پژوهش‌نامه اصول فقه اسلامی

سالنامهٔ علمی ـ تخصصی
سال هشتم، شمارهٔ ۸، سال ۱۴۰۴

تطور مسلک «تعهد» در وضع و ارزیابی آن[۱]

احسان کرمانشاهی[۲]، علی دلیر[۳]

چکیده

واکاوی ماهیت «وضع» و رمزگشایی از چگونگی پیوند میان لفظ و معنا، از مباحث بنیادین و دیریاب در اصول فقه است. در میان مسالک گوناگون، «نظریهٔ تعهد» که حقیقت وضع را نه اعتباری و قراردادی محض، بلکه «فعلِ نفسانی» و «التزامِ متکلم» می‌داند، جایگاهی ممتاز دارد. این پژوهش با روش تحلیلی-انتقادی، سیر تطور این نظریه را در منظومهٔ فکری سه شخصیت محوری، ملاعلی نهاوندی، شیخ عبدالکریم حائری و آیت‌الله خویی مورد کاوش قرار می‌دهد و می‌کوشد تا نشان دهد چگونگی مسلک تعهد از نگاه «تحلیلی-طولی» ملاعلی نهاوندی که تعهد را ریشهٔ تکوینی و بسترِ سایر اعتبارات می‌دانست به رویکرد «کارکردگرایانه و بدیهی‌انگاشتهٔ» محقق خویی به عنوان جایگزینِ سایر مسالک، تحول یافته است. در این مسیر، تقریرهای گوناگون از

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۱۲/۱
تاریخ تأیید مقاله: ۱۴۰۵/۷/۸
۲. پژوهشگر و استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم.
kermanshahi58@gmail.com
۳. طلبه درس خارج حوزه علمیه قم.
dalir.ali.1999@gmail.com

«متعلق تعهد» (ذات معنا یا ارادهٔ تفهیم) و چالش‌های هستی‌شناختیِ «علقهٔ وضعیه» بررسی شده و نقدهای بزرگانی چون محقق اصفهانی، آیت‌الله گلپایگانی و آیات عظام روحانی، سیستانی و شاهرودی به بوتهٔ نقد و پاسخ سپرده شده است. رهیافت نهایی پژوهش، حکایت از آن دارد که نظریهٔ تعهد با انحصار دلالت وضعی در «دلالت تصدیقی» و بازگرداندن هویت وضع به «ارادهٔ تفهیم»، اگرچه چالش امتناع جعل در اعتباریات را مرتفع می‌سازد، اما با فروکاستن ماهیت وضع به پدیده‌ای روان‌شناختی، مرزهای ظریف میان وضع و اراده را دستخوش دگرگونی می کند.
واژگان کلیدی: وضع، نظریه تعهد، دلالت تصدیقی، اراده تفهیم، ملاعلی نهاوندی، شیخ عبدالکریم حائری، آیت‌الله خویی.

مقدمه

انتقال مقاصد و مکنونات قلبی به هم‌نوعان، از بایسته‌های اجتناب‌ناپذیر حیات اجتماعی است. برای دستیابی به این مهم، ابزارهای گوناگونی متصور است که در این میان، بهره‌گیری از «الفاظ»، سریع‌ترین، آسان‌ترین و پرکاربردترین شیوه به شمار می‌آید. بدین‌سان، هرگاه انسان اراده کند معنایی را از نهان‌خانهٔ ذهن خویش به دیگری منتقل سازد، به استخدام الفاظ روی می‌آورد؛ این انتقال، مرهون پیوند و علقه‌ای است که میان لفظ و معنا استوار گشته است.

