موارد مختلف دچار مشکل می‌کند؛ مثلاً طواف مردد است بین مطلق طواف و بین خصوص طواف بین البیت و المقام و نمی‌توان با برائت از شرطیت بین البیت و المقام بودن طواف، اثر وضعی طواف که تحلل از احرام و جواز ارتکاب محرمات احرام بعد از تحلل است مترتب کرد. وجوه مختلفی برای حل این مشکل بیان شده است؛ یکی از این وجوه همین اثبات اطلاق با استصحاب عدم تقیید است؛ چون اولاً مثبت نیست، زیرا اطلاق به معنای عدم تقیید است و ثانیاً استصحاب اصل موضوعی است.^۲

مشهور علما تا قبل از سلطان العلماء، تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل تضاد می‌دانستند؛^۳ چراکه طبق تعریف آن‌ها از مطلق، اطلاق و سریان در موضوع له لفظ مطلق لحاظ شده و اطلاق و تقیید، حیثیت وجودی پیدا می‌کند.^۴ اما از قرن یازدهم هجری به بعد با توجه به نظریه سلطان العلماء و استفاده اطلاق از قراین، اطلاق، امری عدمی (عدم تقیید) به شمار آمده و نظریات جدیدی راجع به نوع تقابل بین اطلاق و تقیید به میان آمد. مشهور بین علماست که این تقابل از نوع ایجاب و سلب است. شیخ انصاری در مطرح

۲. خویی، مصباح الاصول، ۴۱۳/۱؛ صدر، موسوعه الشهدید السید محمد باقر الصدر، ۸۵/۱۳.

۳. نائینی، فوائد الاصول، ۲۹۴/۱؛ نائینی، فوائد الاصول، ۵۶۵/۲.

۴. نائینی، اجود التقريرات، ۵۲۰/۱.

الأَنْظَار، تقابل بين اطلاق و تقييد را تقابل عدم و ملكه می‌داند.^۵ آخوند نیز در كفاية الاصول قائل به این قول شده است.^۶ همچنین محقق نائینی،^۷ امام در مناهج الوصول^۸ و خوئی در مصباح الاصول^۹ قائل به این نظریه شدند. البته خوئی در محاضرات، تقابل به تضاد را پذیرفته است.^{۱۰} در بین اصولیان، شهید صدر تقابل اطلاق و تقييد را از نوع ايجاب و سلب (ناقض) دانسته است.^{۱۱}

اگرچه علما از نوع تقابل اطلاق و تقييد در ضمن مباحث مطلق و مقید بحث کرده و نظریات مختلفی اتخاذ کرده‌اند؛ اما آنچه نقطه تمایز این مقاله با پژوهش‌های پیشین است عبارت است از اینکه: این نوشتار می‌کوشد تا آرای مختلف به‌طور دقیق بررسی و اختلاف آن‌ها کنکاش شود تا واضح شود که آیا این نظریات حقیقتاً با هم اختلاف دارند یا اینکه همه به نظر واحد بر می‌گردند.

۱. مفهوم‌شناسی

۱.۱. مفهوم مطلق

أ. مطلق در لغت: اسم مفعول باب افعال از ریشه «طلق»، به معنای چیزی است که شرط یا قیدی آن را مقید نساخته است. «غیر معین» و «عام» و «بدون استثنا» از دیگر معانی این واژه است. ریشه این واژه، تک‌معنایی است و بر خالی بودن و رهایی دلالت دارد.^{۱۲} راغب نیز همین معنا را برگزیده است و در ذکر مصادیق می‌نویسد: «أَطْلَقْتُ البعيرَ من عقاله؛ یعنی پابند شتر را باز و رها کردم.»^{۱۳} به اعتقاد صاحب التحقیق فی کلمات القرآن، اصل این ماده بر رفع حصر دلالت دارد؛ خواه محصور، طبیعی باشد یا به سبب قید ثانویه یا تعهد به حصر درآمده باشد.^{۱۴}

ب. مطلق در اصطلاح: صاحب معالم در تعریف مطلق فرموده است: مطلق، لفظی است که در جنس خودش شیوع دارد؛ یعنی آن مطلق متضمن هر جنسی باشد، در آن جنس سریان و شیوع دارد و

۵. انصاری، مطارح الأنظار، ۳۰۷ تا ۳۰۸/۱.

۶. آخوند خراسانی، كفاية الاصول، ۲۴۷.

۷. نائینی، اجود التقريرات، ۱۱۳/۱.

۸. خمینی، مناهج الوصول، ۳۱۵/۲.

۹. خوئی، مصباح الاصول، ۶۳/۱.

۱۰. خوئی، محاضرات فی اصول الفقه، ۵۱۲/۴.

۱۱. صدر، بحوث فی علم الاصول، ۴۱۰/۳.

۱۲. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۴۲۰/۳.

۱۳. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۵۲۳.

۱۴. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۱۱/۷.

منطبق بر مصادیق متعدد آن جنس است.^{۱۵}

به اعتقاد صاحب فصول، بهتر در تعریف مطلق این است که مطلق، لفظی مستغرق در حصص کثیره است و شمول حکمی نسبت به آن دارد.^{۱۶}

شیخ انصاری می‌گوید: بعید نیست که تعریف را به معنای لغوی مطلق احاله کنیم؛ مطلق در لغت به معنای ارسال است و همان معنا را بگیریم، عرف هم مساعدت دارد. پس لفظ مطلق، شیوع و سریان دارد.^{۱۷} محقق نائینی و خوئی نیز مانند شیخ انصاری معتقدند معنای اصطلاحی و لغوی مطلق، مشترک است.^{۱۸}

ج. تفاوت مطلق و عام: مناسب است در این قسمت اشاره‌ای مختصر به بخشی از تفاوت‌های میان مطلق و عام داشته باشیم. در این زمینه اقوال متعددی مطرح است، لکن به بیان دو نظریه اکتفا می‌کنیم:

نظریه مشهور: بنابر نظر مشهور، فرق بین عام و مطلق این است که دلالت عام، بالوضع است اما دلالت مطلق، بالاطلاق است. بنابراین، عام در هر سه قسمش بالوضع است، مثل «کل» به عنوان عام استغراقی و کلمه «مجموع» به عنوان عام مجموعی و «أی رجل» به عنوان عام علی‌البدل. اما دلالت مطلق، بالوضع نیست؛ بلکه در هر سه قسم استغراقی، مجموعی و بدلی به سبب مقدمات حکمت است؛ مثلاً وقتی مولا می‌گوید: «اکرم العالم»، مولا در مقام بیان بود، متمکن از اتیان قید هم بود ولی قیدی را نیاورد، لذا معلوم می‌شود عالم خاصی را اراده نکرده است که این، نتیجه مقدمات حکمت است یا وقتی می‌گوید: «اکرم عالما»، چون در مقام بیان بود و این‌گونه سخن گفت، به سبب مقدمات حکمت، بدلیت را استفاده می‌کنیم. بدیهی است که «اکرم عالما» برای بدلیت وضع نشده ولی ما از مقدمات حکمت بدلیت را استفاده کردیم. همچنین ممکن است از مطلق، مجموع برداشت شود؛ مثل اینکه گفته شود «اکرم الضیف» و بدانیم که اگر از پنج نفر مهمان یکی را اکرام نکنیم بقیه هم ناراحت می‌شوند و دیگر اکرام‌شدنی نیستند، که در اینجا از مقدمات حکمت به این نتیجه می‌رسیم که مراد، عام مجموعی است. بنابراین طبق نظر مشهور، هر سه قسم مجموعی، بدلی و استغراقی هم در عام و هم در مطلق متصور است، با این تفاوت که دلالت عام بر هر یک بالوضع است و دلالت مطلق، بالاطلاق.^{۱۹}

نظریه امام خمینی: در مقابل مشهور، امام می‌فرمایند: اصلاً نوبت به این نمی‌رسد که بگوییم فرق

۱۵. ابن‌شهیید ثانی، معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین، ۱۵۰.

۱۶. حائری اصفهانی، الفصول الغریبه، ۲۱۷.