نقش بنیادین تکلم و الفاظ در فرآیند انتقال معنی است که پرسش‌های مهمی را پیرامون چیستی آن برانگیخته است؛ نظیر این‌که چه عاملی پیوند میان لفظ و معنا را پدید می‌آورد؟ آیا انسان این پیوند را به‌وجود می‌آورد یا ریشه در امری غیرانسانی دارد؟ و آیا «وضع» همان سبب و علتی است که رابطه را ایجاد می‌کند، یا نتیجه‌ای است که از آن حاصل می‌شود؟

اگرچه پدیدهٔ تکلم به‌عنوان یکی از افعال و اعتبارات فراگیر بشری، در فلسفه قابل واکاوی است و شناخت چیستی آن پرتوی بر شناخت حقیقت انسان می‌افکند، اما در علم اصول فقه، ازآن‌رو که منابع استنباط احکام پیوندی وثیق با الفاظ دارند، بحث از ماهیت وضع ضروری می‌نماید تا تأثیر هر مبنایی که در حقیقت وضع اتخاذ می‌شود، در فرآیند استنباط نیز ملاحظه شود.

علت نیاز به بحث از وضع، ارتباط بسیاری از ادلهٔ اربعه به باب الفاظ است. بنابراین، چاره‌ای جز آگاهی از بعضی قوانین و قواعد وضع نیست.[1]

در میان مسالک گوناگون در وضع، «نظریهٔ تعهد» جایگاهی بسزا در تبیین حقیقت وضع دارد. بر پایهٔ این مسلک، ارتباط بین لفظ و معنای حقیقی آن، یک پدیدهٔ روانی و نفسانی ـ نظیر التزام و اراده ـ در پدیدآورندهٔ زبان یا کاربر آن است؛ این امر باعث انتقال ذهن از لفظ به معنا می‌شود. این نظریه یا مسلک دارای تفاسیر مختلفی است. این نوشته بر آن است تا ضمن تبارشناسی تاریخی این نظریه و بیان ویژگی‌های آن، تحلیل‌های مختلف پیرامون آن را به بوتهٔ نقد و بررسی سپارد.

کلیدواژهٔ کانونی در نظریهٔ تعهد، «اراده» است. بدین معنا که استعمال الفاظ، معلول ارادهٔ انسان برای تفهیم معانی است؛ آدمی متعهد می‌گردد که هرگاه ارادهٔ تفهیم معنای خاصی را داشت، از لفظ ویژه‌ای که برای آن معنا وضع شده است، بهره جوید. هاشمی شاهرودی در تبیین این دیدگاه می‌نویسد:

این مسلک، منشأ دلالت وضع را تعهدی می‌داند که اهل یک لغت به آن متعهد و پایبند می‌شوند که متکلم لفظ را به کار نمی‌گیرد مگر برای قصد معنای معینی و بر اساس این قضیهٔ تعهدیه، آن لفظ بر آن معنا دلالت می‌کند. مانند بسیاری از تعهدات عرفی دیگر؛ مثلا در مدرسه متعهد می‌شوند که زنگ مدرسه را برای ابتدا و انتهای ساعت درس قرار بدهند.[2]

نگاشته‌های پیشین در باب نظریهٔ تعهد، از جامعیت کافی برخوردار نیست و عمدتا به آرای

[1]. مکارم شیرازی، **أنوار الأصول**، ص۴۷.
[2]. هاشمی شاهرودی، **درسنامهٔ اصول فقه**، ص۱۰۰.

دو شخصیت (ملاعلی نهاوندی و شهید صدر)[1] محدود مانده‌اند. پژوهش حاضر می‌کوشد با تکیه بر سیر تاریخی، ابعاد گوناگون این نظریه را در منظومهٔ فکری صاحب‌نظران واکاوی کند. تطورات تاریخی مسلک تعهد را می‌توان در اندیشهٔ سه شخصیت محوری پی‌جویی کرد: ملاعلی نهاوندی، شیخ عبدالکریم حائری و آیت‌الله خویی.

۱. ملاعلی نهاوندی؛ از چیستی اراده تا تکوین تعهد

محقق نهاوندی (متوفای ۱۳۲۲ هـ‌ق) نخستین کسی است که به نظریهٔ تعهد به‌نحو تفصیلی پرداخته است. وی در کتاب تشریح الاصول، مباحث خود را از تحلیل «اراده» آغاز می‌کند؛ زیرا تفسیر وی از اراده، نقشی کلیدی در آراء او ایفا می‌کند. از منظر ایشان، اراده حقیقتی جز «علم» ندارد و به «علم به نفع» تعریف می‌شود؛ با این قید که در اراده، حرکت و اشتغال به مقدمات حصول مراد نیز نهفته است. تنها در این صورت است که عنوان اراده صادق خواهد بود و از همین روست که افعال ممتنع، متعلق اراده انسان قرار نمی‌گیرند. عبارت ایشان چنین است:

> اعتقاد به سودمندی فعل که داعی بـه مقدمـهٔ آن اسـت، اراده نامیـده می‌شود. پس اراده صفتی است که در محل خودش شکل می‌گیرد و همان علم پس از اشتغال به فعل مراد است.[2]

چنانچه علم به نفع به مرحلهٔ فعلیت نرسد، آن را «ارادهٔ شأنی» می‌نامند. حال اگر تحقق فعل مراد، منوط به ابراز و بیان باشد و جهل طرف مقابل، مانعی در برابر فعلیت اراده محسوب شود، شخص مرید با «بیان»، این مانع را مرتفع می‌سازد. اراده‌ای که فعلیت آن در گروی چنین بیانی باشد، «تعهد» نام می‌گیرد.

---

[1]. برای مثال ر.ک: امینی، «ملاعلی نهاوندی و نظریه تعهد در وضع»، پژوهش‌های اصولی، ش۲و۳؛ جعفرزاده بهاءآبادی، «نگاهی به نظریهٔ تعهد در حقیقت وضع و نقد آن از منظر شهید صدر»، **اولین کنفرانس بین‌المللی حقوق، علوم سیاسی، سیاست اسلامی و فقه اسلامی**.

[2]. ملاعلی نهاوندی، **تشریح الأصول**، ص۴.

بدین‌سان، ملاعلی نهاوندی «بیان» و «ابراز به غیر» را مقوّم شکل‌گیری تعهد می‌داند و فعلی را متعلق تعهد می‌داند که در بستر ارتباط با غیر شکل گیرد. وی معادل فارسی تعهد را واژهٔ «قراردادن» برمی‌شمارد. یعنی اگر علم به نفع چیزی حاصل شد و یکی از مقدمات به‌دست آوردن آن چیز اطلاع دادن به دیگران بود، زمانی که اطلاع به دیگران شکل گرفت، فعل مذکور از این حیث تعهد نام می‌گیرد.

برای تقریب به ذهن، فرزندی را تصور کنید که با رفتار خود موجب آزردگی پدر گشته و اکنون قصد جلب رضایت او را دارد. در گام نخست، او «علم به نفع» رضایت پدر دارد (ارادهٔ شأنی). اما این رضایت حاصل نمی‌شود مگر آنکه پدر را از تغییر رویهٔ خود آگاه سازد؛ لذا نزد پدر متعهد می‌شود که رفتار خویش را اصلاح کند. این اعلام، همان فعلیت یافتن اراده یا «تعهد» است.

در تعهد و طلب اموری معتبر است؛ اول: ارادهٔ شأنیه در شرف بیان، دوم: بیان، سوم: بیان از جهتی صادر شود که مقدمهٔ حصول مراد، غرض و رسیدن به غرض است. این بیان، فعلیت شأنیت گذشته است.[1] زمانی که فعلیت اراده به بیان اراده و اعلام به غیر محقق شود؛ در این صورت اعلام از مقدمات حصول مراد و غرض است. بیان اراده از آن جهت که بیان است و موجب فعلیت است تعهد نامیده می‌شود... تعهد همان التزام اختیاری است که فعلیتش به بیان و اعلام است و در فارسی به آن (قرار دادن) می‌گویند. بنابراین بیان نمودن برای صدق تعهد مدخلیت دارد.[2]