۱۷. انصاری، مطارح‌الانظار، ۲۴۲/۲.

۱۸. نائینی، فوائد الاصول، ۲۵۶/۲؛ خوئی، مصباح الاصول، ۵۶۹/۲.

۱۹. سبحانی، الوسیط فی اصول الفقه، ۲۰۲/۱.

عام و مطلق، بالوضع بودن و بالاطلاق بودن است؛ بلکه این‌ها فرق جوهری با هم دارند و آن این است که در عام، نظر به افراد است که یا افراد را استغراقی در نظر می‌گیرد یا مجموعی یا علی‌البدل ولی در مطلق، نظر به افراد نیست؛ بلکه نظر به طبیعت است. لذا وقتی مولا می‌گوید: «اکرم الرجل»، چون قیدی نیاورده است همه افراد رجل را شامل می‌شود و همین‌طور است «العالم خیر من الجاهل» که اصلاً نظری به افراد ندارد و فقط با قراین خارجی و مقدمات حکمت می‌فهمیم که در جایی استغراقی است و در جای دیگر مجموعی یا علی‌البدل است. پس فرق این است که عام، به افراد نظر دارد ولی مطلق، نظر به طبیعت دارد و کاری به افراد ندارد و مانند کلمه «کل»، «أی» و «مجموع» هم اگر دلالت بر مجموع، استغراق یا بدلیت دارند، به دلیل این است که موضوع‌له این‌ها نظر به افراد دارد.^{۲۰}

۲.۱. مفهوم مقید

أ. مقید در لغت: به اعتقاد ابن فارس از هر چیزی که حبس می‌شود، استعاره به قید آورده می‌شود.^{۲۱} از دیدگاه نویسنده الطراز الأول، «قید، چیزی از جنس براده‌های آهن است که به منظور جلوگیری از نافرمانی کردن و گریختن در پاها قرار داده می‌شود» و «مُقید» موضع قراردادن «قید» در پاست.^{۲۲}

ب. مقید در اصطلاح: علما از باب تعرف الاشياء باضدادها، در تعریف مقید، آن را نقطه مقابل مطلق دانسته‌اند؛ مثلاً صاحب معالم می‌گوید: مطلق، چیزی است که دلالت ندارد بر معنای شایع در جنس، البته مقید بر معنای دیگری هم اطلاق شده است که عبارت است از: چیزی که از شیاع خارج شده است؛ یعنی مقید، ماهیتی است که سریان و شیوع ندارد، بلکه منحصر در محدوده‌ای است، قید در حقیقت مطلق را به محدوده خاصی منحصر می‌کند؛ مثل «اعتق رقبة مؤمنة»^{۲۳} همان‌طور که خوئی می‌گوید: مقید در مقابل مطلق است. مطلق، مرسلی بود که مقید به شینی نباشد، ولی مقید ماهیتی است که مقید به شینی است.^{۲۴}

شیخ انصاری از اشکالی جواب داده است که اشکال این است که این رقبة مؤمنة هم حصص دارد و شیوع و سریانش به این حصص، همان اطلاق است.

۳.۱. مفهوم تقابل

۲۰. خمینی، تهذیب الاصول، ۱۵۹/۲.

۲۱. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۴۴/۵.

۲۲. کبیر مدنی شیرازی، الطراز الأول و الکناز لما علیه من لغة العرب المعول، ۲۰۶/۶.

۲۳. ابن شهید ثانی، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، ۱۵۰.

۲۴. خوئی، مصباح الاصول، ۵۶۹/۲.

أ. **تقابل در لغت:** مصدر باب تفاعل، به معنای روبه‌روشدن، برابرشدن، روی هم واقع‌شدن^{۲۵} و روبه‌روی هم واقع‌شدن است.^{۲۶} حکما تقابل را به امتناع اجتماع دو شیء مخالف در موضوع واحد یا محل واحد و در زمان واحد تعریف کرده‌اند.^{۲۷}

ب. **تقابل در اصطلاح:** در علم منطق الفاظ برحسب معانی گاهی مترادفان هستند (دو یا چند لفظ یک معنا دارد)، گاهی متباینان (هر لفظ معنای مختص به خود دارد) لکن متباینان خود دارای اقسامی است؛ یکی از آن‌ها تقابل است که عبارت است از: دو معنا و مفهوم متنافر و غیرقابل اجتماع که اجتماع آن‌ها در مکان و زمان واحد ممتنع است که البته خود دارای اقسامی از این قبیل است: تناقض، تضاد، ملکه و عدم‌ملکه و تضایف.^{۲۸}

۲. بررسی تطبیقی تقابل اطلاق و تقييد از منظر اعلام اربعة (شيخ انصاری، آخوند، نائینی، خویی)

در مسئله تقابل میان اطلاق و تقييد علمای اصول انظار متعددی دارند و با بررسی و تتبع در کتب اصول می‌توان ادعا کرد علما در این مسئله بر سه قول اختلاف دارند:

نظریه شیخ انصاری: ایشان معتقد است تقابل میان اطلاق و تقييد، از نوع تقابل سلب و ایجاب است؛ یعنی یکی عدمی و دیگری وجودی است. تقييد، ایجاب است و اطلاق (قیدزدن یا همان عدم‌القید) امرعدمی است.^{۲۹}

نظریه نائینی: ایشان معتقدند تقابل میان اطلاق و تقييد، عدم و ملکه است؛ یعنی یکی وجودی و دیگری عدمی است، البته عدم‌ملکه در جایی که شأنت ملکه را داشته باشد. تقييد، ملکه است و اطلاق، عدم‌ملکه؛ یعنی عدم‌تقييد در جایی که شأنت تقييد را دارا باشد.^{۳۰}

توضیح مبنای نائینی: همان‌طور که بیان شد وی تقابل میان اطلاق و تقييد را تقابل عدم و ملکه می‌داند به اینکه تقييد، ملکه (قید) است و اطلاق، عدم‌ملکه (عدم‌قید) است در جایی که ملکه، یعنی تقييد امکان‌پذیر باشد؛ یعنی در مسئله اطلاق و تقييد به محل قابل نیاز داریم، لذا مهم تبیین مراد از محل قابل

۲۵. دهخدا، لغت‌نامه دهخدا، ۲۴۴۴/۵.

۲۶. معین، فرهنگ معین، ۴۷۱/۱.

۲۷. ابن‌سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، ۳۱۲/۱.

۲۸. مظفر، المنطق، ۵۰.

۲۹. انصاری، مطراح الانظار، ۳۰۷ تا ۳۰۰/۱.

۳۰. نائینی، اجود التقريرات، ۱۱۳/۱؛ نائینی، فوائد الاصول، ۱۴۶/۱.

است. در کجا تقييد ممکن است و نقطه مقابل، در کجا تقييد ممکن نیست؟

نائینی می‌گوید: تقسيم بر دو نوع است:

نوع اول، تقسيمات اوليه: مراد از تقسيمات اوليه يا قبل‌الامر تقسيمات با قطع نظر از حکم است، مثل اجزای صلاة؛ اعم از رکوع، سجود، قیام و... که تقسيمات اوليه نام دارد.

نوع دوم: تقسيمات ثانويه: مراد از تقسيمات ثانويه يا بعد‌الامر تقسيماتی است که بعد از جعل حکم می‌آید؛ مثل قصد امر، قصد وجه و قصد تمیيز که تقسيمات ثانويه نام دارد. اين تقسيم قبل از آمدن امر معنا ندارد باید امری (حکم) باشد که نماز را به قصد امر اتیان کرد. اگر امر (حکم) نباشد اصلاً قصد امری امکان ندارد.