الف. اثبات نظریهٔ تعهد در دو مقام

محقق نهاوندی برای استواری نظریهٔ تعهد، بحث را در دو مقام پی می‌گیرد:

مقام اول (ثبوتی): اثبات اینکه تنها نظریهٔ تعهد قادر به تأمین غرض اصلی از وضع است؛ چراکه این نظریه، تلازمی انفکاک‌ناپذیر میان لفظ و ارادهٔ تفهیم معنا ایجاد می‌کند.

مقام دوم (سلبی): اثبات امتناعِ تعریف وضع به ماهیتی غیر از تعهد.

---

[1]. همان، ص۲۳.

[2]. همان، ص۲۲.

توضیح مقام سلبی نیازمند مقدماتی است: حقایق در عالم خارج بر دو گونه‌اند: «حقایق اولیه» که مابازاء عینی دارند (مانند زید و بکر) و «عناوین ثانویه» که از اضافه به حقایق اولیه انتزاع می‌شوند (مانند اُبوّت و بُنوّت). اینکه لفظی برای معنایی وضع می‌شود و یا در معنایی استعمال می‌شود دلیل بر این نیست که وضع از حقایق اولیه است. از سوی دیگر، افعال انسان نیز به بی‌واسطه (مانند بلند کردن وزنه) و باواسطه (مانند سوزاندن زمانی که انسان چیزی را در آتش می‌اندازد. در این مثال، فعل اصلی و بی‌واسطه انداختن است، اما نتیجهٔ فعل که سوزاندن است نیز به انسان اسناد داده می‌شود) تقسیم می‌شود. ایشان با این توجه می‌نویسد:

> قدرت به امور انتزاعیه و عناوین ثانویه و همچنین افعال تبعی تعلق نمی‌گیرد، مگر پس از قدرت بر امور اصیله و افعال اصلی.[1]

قاعدهٔ عقلی این است که قدرت و ارادهٔ انسان، ابتدا و بالذات به امور اولیه و افعال اصلی تعلق می‌گیرد و محال است بدون وساطت آن‌ها، متوجه امور انتزاعی و افعال تبعی گردد. طبق بیان ایشان، تعریف امور به دو صورت حدّی و رسمی امکان‌پذیر است. در تعریف حدّی حقایق امور و عناوین اولیه ملاحظه می‌شود و در تعریف رسمی، بدون تبیین اینکه میان حقایق اولیه چه نسبتی برقرار است، عناوین اضافی انتزاعی به‌کار می‌رود.[2]

بر این اساس، تعریف‌های دیگر از وضع (مانند «تنزیل اللفظ منزلة المعنی») به‌عنوان مقدمه‌ای برای تفهیم معناست، درحالی‌که این مقدمات مقدور نیستند؛ زیرا انسان بر افعال اولیه و اصلی خویش قادر است و محال است بدون وساطت افعال اولیه و به‌صرف اراده در اموری نظیر وجود لفظ یا معنی تصرف تکوینی کند. بنابراین، واضع نمی‌تواند با صرفِ اعتبار، در تکوین تصرف کند و ماهیت الفاظ را تغییر دهد؛ زیرا الفاظ در ذات خود تغییرناپذیرند. پس باید امری حقیقی -که همان اراده و اعتقاد است- در کار باشد و تنزیل مذکور تابع آن باشد.

---

[1]. همان، ص۲۵.
[2]. همان.

به جهت عدم امکان تغیّر ماهیات من حیث هی در وعائی کـه تقـرر دارند، محال بودن صدور این امور واضح است؛ چراکه ماهیات جـز همان ماهیات نیستند.[1]

اگر نیز متعلق تغییرات، افراد الفاظ پس از تحقق‌شان باشد، باز هم محال است؛ زیرا اگر واضع پیش از موجود شدن الفاظ قادر به اعمال چنان تغییراتی در الفاظ نباشد، پس از به‌وجود آمدن الفاظ نیز قادر نخواهد بود. اما اگر این تغییرات پس از وضع باشد، بدین‌صورت که هنگام وضع، اراده بر تغییر باشد و پس از وضع، به‌تدریج این تغییرات در رابطه با الفاظ رخ دهد، امکان‌پذیر است و دلیلی بر استحالهٔ آن در کار نیست. بر پایهٔ بیان ایشان، واضع ابتدا قادر به چنین تصرفاتی نیست، اما به‌تدریج و پس از تحقق واسطه که همان اراده است، «تنزیل اللفظ منزلة المعنی» محال نیست؛ زیرا اولا مراد از اراده تخلف نمی‌کند و ثانیا استحالهٔ تصرف در شیء زمانی است که واسطه مقدور نباشد، اما با تعهد و اراده که واسطهٔ مقدور است، تصرف نیز جایز است. به بیان دیگر، این تغییرات و تنزیلات، نه در ذات لفظ، بلکه در بستر «تعهد و اراده» (به‌عنوان واسطه‌ای مقدور) لحاظ می‌شوند و بدین‌سان، امتناع برطرف می‌گردد؛ زیرا اراده، فعلِ نفس و مقدور فاعل است. بنابراین، حقیقت وضع، تصرفی تکوینی برای ایجاد اتحاد میان لفظ و معنا نیست؛ بلکه تخصیص و تنزیلی است که در سایهٔ ارادهٔ متکلم و در عالم اعتبار شکل می‌گیرد.

تغییر و تبدل در امور اعتباری کـه مابـازائی در خـارج ندارنـد بـدون تصرف در آن‌ها و بدون حرکت محال است.[2]

نتیجه آنکه زمانی می‌توان از عناوین ثانویه سخن گفت که فعل اصلی تحقق یابد و فعل اصلی در وضع، ارادهٔ معنا و تفهیم آن است که غرض از وضع را نیز به‌طور کامل توضیح می‌دهد.

---

[1]. همان، ص۲۷.
[2]. همان، ص۲۸.

تمامی تخصیص و تقیید و تنزیل و تعیین از امور اضافی اعتباری انتزاعی هستند. تعلق اراده به آن‌ها تنها از راه تعلق به واسطه که منشأ انتزاع آن‌هاست ممکن است.[1] شکی نیست که غرض از وضع، جز تسهیل در تفهیم معانی به‌واسطهٔ الفاظ و اینکه لفظ به‌منزلهٔ معنا شود به‌شکلی که با شنیدن لفظ انتقال به معنا صورت بگیرد نیست... آنچه که بیان شد، برای بیان حقیقت وضع بود که چیزی جز تعهد واضع نسبت به غیر که سخن نگوید مگر با لفظ خاص برای تفهیم معنای خاص، نیست.[2]

دیگر تعاریف همچون تخصیص، تقیید و تنزیل، اموری انتزاعی هستند که تحقق آن‌ها منوط به تحققِ منشأ انتزاعشان (یعنی اراده و تعهد) است. لذا تعریفِ حدّی و حقیقی وضع، همان تعهد است و سایر تعاریف، تعاریف رسمی محسوب می‌شوند.

ب. ارزیابی

در مقام ارزیابی این دیدگاه، ابتدا بیان محقق اصفهانی در تبیین دقیق تعهد و پیراستن آن از برخی برداشت‌های ناصواب و نقد ایشان بر این تبیین ذکر می‌شود و پس از پاسخ‌گویی به اشکال محقق اصفهانی، ملاحظه‌ای انتقادی نسبت به کلام ملاعلی نهاوندی بیان می‌شود.