حال محل قابل، تقسيمات اوليه است که اگر خطاب شرعی مقید به آن‌ها شود، ملکه، یعنی تقييد است و اگر مقید به آن‌ها نشود عدم ملکه، یعنی اطلاق است؛ چراکه تقابل اطلاق و تقييد، تقابل عدم و ملکه است و عدم ملکه عدم مطلق نیست، بلکه عدم است در جایی که شأنیت ملکه را داشته باشد و در تقسيمات اوليه محل قابل داریم، یعنی خطابات شرعی قابلیت تقييد به تقسيمات اوليه را دارد و اگر تقييد نشد می‌شود عدم تقييد يا همان اطلاق در جایی که شأنیت تقييد را دارد. اما در تقسيمات ثانويه چون تقييد محال است و ملکه محال ندارد، اطلاق نیز محال است؛ چون اطلاق، عدم تقييد است در جایی که شأنیت تقييد باشد و در تقسيمات ثانويه اصلاً خطابات شرعی تقييد‌شدنی به تقسيمات ثانويه نیست تا از عدم تقييد به آن‌ها اطلاق برداشت شود.^{۳۱}

سؤال: چرا خطابات شرعی قابل تقييد به تقسيمات ثانويه نیست؟

جواب: چون اگر تقسيمات ثانويه در متعلق خطاب شرعی اخذ شود، دور می‌شود. صلاة با قصد امر متوقف بر وجود امر است؛ چراکه قصد امر از تقسيمات ثانويه است و بدون امر قصد امر امکان‌پذیر نیست. از طرفی نیز امر به صلاة با قصد امر متوقف بر صلاة با قصد امر است؛ چراکه هر حکمی متوقف بر موضوع خود است.

نائینی متفرع بر تقابل عدم و ملکه میان اطلاق و تقييد می‌گوید: اگر در یک خطاب شرعی که متضمن واجبی است، مثل خمس شک کردیم که آیا تعبدی است یا توصلی؟ نمی‌توانیم به اصالة‌الاطلاق تمسک جویم و بگویم واجب توصلی است و محتاج به قصد امر نیست. بنابراین، ایشان در تقسيمات ثانويه قائل به اهمال است؛ یعنی در مثل خمس خطاب شرعی را نسبت به قصد امر، مهمل می‌داند؛ یعنی نه اطلاق

است و نه تقیید و این مشکلی ندارد. برخلاف شیخ انصاری که می‌گوید: چون تقابل سلب و ایجاب است، با محال شدن تقیید در هر موردی اطلاق ضروری می‌شود.

بنابراین، نائینی به دلیل همین مبنا که رابطه اطلاق و تقیید را عدم و ملکه می‌داند یک مقدمه بر مقدمات حکمت اضافه کرد و فرمود: یکی از مقدمات حکمت این است که کلام قابلیت تقیید داشته باشد.^{۳۲}

دیدگاه آخوند خراسانی و آیت الله خوئی: این دو عالم معتقدند تقابل میان اطلاق و تقیید، تقابل تضاد (امران وجودیان) است، همان‌طور که تقیید، امر وجودی است، اطلاق نیز امر وجودی است و اطلاق، عدم‌القید نیست (این نظریه با دو بیان مطرح می‌شود؛ یکی، بیان آخوند و دیگری، بیان خوئی که در ادامه ذکر می‌شود).

خوئی می‌گوید: تقابل بین اطلاق و تقیید، تضاد است؛ یعنی اطلاق و تقیید دو امر وجودی و البته از نوع ضدان لائال هستند. همان‌طور که اهمال نسبت به تقسیمات اولیه محال است، نسبت به تقسیمات ثانویه نیز محال است، لذا همیشه متعلق تکلیف چه در تقسیمات اولیه چه در تقسیمات ثانویه یا مطلق است یا مقید. محال است در موردی خطاب نسبت به اطلاق و تقیید مهمل باشد، آن‌چنان‌که نائینی در تقسیمات ثانوی معتقد بود.^{۳۳}

نتیجه این مبنا با مبنای شیخ انصاری در اینکه هر جا (اعم از تقسیمات اولیه و ثانویه) تقیید محال است، اطلاق ضروری است، مشترک است؛ با این تفاوت که شیخ انصاری می‌گوید: اذا استحال التقیید، فالاطلاق ضروری، به دلیل اینکه تقابل سلب و ایجاب دارند و اهمال در اطلاق و تقیید موجب ارتفاع تقیضین می‌شود. اما آیت الله خوئی می‌گوید: اذا استحال التقیید، فالاطلاق ضروری، به دلیل اینکه ضدان لائال هستند.

۳. بررسی مسئله تقابل میان اطلاق و تقیید با تفکیک میان مقام ثبوت و اثبات

مسئله تقابل میان اطلاق و تقیید را باید در دو مقام بحث کرد. یک‌بار در مقام ثبوت که تقابل بین اطلاق و تقیید در مقام ثبوت چه تقابلی است؟ که ظاهر کلمات نائینی مقام ثبوت است و بار دیگر در مقام اثبات که تقابل بین اطلاق و تقیید در مقام اثبات چه تقابلی است؟ (خوئی بین آن دو تفکیک کرده است).^{۳۴}

۳۲. نائینی، فوائد الاصول، ۵۷۳/۲.

۳۳. خوئی، مصباح الاصول، ۳۰۴/۱.

۳۴. خوئی، مصباح الاصول، ۳۱۷/۱.

۱.۳. مقام ثبوت

قبل از هر چیز توجه به این امر لازم است که ارتکاز تنها راه استکشاف نوع تقابل بین اطلاق و تقييد است، چون آیه و روایتی در این زمینه وجود ندارد. مطلق و مقید امری عرفی است، لذا باید تحلیل کنیم که ارتکاز دال بر تقابل سلب و ایجاب است که نظریه شیخ انصاری است یا دال بر تقابل عدم و ملکه است که نظریه نائینی است یا دال بر تقابل تضاد است که نظریه آخوند و خوئی است.

نائینی: وی در اثبات نظریه تقابل عدم و ملکه بین اطلاق و تقييد در مقام ثبوت و رد نظریه تقابل سلب و ایجاب و تقابل تضاد، این گونه استدلال کرده است: ایشان در استدلال بر نظریه خود ادعای وضوح کرده است به اینکه اگر حقیقت مفهوم تقييد روشن شود، اطلاق را نیز درست متوجه خواهیم شد. حقیقت تقييد این است که چیزی را که مقسم دو چیز است، قید می‌آوریم و دو قسم می‌کنیم؛ مثل «اعتق رقبة» که مقسم (برای مؤمنه و کافره) است و با آوردن قید (مؤمنه)، از مقسم بودن خارج می‌شود. حال که قید چیزی است که از مقسم بودن خارج و تبدیل به قسم بودن می‌کند، به قرینه مقابله، اطلاق همان مقسم قرار دادن است. از همین جا روشن می‌شود که رابطه عدم و ملکه است؛ چراکه طبق این تعریف، اطلاق جایی است که تقييد ممکن باشد و گرنه نمی‌تواند مقسم شود. اطلاق، عدم ملکه است؛ یعنی چیزی را مقسم قرار دادن و تبدیل به قسم نکردن، پس باید قابلیت برای تقسیم داشته باشد. اگر چیزی قابلیت تقسیم ندارد؛ مثلاً صلاة با قصد امر و صلاة بدون قصد امر که از تقسیمات ثانوی است و تقييد صلاة به قصد امر محال است، مقسم بودن نیز محال است. اگر نمی‌شود قسم باشد نمی‌تواند مقسم هم باشد (معنای تقييد، قسم قرار دادن است و مقابل آن، مقسم قرار دادن است، پس باید قابلیت تقسیم را داشته باشد). این همان نظریه اهمال در تقسیمات ثانوی است که چون قابلیت محل ندارد، نه اطلاق است نه تقييد و از این حیث، مهمل است. این امر، مطلبی ضروری و بدیهی است.^{۳۵}

نقد بر استدلال نائینی: به نظر نویسنده، ادعای وضوح و بدهات بر مطلب خلاف انصاف است؛ چراکه از دو حالت خارج نیست:

حالت اول: اگر مبنا این است که اهمال شارع نسبت به اطلاق و تقييد چه نسبت به تقسیمات اولیه و چه تقسیمات ثانویه معقول نیست و بگوییم آنگاه که مولا خمس را واجب کرد یا به قصد قربت مقصود وی بود و یا مطلق و خوب، در این صورت اهمال ورزی نسبت به خصوصیات در مقام ثبوت معقول نیست، چه خصوصیات اولیه چه خصوصیات ثانویه،^{۳۶} و در این مورد رد نائینی اوضح است.