۱) محقق اصفهانی؛ تبیین دقیق تعهد و نقد آن

محقق اصفهانی تصریح می‌کند که مراد از «تعهد» در باب وضع، عینِ «ارادهٔ استعمالی» (ارادهٔ تفهیم معنا به‌واسطهٔ لفظ در لحظهٔ تکلم) نیست؛ زیرا اگر چنین باشد، محذور دور یا عدم معقولیت پیش می‌آید؛ زیرا ارادهٔ استعمالی، اراده‌ای جزئی و مقدّمی برای وصول به معناست و معقول نیست این اراده به لفظی تعلق گیرد که خودِ آن لفظ، جز به‌واسطهٔ همین اراده، صلاحیت دلالت ندارد. به بیان دیگر، باید پیش از ارادهٔ استعمال، رابطه‌ای میان لفظ و

[1]. همان، ص۲۸.
[2]. ملاعلی نهاوندی، **تشریح الأصول**، ص۲۵.

معنا برقرار باشد تا متکلم بتواند ارادهٔ استعمال کند. ازاین‌رو، نیاز به ارادهٔ کلی دیگری است که در مرتبهٔ سابق بر ارادهٔ استعمالی، ارتباط لفظ با معنا را فراهم نموده باشد.

> کسی که وضع را به تعهد معنا می‌کند ادعا نمی‌کند که تعهد، عین اراده‌ای است که مقوم تفهیم معناست؛ تا توهم شود که تعهد اراده‌ای مقدّمیِ توصلی است و در این صورت، معقول نخواهد بود به چیزی تعلق گیرد که جز به‌واسطهٔ همین اراده، مقدمهٔ تفهیم معنا نیست. بلکه مراد از تعهد، التزام و بنای کلی در مرحلهٔ استعمال، بر ذکر لفظ به هنگام ارادهٔ تفهیم معناست.[1]

بنابراین، حقیقت تعهد، یک «التزام کلی» و «بنای نفسانی پیشین» است. بدین معنا که واضع با خود قرار می‌گذارد هرگاه ارادهٔ تفهیم فلان معنا را دارد، فلان لفظ را به‌کار می‌برد. این التزام، مقدم بر ارادهٔ استعمالی است و هویت وضع را تشکیل می‌دهد.

با وجود تبیین فوق، محقق اصفهانی اصل نظریهٔ تعهد را به چالش می‌کشد. استدلال ایشان بر این پایه استوار است که ماهیت وضع، چیزی جز علامت‌بودن لفظ برای معنا نیست. همان‌گونه که نصب علائم راهنمایی (مانند تابلوهای مسافت) برای انتقال معنا کافی است و نیازمند تعهد نفسانی نیست، در دلالت الفاظ نیز، صرفِ قرار دادن لفظ به‌عنوان علامت برای معنا کفایت می‌کند و نیازی به التزام و تعهد برای شکل‌گیری وضع و تفهیم معنا نیست.

> از آنجا که یکی بودن حیثیت دلالت لفظ و حیثیت سایر دوالّ را متوجه شدی، می‌دانی که نیازی نیست تا حقیقت وضع را به تعهد به ذکر لفظ زمانی که ارادهٔ تفهیم معنا شده است، تعریف کرد.[2]

اما با استناد به مبانی ملاعلی نهاوندی، می‌توان گفت که عنصر «تعهد» حتی در دلالت‌های اعتباری و وضع علائم (مانند تابلوها) نیز حضوری بنیادین دارد. آنچه موجب می‌شود بیننده از دیدن یک علامت به موقعیت خاصی پی ببرد، علم او به تعهدِ نظام

---

[1]. اصفهانی، **نهایة الدرایة**، ص۴۸.
[2]. همان.