۳۵. نائینی، فوائد الاصول، ۱۴۶/۱.

۳۶. خوئی، مصباح الاصول، ۳۱۹/۱.

حالت دوم: اگر از حیث مبنایی معتقد باشیم اهمال در مقام ثبوت حتی نسبت به تقسیمات اولیه معقول است؛ یعنی می‌شود که حاکم اصل حکم را جعل کند و بعداً تبصره‌ها را بیان کند. با این وجود، باز هم کلام نائینی مردود است؛ زیرا اینکه تقييد را به معنای قسم قراردادن بگیریم صحیح است، لکن اینکه اطلاق هم باید به معنای مقسم قراردادن باشد، خلاف صواب است. ملازمه‌ای وجود ندارد بین اینکه اگر تقييد، قسم قراردادن است پس مطلق باید مقسم قراردادن باشد. اگرچه تقييد، قسم کردن است، اما اطلاق قسم نکردن است نه مقسم قراردادن. اگر اطلاق قسم نکردن باشد، قسم نکردن اعم از این است که قسم قراردادن محال است. بنابراین، قسم نشده است یا اینکه قسم قراردادن ممکن است ولی قسم قرار داده نشده است.

آیت الله خوئی: ایشان معتقد است تقابل بین اطلاق و تقييد، تقابل تضاد است. اطلاق مثل تقييد امری وجودی است. تقييد امر وجودی و به معنای اخذ القیود است، اطلاق نیز امر وجودی و به معنای رفض القیود است؛ یعنی قیود را دیده و در ذهنش رفض می‌کند. در مقابل، نظریه جمع القیود به اینکه اعتق رقبة؛ یعنی اعتق رقبة مؤمنة او کافرة او...^{۳۷}

سؤال: بین اطلاق به معنای رفض القیود و اهمال چه تفاوتی موجود است؟

جواب: اعتق رقبة در مقام اهمال (اگر اهمال ممکن باشد)، وجوب عتق را روی رقبة آورده لکن از حیث مؤمنة یا کافره بودن اهمال گذاشته و به آن التفات نکرده، بلکه به نفس (عتق رقبة) التفات فرمود. اما اعتق رقبة در مقام اطلاق، مولا رقبة را لحاظ کرده و خصوصیات را ولو به صورت اجمالی التفات داشت که اقسام متفاوتی دارد ولی همه را رفض کرد، گویا فرمود: «اعتق رقبة التي رفضت عنها القیود» و این امری وجودی است. پس اطلاق، نوعی لحاظ است؛ یعنی نوع خاصی از ملحوظات شماسست، نه اینکه به معنای عدم لحاظ قید و امر عدمی باشد.

آخوند خراسانی: ظاهر کلام آخوند در مباحث مطلق و مقید از تعریفی که برای مطلق در نظر می‌گیرند این است که ایشان نیز تقابل بین اطلاق و تقييد را تضاد می‌داند، لکن برای تبیین رابطه تضاد، بیانی غیر از بیان خوبی دارد. ایشان می‌گوید: اطلاق را از مقدمات حکمت کشف می‌کنیم از اینکه متکلم طبیعت را شایعه لحاظ کرده است و شما می‌دانید شیوع، امری وجودی است و این همان اطلاق است. پس اطلاق، یعنی لحاظ طبیعت به صورت شایع که امر وجودی است (این همان بیان دوم از رابطه تضاد است).^{۳۸}

به نظر نویسنده، مطلق، امری عرفی است که مکرر از مردم صادر می‌شود و غالباً التفات تفصیلی به

۳۷. خوبی، مصباح الاصول، ۳۲۳/۱.

۳۸. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۲۴۷.

قيود ندارند. کلام از بی‌قیدی مطلق است و کاشف از یک معنای مطلق است. در خطابات مطلق که تأمل و تحليل می‌کنیم، بیش از بی‌قیدی چیزی احساس نمی‌کنیم. برای مثال، اگر مولا در خطاب عرفی امر به خرید نان کرد، معنایش آن نیست که خصوصیات آن را لحاظ و رفض کرد یا طبیعت را شایعه لحاظ کرد، این‌ها دقت عقلی است، عرف همان عدم‌القید و بی‌قیدی می‌فهمد. لذا به نظر می‌رسد که شیوع که آخوند فرمود و رفض القیود که خویی فرمود، عرفیت ندارد و ادعای نائینی که این‌ها را عدمی دانسته، صواب بوده و ارتکاز، مساعد آن است.

تصحیح کلام نائینی: به نظر علی‌رغم اشکالی که بر مبنای نائینی داشتیم، می‌توان با توجیهی کلام نائینی را صحیح انگاشت، به این صورت که دو نوع اطلاق داریم: یکی اطلاق ذاتی و دیگری اطلاق لحاظی یا قابل احتجاج. مراد نائینی از اطلاق، اطلاق کاشف از مراد جدی است که به آن احتجاج می‌شود، اطلاق لحاظی است؛ یعنی اطلاقی که مدّ نظر مولا بوده و قدرت داشته که تقييد بزند ولی نرده است. همان اطلاق که در فقه به آن استدلال و تمسک می‌شود. لذا در مقدمات حکمت در مقدمه‌ای که می‌گویند قرینه برخلاف نباشد، فرمود: مراد از قرینه؛ اعم از متصله و منفصله است،^{۳۹} برخلاف آخوند که فقط متصله را ذکر کرد^{۴۰} و روی سخن وی در اطلاق کاشف از مراد، جدی و قابل احتجاج نیست؛ بلکه مراد ایشان اطلاق ذاتی است که در حیطة مراد استعمالی است؛ یعنی متعلق و موضوع به‌طور مطلق است و حکم عمومیت دارد که توقف بر این ندارد که تقييد ممکن باشد، بلکه حتی اگر تقييد محال باشد، اطلاق ضروری می‌شود. همین که مولا در مقام بیان بود قید نیاورد (اعم از اینکه ممکن نبود یا ممکن بود و نزد کاشف از این است که مدلول (مراد استعمالی) اطلاق دارد. خلاصه با مقدمات حکمت به اطلاق ذاتی می‌رسیم؛ به این معنا که مدلول در مراد استعمالی مطلق است. حکم اطلاق دارد و این اطلاق اعم از این است که قابل احتجاج باشد یا نباشد، لذا ایشان برخلاف نائینی قابلیت تقييد را از جمله مقدمات حکمت قرار نداده است. آخوند معتقد است هر کلامی از متکلم صادر شد و در مقام بیان بود و قید نیاورد، کاشف از این است که مدلولش مطلق است؛ خواه تقييد ممکن باشد یا محال؛ یعنی ایشان به دنبال این است که اطلاق در حیطة مراد استعمالی را با مقدمات حکمت استکشاف کند که مراد، استعمالی مطلق است. بله، اگر تقييد محال باشد، قابل احتجاج نیست، لذا در بحث توصلی و تعبدی فرموده: اذا استحال التقييد، لم یجز الاحتجاج، نه اینکه اطلاق محال باشد، وگرنه از حیث مراد استعمالی همان جا هم اطلاق ذاتی موجود است. همین که قید نیست، اطلاق است، مدلول مطلق است به حسب مراد استعمالی، لکن چون

۳۹. نائینی، فوائد الاصول، ۵۷۴.

۴۰. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۲۴۷.

قید محال بود استکشاف مراد جدی مولا نمی‌شود.^{۴۱} علی‌القاعده، نائینی نیز نباید منکر این مطلب باشد. وی نیز قبول دارد که اگر مجرد مراد استعمالی میزان باشد، با استحاله تقیید، اطلاق ضروری می‌شود و کلام در حیطه مراد استعمالی اطلاق دارد؛ یعنی مدلول مطلق است، اعم از اینکه تقیید ممکن یا محال باشد، لکن این اطلاق ارزشی ندارد. اطلاق با ارزش و درخور تمسک است که متکلم با تمکن از تقیید، قید نمی‌آورد. بنابراین، نسبت به آن اگر تقیید محال شد اطلاق هم محال می‌شود و نائینی به دنبال این اطلاق است، چون این اطلاق هست که اثر دارد. بنابراین، با این بیان اختلافی میان آخوند و نائینی وجود ندارد. پس اگر اطلاق، یعنی آنچه را که به ما فهمانده (مراد استعمالی) مطلق است، در این صورت نیاز به امکان تقیید ندارد و در این مرحله، تقابل اطلاق و تقیید، سلب و ایجاب است. اما اطلاق به این معنا که آن اطلاق مراد است، در این صورت نیاز به امکان تقیید دارد و در این مرحله، تقابل اطلاق و تقیید، ملکه و عدم ملکه است.

گواه بر توجیه مذکور اینکه روی سخن نائینی در زمینه اطلاق قابل‌یت احتجاج و کاشف‌یت از مراد جدی است، نه اطلاق ذاتی و کاشف‌یت از مراد استعمالی، وی ثمرات سه‌گانه ذکر شده توسط شیخ انصاری را انکار می‌کند. شیخ انصاری در مقام بیان ثمرات، سه ثمره ذکر کرده بود: ثمره اول در شک در تعبدیت و توصلیت است، اصالة الاطلاق را مفید توصلیت دانستند. ثمره دوم در مقدمه واجب است که با استناد به اطلاق مطلق المقدمه واجب است. ثمره سوم در تقیید احکام به عالمین است که با استناد به اطلاق، احکام را مشترک بین عالم و جاهل می‌داند. اما نائینی می‌گوید: در این موارد اصلاً امکان تقیید نیست (شارع اصلاً خطاب را نمی‌تواند به قصد قربت یا خصوص عالمین مقید کند، چون سر از دور در می‌آورد) تا بتوان از عدم تقیید استکشاف اطلاق کرد.^{۴۲} این کلام نشان می‌دهد اطلاق را به عنوان اطلاق لحاظی و کاشف از مراد جدی به عنوان اطلاق قابل احتجاج مدنظر قرار داده و ثمرات را رد کرده است، والا اگر اطلاق ذاتی مدنظر ایشان بود، اصل وجود این اطلاق در حیطه مراد استعمالی موجود است و انکارش نمی‌تواند، اما این اطلاق ثمری ندارد.

باتوجه به بیان ثمرات توسط شیخ انصاری ظاهراً شیخ در جایی که تقیید محال باشد، احتجاج را صحیح می‌داند؛ یعنی حتی در مواردی که تقیید محال است ایشان اطلاق لحاظی و کاشف از مراد جدی را می‌پذیرد و اطلاق را درخور احتجاج می‌داند و این امر محل اختلاف شیخ انصاری و نائینی است؛ چراکه نائینی می‌گوید: در ثمرات مذکور نمی‌توان به دلیل وجود اطلاق، حکم به توصلی بودن واجب، واجب بودن

۴۱. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۷۵.

۴۲. نائینی، فوائد الاصول، ۱/۱۴۶ تا ۱۵۰؛ نائینی، فوائد الاصول، ۱/۲۹۴.

مطلق مقدمه و اشتراك تكاليف بين عالم و جاهل كرد.

به نظر نویسنده، اطلاق و تقييد امری عرفی است، لذا مرجع عرف است، پس متبع عرف است. هر جا عرف، وجود اطلاق منجز و معذر را تأييد كرد آنجا اطلاق است، وگرنه اطلاقي نخواهد بود.

بيان مطلب اينكه مطلق و مقيد از مباحث الفاظ و معانی و صور ذهنيه است و ارتباطی با استحاله و امکان ندارد. عرف در جایی كه تقييد عرفی و متعارف باشد، باین وجود مولا قيد نیاورد، اطلاق حكم را منتسب به مولا می‌داند و می‌گوید: حكم سعه دارد اما در جایی كه تقييد عرفی نبود ولو تقييد ممكن باشد ولی عرف نمی‌پسندد، اطلاق را منتسب به مولا نمی‌داند و می‌گوید: حكم سعه ندارد. پس عرف با امکان و استحاله کاری ندارد، بلکه تعارف و عدم تعارف تقييد را محور قرار می‌دهد به اينكه با متعارف بودن تقييد اگر قيد نیامد اینجا اطلاق درخور احتجاج است والا اگر تقييد متعارف نبود حتی اگر ممكن بود، آنجا اطلاق احتجاج‌شده نمی‌داریم. پس مدار بر امکان و استحاله نیست تا بگوئیم اگر تقييد ممكن بود و قیدی نَزَد اطلاق موجود است و اگر تقييد ممكن نبود اطلاقي هم نیست. خیر، ممكن است قيد ممكن باشد اما متعارف نباشد آنجا هم اطلاقي نیست. بنابراین، از کلام نائینی كه فرمود با استحاله تقييد، اطلاق هم محال می‌شود و در نتیجه، در مواردی كه تقييد امکان‌پذیر نیست نمی‌توان اطلاق لحاظی و قابل احتجاج گرفت، پا را فراتر می‌نهیم و می‌گوئیم: اصلاً نیاز به بحث (اذا استحال التقييد استحال الاطلاق) نداریم، بلکه مدار بر تعارف و عدم تعارف تقييد است. بنابراین، حتی اگر درباره تقسیمات ثانوی و بعدالامر معتقد به امکان اطلاق باشیم؛ به این معنا كه بگوئیم امکان تقييد به تقسیمات ثانویه موجود است، اما باز می‌گوئیم نسبت به تقسیمات ثانویه اطلاق ممكن نیست، به دلیل اينكه معتقدیم تقييد نسبت به تقسیمات ثانوی متعارف نیست. اگر خطاب (خمس) به دست عرف داده شود علی‌رغم امکان تقييد این خطاب به قصد امر و تبعاً امکان اطلاق در فرض عدم تقييد به قصد امر، عرف می‌گوید گرچه امکان تقييد موجود است و می‌تواند تقييد بزند و بگوید نماز به قصد امری كه بعداً می‌گوئیم واجب است اما چنین چیزی عرفیت ندارد. عرف می‌گوید هنوز امری نیامده است تا بگوئید خطاب نسبت به آن اطلاق دارد، چون بحث در مقام ثبوت و جعل است و هنوز امری دركار نیست تا اطلاق نسبت به قصد امر و عدم آن باشد. در چنین جایی ولو امکان تقييد هست اما متعارف نیست. حتی اطلاق نسبت به بعضی تقسیمات اولیه و بعدالامر نیز عرفیت ندارد، مثل اطلاق گرفتن از (اقیموا الصلاة) نسبت به اينكه خوانده شود یا خوانده نشود. به اينكه بگوئیم صلاة واجب است؛ چه اتیان به آن شود چه اتیان به آن نشود، عرف چنین اطلاقي را نمی‌پسندد، چون تقييد آن به اتیان را متعارف نمی‌بیند (به اينكه صلاة واجب است مادامی كه اتیان نكرده باشد)، پس اطلاق هم متعارف نیست؛ مثل امر مولا به خریدن نان كه تقييد آن مادامی كه اتیان به خرید نان نشد، متعارف نیست. بنابراین،

اطلاق آن هم مبنی بر اینکه خریدن نان واجب است مطلقاً؛ چه اتیان به آن شده باشد چه نشده باشد، متعارف نیست؛ بنابراین قاعده این است که هم اصل جعل و هم قیودش باید عرفیت داشته باشد و الا عرف، آن جعل را دارای اطلاق نمی‌داند. عرف جایی جعل مولا را مطلق می‌بیند که علی‌رغم عرفیت تقیید، مولا قید را در حکمش اخذ نکند، آنجاست که عرف حکمش را دارای سعه می‌بیند. اما موردی که علی‌رغم امکان تقیید، صرف اینکه عرفیت نداشته باشد، عرف آن جعل را مطلق نمی‌بیند، بلکه خطاب را نسبت به این خصوصیات دارای اهمال (نه مطلق و نه مقید) می‌بیند.

بنابراین، اگر اطلاق قابل احتجاج مراد باشد، تقابل بین اطلاق و تقیید، تقابل عدم و ملکه به معنای وسیع است نه به معنای منطقی آن، اما اگر مراد مجرد اطلاق ولو غیر قابل احتجاج باشد، سلب و ایجاب است که شیخ انصاری فرمود.

۲.۳. مقام اثبات

براساس مقام ثبوت روشن می‌شود که تقابل اطلاق و تقیید در مقام اثبات نیز چگونه است. استکشاف اطلاق از مدلول خطاب و تمسک به اطلاق کلام مولا در مقام اثبات، مشروط به امکان تقیید است یا خیر؟ آخوند برای وصول به اطلاق در واقع در دو مقام بحث کرده است:

مقام اول: در بحث تبعدی و توصیلی، برای استکشاف اطلاق در حیطه مراد جدی بایستی اثباتاً تقیید ممکن باشد؛ در غیر این صورت، اطلاق قابل احتجاج نخواهیم داشت. بنابراین، علاوه بر اینکه ثبوتاً باید تقیید ممکن باشد، باید در مقام اثبات نیز متمکن از بیان قید باشیم؛ یعنی باید مقام خوف و تقیه نباشد تا اثباتاً هم متمکن از تقیید باشد و از عدم تقیید، اطلاق را استکشاف کنیم. اما اگر در مقام خوف و تقیه باشد که اثباتاً متمکن از تقیید ندارد، از عدم ابراز قید در کلام مولا اطلاق استکشاف نمی‌شود؛ از این رو، این کلام آخوند که قائل است در فرض عدم متمکن از تقیید در مقام اثبات، احتجاج به اطلاق امکان ندارد، صحیح است.^{۴۳}

مقام دوم: انعقاد و عدم انعقاد اطلاق: آخوند در این مقام در مطلق و مقید گفت: حتی اگر متکلم در مقام تقیه است که اثباتاً متمکن از تقیید نیست، مطلق بیان کرده و اطلاق منعقد می‌شود. انعقاد اطلاق به همین است مولا در مقام بیان باشد و قید نیاورد. منظور آخوند همان اطلاق در حیطه مراد استعملی یا همان اطلاق ذاتی و تفهیمی است. فایده این اطلاق را ضرب القاعده قرار داد.^{۴۴}

اما خوئی می‌گوید: در مقام تقیه که متکلم در مقام اثبات متمکن از تقیید نیست، اگر ثبوتاً تقیید ممکن

۴۳. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۷۵.

۴۴. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۲۴۷.

باشد، از عدم تقييد او اطلاق برای کلام منعقد نمی‌شود؛ یعنی رابطه را در مقام اثبات، عدم و ملکه می‌داند و اطلاق را امر عدمی می‌داند. البته مرادشان اطلاق قابل احتجاج و کاشف از مراد جدی است. پس ایشان هم معتقد به وجود اطلاق در حیطة مراد استعمالی است، لکن مراد جدی نیست.^{۴۵}

پس اگر مراد، اطلاق احتجاجی است، این اطلاق در جایی است که علاوه بر ثبوتاً، اثباتاً هم مولا متمکن از تقييد باشد و اگر مراد، اطلاق تفهیمی و ضرب القاعده‌ای است، انعقاد اطلاق است و نیاز نیست اثباتاً مولا متمکن از تقييد باشد، همان‌طور که ثبوتاً نیاز نیست.

به نظر نویسنده، تقابل میان مطلق و مقید در مقام اثبات مثل مقام ثبوت است، لذا اینکه خوئی بین مقام اثبات و ثبوت فرق گذاشته و گفته است: در مقام ثبوت، تقابل تضاد است و در مقام اثبات، تقابل عدم و ملکه است، مرادش از تقابل عدم و ملکه در مقام اثبات ناظر به اطلاق قابل احتجاج در حیطة مراد جدی است. اما اطلاق تفهیمی در حیطة مراد استعمالی که مقدمات حکمت ما را به آن می‌رساند همان‌طور که آخوند در بحث مطلق و مقید می‌گوید، تقابل عدم و ملکه ندارد. بنابراین، حتی اگر تمکن از بیان قید موجود نباشد، برای کلامش اطلاق منعقد می‌شود.^{۴۶} ممکن است کلامی مطلق باشد، اطلاقش تقيه‌ای باشد (اطلاق در حیطة مراد استعمالی-اطلاق ذاتی یا تفهیمی مبتنی بر مقدمات حکمت)، نه اینکه اطلاق نداشته باشد، بلکه اطلاق دارد (مراد استعمالی) اما اطلاق احتجاجی نیست.

به‌طور کل سه صورت متصور است:

صورت اول: اگر مقدمات حکمت در خطابی تام بود و تقييد به قید مشکوک، ثبوتاً ممکن و عرفی بود و اثباتاً نیز مشکلی در ابراز آن نبود، قدر متیقن از حجت بودن کلام بر اطلاق همین مورد است.

صورت دوم: اما اگر تقييد ثبوتاً ممکن و عرفی است اما در مقام اثبات، ابرازش مثلاً به دلیل تقيه ممکن نیست، آخوند معتقد به تفکیک بین اطلاق ذاتی در حیطة مراد استعمالی و اطلاق احتجاجی در حیطة مراد جدی است. به این صورت که این کلام، کاشف از اطلاق و مطلق بودن جعل است؛ یعنی اطلاق منعقد می‌شود ولی مطلق در مقام تفهیم است، مطلق احتجاجی کاشف از مراد جدی را نمی‌توانیم استکشاف کنیم، چون یکی از مقدمات کشف مراد جدی، اصالة الجهة است که در اینجا به دلیل تقيه ساقط است. اما نائینی مثل خوئی فرمود: اصلاً در این فرض اطلاق ثابت نیست. بیان شد اطلاق که مد نظر آخوند است، اطلاق تفهیمی در حیطة مراد استعمالی است و اطلاق که نائینی و خوئی بیان می‌کنند اطلاق لحاظی در حیطة مراد جدی است. بنابراین، در این فرض اگر کسی قائل شد اطلاق منعقد است، مرادش اصل انعقاد

۴۵. خوئی، مصباح الاصول، ۳۱۷/۱.

۴۶. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۲۴۷.

اطلاق تفهیمی و مراد استعمالی است، همچنان که آخوند چنین معتقد است (و درست است؛ چرا که مقدمات حکمت شما را به اطلاق تفهیمی می‌رساند، چون نتیجه مقدمات حکمت این است که آنچه را که به من فهماند مطلق است اما اینکه مراد جدی هم است یا نه، با اصل دیگری به نام اصالة التطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی است و ربطی به مقدمات حکمت ندارد. مقدمات حکمت کارش رساندن اطلاق مدلول و مراد استعمالی است). اگر کسی قائل شد اطلاق منعقد نیست، از باب این است که به دنبال حجت و اطلاق لحاظی قابل احتجاج در حیطة مراد جدی است.

بنابراین نویسنده اطلاق را اطلاق تفهیمی می‌داند، زیرا محصول مقدمات حکمت، جز اطلاق تفهیمی و مراد استعمالی نیست؛ زیرا مقدمات حکمت نهایتاً اطلاق و مطلق بودن مراد استعمالی را می‌رساند و به مخاطب می‌فهماند مطلق است. اما اینکه آیا این اطلاق مراد جدی، یعنی همان اطلاق احتجاجی نیز باشد ارتباطی با مقدمات حکمت ندارد، بلکه اصل تطابق میان اراده استعمالی و اراده جدی است که اطلاق احتجاجی و مراد جدی بودن را ثابت می‌کند. لکن در عین حال، با الهام از متداول بودن تقسیم اطلاق به تفهیمی و احتجاجی، اختلاف خوئی و نائینی با آخوند قابل حل و تبدیل به نزاع لفظی است؛ به اینکه آخوند که در صورت دوم قائل به انعقاد اطلاق است، نظرش بر اطلاق تفهیمی است اما نظر خوئی و نائینی بر اطلاق احتجاجی است، لذا معتقدند این اطلاق منعقد نمی‌شود و نزاع حقیقی موجود نیست.

صورت سوم: اگر ثبوتاً تقیید محال است و لامحالة، در مقام اثبات نیز تقیید امکان‌پذیر و ابرازشدنی نیست، در این صورت که تقیید ثبوتاً محال است آیا می‌توان از کلام مولا استکشاف اطلاق کرد؟ محل نزاع است.

شیخ می‌گوید: تقابل سلب و ایجاب است و این تقابل اقتضا دارد که بگوییم جعل مطلق است. در مواردی که تقیید محال است هم به این اصالة الاطلاق تمسک کردند؛ مانند باب توصلی و تعبدی، باب مقدمه موصله و باب اشتراک احکام.

ظاهر کلام خوئی نیز همین است. وی چون ثبوتاً قائل به ضدان لائالث است می‌گوید: اطلاق منعقد است و ضروری است و ظاهراً ایشان هم مثل شیخ می‌گویند قابل احتجاج است. ظاهر عبارات ایشان این است که جایی که اثباتاً مشکل دارد، مثل تقیه می‌گویند: احتجاج‌شدنی نیست اما در اینجا که ثبوتاً درخور تقیید نیست ظاهراً مثل شیخ انصاری قابل احتجاج می‌داند، چون ایشان رابطه را ضدان لائالث می‌دانست.^{۴۷}

در مقابل ایشان دو مبنا موجود است:

أ. نائینی می‌گوید: از آنجاکه تقابل اطلاق و تقييد، عدم و ملکه است، وقتی که ثبوتاً تقييد ممکن نیست اصلاً اطلاق وجود ندارد، جعل نسبت به این قيود (تقسیمات ثانویه) مهمل است؛ لذا نمی‌شود برای اثبات توصیلت به اصالة الاطلاق تمسک جوییم.

ب. سخن دیگر این است که بگوییم تقابل سلب و ایجاب است، اطلاق ذاتی است ولی همچنان درخور احتجاج نیست و اطلاق که به دلیل ناچاری گفته، از باب اینکه نمی‌توانست قید بیاورد عندالعقلا حجیت ندارد.

تفاوت این سخن با کلام نائینی عبارت است از اینکه: در کلام ایشان انکار موضوع شده است؛ یعنی اطلاق ندارد اما در این سخن اطلاق هست ولی درخور احتجاج نیست.

لازم به ذکر است مدار بحث اطلاق و تقييد بر عرف است؛ هر جا تقييد عرفیت داشت، اطلاق ممکن است و هر جا تقييد عرفیت نداشت، اطلاق هم عرفیت ندارد و جعل مطلق هم معنا ندارد. این کلام اوسع از کلام نائینی است. می‌گوییم درست است که اطلاق، عدم قید و امر عدمی است، برخلاف خوئی و آخوند که وجودی می‌دانند، اما معتقدیم مراد، امر عدمی خاص است البته نه آنکه نائینی می‌گوید، بلکه اطلاق سعه است در جایی که تقييد داشته باشد، وگرنه با عدم عرفیت تقييد، اطلاق در میان نیست. در نتیجه، اینکه علما^{۴۸} معتقدند اطلاق بر دو نوع لحاظی و ذاتی است و اطلاق ذاتی در جایی است که تقييد محال است و عرفیت ندارد، کلام صحیحی نیست. معتقدیم جایی که اطلاق عرفیت ندارد اصلاً اطلاق نیست لذا اطلاق همیشه لحاظی است که اگر تقييد عرفیت داشت، اطلاق لحاظی منعقد می‌شود و اگر تقييد عرفیت نداشت، جعل مهمل است، نه اینکه اطلاق منعقد باشد ولی لحاظی نباشد، معتقدیم در این صورت که ثبوتاً تقييد عرفیت ندارد اصلاً اطلاق منعقد نمی‌شود و کلام نسبت به قيود و خصوصیات مهمل است، بدون تفاوت بین تقسیمات اولیه و ثانویه. اگر تقييد عرفیت نداشت مطلقاً، چه در تقسیمات اولیه و چه ثانویه خطاب مهمل است. برخلاف نائینی که بین تقسیمات اولیه و ثانویه تفصیل می‌دهد و می‌گوید نسبت به تقسیمات اولیه اطلاق ضروری است و نسبت به تقسیمات ثانویه کلام مهمل است، معتقدیم تقييد عرفیت نداشته باشد مطلقاً مهمل است. بنابراین، از جمله مقدمات حکمت عبارت است از: عرفیت داشتن تقييد. استحاله مرتبط با باب الفاظ نیست، از حیث عرفی بودن باید تقييد را بررسی کرد، وگرنه از حیث استحاله مثل خوئی می‌گوییم: تقييد نسبت به انقسامات اولیه و ثانویه اصلاً استحاله

نتیجه اینکه، نویسنده با تکیه بر عرفیت مسئله اطلاق و تقیید و تأکید بر اینکه این بحث از مباحث الفاظ است، که روش بحث در آن بر متفاهم عرف است، معتقد است: برحسب متفاهم عرف، تقیید، امر وجودی و اطلاق، امر عدمی؛ یعنی عدم قید است (همان طور که در نقد مبنای خوئی، که اطلاق را امر وجودی (رفض القیود) می‌دانست مفصل به این مطلب پرداختیم) اما عدمی خاص است که عبارت باشد از: عدم تقیید در جایی که تقیید عرفیت داشته و متعارف بوده باشد؛ زیرا همان طور که بیان شد بحث مطلق و مقید از مباحث الفاظ و بر محور متفاهم عرف است، لذا مطلق، عدم تقیید است در جایی که تقیید متعارف باشد. بنابراین، جایی که تقیید عرفیت ندارد نه اطلاق است و نه تقیید و جعل مهمل است. لذا در صورت سوم معتقدیم نباید اصلاً مسئله استحاله تقیید را مطرح کرد، بلکه باید عدم عرفیت تقیید را مطرح کرد؛ زیرا در بحث الفاظ مسئله استحاله مطرح نمی‌شود، بلکه مناسب با یک بحث لفظی مبتنی بر متفاهم عرف؛ عدم عرفیت تقیید است که در این صورت خطاب مهمل خواهد بود. بنابراین، نائینی که مسئله استحاله تقیید را مطرح کرد به این صورت که اطلاق، عدم تقیید است در جایی که تقیید محال نباشد، به نظر کلام صحیحی نیست؛ چراکه استحاله ارتباطی به بحث لفظی ندارد، بلکه مناسب با یک بحث لفظی، همان عدم عرفیت تقیید است. در این صورت نیز معتقدیم کلام مهمل می‌شود، نه اطلاق دارد نه تقیید.

نتیجه‌گیری

گرچه اقوال علما در زمینه تقابل بین اطلاق و تقیید در مقام ثبوت و اثبات دارای تشتمت و اختلاف است، به‌گونه‌ای که در مقام ثبوت، شیخ انصاری رابطه را از نوع تقابل سلب و ایجاب، نائینی از نوع تقابل عدم و ملکه، آخوند خراسانی و خوئی از نوع تقابل تضاد می‌دانند؛ اما اولاً ثابت شد که اطلاق و تقیید از مباحث لفظی است و برای بررسی آن باید به سراغ تحلیل عرفی رفت و عرف، اطلاق را عدم قید می‌بیند نه اینکه طبیعت را به لحاظ «رفض القیود» یا «جمع القیود» یا لحاظ شیوع در نظر بگیرد تا اطلاق امر وجودی شود و تقابل تضاد محقق شود؛ چراکه چنین چیزی عرفیت ندارد. پس همان تقابل عدم و ملکه صحیح است؛

نیز اینکه باتوجه به دو نوع اطلاق ذاتی، تفهیمی، مراد استعمالی و اطلاق لحاظی، احتجاجی، مراد جدی نزاع از میان می‌رود؛ چراکه علمایی که رابطه سلب و ایجاب و تضاد را مطرح کردند مرادشان اطلاق ذاتی یا تفهیمی در حیطة مراد استعمالی است و علمایی که تقابل عدم و ملکه را مطرح کردند مرادشان

اطلاق لحاظی، احتجاجی است. بنابراین، علی‌رغم اختلاف ظاهری بین کلمات علما، میان این کلمات توفیق و جمع ایجاد شد و همین مطلب نوآوری این نوشتار به شمار می‌رود؛ زیرا آنچه معهود و متعارف در بحث تقابل میان اطلاق و تقييد است تعدد و اختلاف آرای علما در این مسئله است اما در این جستار با توجه به تقسیم اطلاق به ذاتی و لحاظی و تطبیق اقوال مطرح شده در زمینه تقابل میان اطلاق و تقييد بر آن، ثابت شد مسئله محل اختلاف نیست، بلکه محل اتفاق است. به عبارت دیگر، ثابت شد در مسئله، نزاع حقیقی بین علما موجود نیست، بلکه صرفاً نزاعی لفظی است و نزاع حقیقی به نزاع لفظی بازگردانده شد. البته در مقام اثبات هم با تحلیل صور مسئله و بیان سه صورت برای مسئله محل اختلاف را منحصر در یک صورت (ثبوتاً قید محال باشد و عرفیت نداشته باشد) کردیم که در آن مورد هم با نقد نظریه نائینی معتقدیم جعل، مهمل می‌شود و اطلاق معنا ندارد؛ یعنی هر جایی که تقييد عرفیت ندارد، اطلاق هم عرفیت ندارد و کلام؛ یعنی جعل، مهمل خواهد بود نه اطلاق و نه تقييد؛ چه نسبت به تقسیمات اولیه و چه نسبت به تقسیمات ثانویه.

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. کفایة الاصول. قم: آل‌البیت (ع). ۱۴۰۹ق
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الالهیات من کتاب الشفاء. قم: چاپ حسن زاده عاملی. ۱۳۷۶.
- ابن فارس، احمد. معجم مقاییس اللغة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه. ۱۴۰۴ق.
- سبحانی، جعفر. الوسیط فی اصول الفقه. قم: مؤسسه امام صادق (ع). چاپ یازدهم، ۱۳۹۷.
- شهید ثانی، حسن بن زین‌الدین. معالم الدین و ملاذ المجتهدین. قم: مؤسسه نشر اسلامی. چاپ نهم، بی‌تا.
- اصفهانى، محمدحسین. بحوث فی الاصول. قم: مؤسسه نشر اسلامی. چاپ دوم، ۱۴۱۶ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. مطارح الأنظار. قم: آل‌البیت (ع). ۱۴۰۴ق.
- حائری اصفهانى، محمدحسین. الفصول الغرورية فی الاصول الفقهية. قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه. چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- خمینی، روح الله. مناهج الوصول الی علم الاصول. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- خمینی، روح الله. تهذیب الاصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). چاپ اول، ۱۳۸۱.
- خویی، ابوالقاسم. مصباح الاصول؛ مباحث الفاظ. قم: داوری. چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- خویی، ابوالقاسم. محاضرات فی اصول الفقه، قم: انصاریان. چاپ سوم، ۱۴۱۰ق.
- دهخدا، علی اکبر. لغت‌نامه دهخدا. تهران: سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی. بی‌تا.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات الفاظ القرآن. به تحقیق و تصحیح صفوان عدنان داوودی. بیروت-دمشق: دار القلم-الدار الشامیه. چاپ اول، ۱۴۱۲ق.

صدر، محمدباقر. بحوث فی علم الاصول. بیروت: الدار الاسلامیه. چاپ اول، ۱۴۱۷ق.

صدر، محمدباقر. موسوعه الشهید السید محمد باقر الصدر. قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر. چاپ دوم، ۱۴۳۴ق.

کبیر مدنی شیرازی، سیدعلی خان بن احمد. الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول. به تحقیق و تصحیح مؤسسه آل البیت لإحياء التراث. مشهد: آل البیت (ع) لإحياء التراث. چاپ اول، ۱۳۸۴.

مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. چاپ اول، ۱۳۶۸.

مظفر، محمدرضا. المنطق. قم: دار العلم. چاپ چهارم، ۱۳۸۶.

معین، محمد. فرهنگ معین. تهران: ادنا راه نو. چاپ چهارم، ۱۳۸۶.

نائینی، محمدحسین. فوائد الاصول. قم: مؤسسه نشر اسلامی. چاپ اول، ۱۳۷۶.

نائینی، محمدحسین. اجود التقريرات. قم: العرفان. چاپ اول، ۱۳۵۲.

Transliterated Bibliography

Akhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm ibn Ḥusayn. *Kifāya al-Uṣūl*. Qum: Āl al-Bayt(AS) . 1989/1409.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Maṭāriḥ al-Anzār*. Qum: Āl al-Bayt(AS). 1984/1404.

Dihkhudā, ‘Alī Akbar. *Lughat Nāmih Dihkhudā*. Tehran: Sāzīmān Mudīriyat va Barnāmahriẓī. S.d.

Ḥā’irī Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Fuṣūl al-Gharawiyah fī al-Uṣūl al-Fiqhiyah*. Qum: Dār Ihyā’ al-‘Ulūm al-Islāmiyya. Chāp-i Awwal, 1984/1404.

Ibn Fāris, Aḥmad. *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*. Qum: Daftar-i Tablighāt Islāmī Ḥawzah-yi ‘Ilmiyah. 1984/1404.

Ibn Shahīd Thānī, Ḥasan ibn Zayn al-Dīn. *Ma’ālim al-Dīn wa Malādh al-Mujtahidin*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Nuhum, s.d.

Ibn Sinā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Ilāhiyāt min Kitāb al-Shifā’*. Qum: Chāp Ḥasanzādih Āmulī, 1998/1376.

Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *Buḥūth fī al-Fiqh*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Duwwum. 1995/1416.

Kabīr Madanī Shīrāzī, Sayyid ‘Alī Khān ibn Aḥmad. *al-Ṭirāz al-Awwal wa al-Kināz li-mā ‘Alayhi*

min Lughat al-‘Arab al-Mu‘awwal. researched by Mū‘assisa Āl al-Bayt li-Iḥyā’ al-Tūrāth. Mashhad: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā’ al-Tūrāth, Chāp-i Awwal, 1965/1384.

Khū’ī, Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Uṣūl; Mabāḥith Alfāz*. Qum: Dāwarī. Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Khū’ī, Abū al-Qāsim. *Muḥāḍarāt fi Uṣūl al-Fiḥ*. Qum: Anṣariyān. Chāp-i Sivum, 1990/1410.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *Manāḥij al-Wuṣūl ilā ‘Ilm Uṣūl*. Qum: Mū‘assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āsār-i Imām Khumaynī. Chāp-i Awwal, 1989/1409.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *Tahdhib al-Uṣūl*. Tehran: Mū‘assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āsār-i Imām Khumaynī. Chāp-i Awwal, 1962/1381.

Mu‘īn, Muḥammad. *Farhang Mu‘īn*. Tehran: Adnā Rāh Nū. Chāp-i Chāhārum, 1967/1386.

Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fi Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Tehran: Vizārat Farhang va Irshād-i Islāmī. Chāp-i Awwal, 1990/1368.

Muzaffar, Muḥammad Ridā. *Al-Mantiq*. Qum: Dār al-‘Ilm. Chāp-i Chāhārum, 1967/1386.

Nā’īnī, Muḥammad Ḥusayn. *Ajwad al-Taqrīrāt*. Qum: al-‘Irfān, Chāp-i Awwal, 1973/1352.

Nā’īnī, Muḥammad Ḥusayn. *Fawā’id al-Uṣūl*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1998/1376.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt al-Alfāz al-Qurān*. Ed. Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī. Beirut: Dār al-Qalam. Dār al-Shāmiya. Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Buḥūth fi ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: al-Dār al-Islāmīya. Chāp-i Awwal, 1996/1417.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Mawsū‘a al-Shahīd al-Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr*. Qum: Qum: Pazhūhishgāh ‘Ilmī Takhaṣuṣī Shahīd Ṣadr. Chāp-i Duwwum, 2013/1434.

Subḥānī, Ja‘far. *al-Wasīf fi Uṣūl al-Fiḥ*. Qum: Mū‘assisah-yi Imām Ṣādiq(AS). Chāp-i Yāzdahum, 1977/1397.