اجتماعی یا واضع آن علائم به جعل این علامت خاص برای این موقعیت خاص است. بنابراین، تعهد نفسانی و بنای عقلایی، روح حاکم بر تمامی دلالت‌های وضعی است؛ هرچند این حقیقت جز با تحلیل دقیق عقلی رخ ننماید. به‌عبارتی، مصداق تعهد موجود در نفس موجب انتقال از لفظ به معنی می‌شود، اگرچه علم به این امر بالفعل نباشد و مفهوم آن یافته نشود. بنابراین، مفاد این نظریه آن نیست که مفهوم اراده و تعهد در دلالت الفاظ یا علامت‌های دیگر فهمیده می‌شود.

۲) خلط میان اعتباریات و حقایق تکوینی

تأمل در سخن محقق نهاوندی، نکته‌ای انتقادی را پیش می‌کشد و آن عدم تفکیک دقیق میان اعتباریات و حقایق خارجی است. ایشان در بخشی از کلام، تعهد را از مقولهٔ «جعلیات» می‌شمارد، یعنی آن‌ها را امور اعتباری می‌داند:

> تغییر شیء از یک حالتی به حالت دیگر بدون تصرف تکوینی محال است و متعلق قدرت قرار نمی‌گیرد و احدی قائل نیست که وضع، از تکوینیات است؛ بلکه از مقولهٔ جعلیات می‌باشد مانند تعهد و التزام.[1]

اما این ادعا با مبنای دیگر ایشان که تعهد را اراده و اراده را همان علم و اعتقاد می‌داند، سازگار نیست؛ زیرا سنخ علم و اراده از امور تکوینی و حقیقی‌اند نه امور جعلی و اعتباری. عدم مرزبندی شفاف میان اعتباریات و حقایق، ارائهٔ تعریفی دقیق از ماهیت وضع را دشوار می‌سازد. اگر بنا باشد هر فعل انسانی را صرفا به ریشهٔ آن (اراده) ارجاع دهیم، هویت استقلالی افعال (مانند وضع) نادیده انگاشته می‌شود و تمایز میان افعال گوناگون از میان می‌رود.

۲. شیخ عبدالکریم حائری؛ امتناع جعل مستقیم و پناه به تعهد

مؤسس حائری، بحث را از ارتباط میان لفظ و معنی آغاز می‌کند. پرسش اساسی ایشان این

[1]. همان، ص۲۷.

است: آیا ایجاد رابطهٔ مستقیم میان لفظ و معنا (بدون واسطه) ممکن است؟ یا اینکه این رابطه، معلول و نتیجهٔ فعل دیگری است؟

به باور ایشان، جعلِ رابطه و علقه میان دو امر بیگانه (لفظ و معنا) که هیچ سنخیت ذاتی با یکدیگر ندارند، عقلاً محال است. از آنجا که پیش از وضع، بین لفظ و معنا هیچ ارتباطی وجود ندارد، واضع نمی‌تواند میان دو موجود متباین پیوند ایجاد کند. بنابراین، ارتباط حاصل میان لفظ و معنا، باید نتیجهٔ قهری فعل دیگری باشد. آن فعلِ واسطه، التزام متکلم است به اینکه هرگاه معنایی را اراده کرد و نیز اراده کرد آن را به غیر بفهماند، فلان لفظ را به‌کار ببرد.

> جعل علاقه میان دو امری که هیچ علقه‌ای به یکدیگر ندارند معقول نیست. آنچه که معقول است، التزام واضع به این است که هرگاه معنایی را اراده و تعقل و خواست به دیگری بفهماند به لفظ خاص صحبت کند.[1]

بدین‌سان، وضع عبارت است از التزام متکلم به اینکه هرگاه ارادهٔ تفهیم معنایی را داشت، لفظ مخصوصی را به‌کار برد. زمانی که مخاطب به این التزام آگاه شود، منتقل به معنای لفظ می‌شود. بنابراین، ارتباط میان لفظ و معنا نتیجهٔ التزام مذکور است.

الف. اشکالات کلام شیخ و پاسخ آن‌ها در بیان آیت‌الله اراکی

آیت‌الله اراکی از شاگردان محقق حائری، در مقام دفع دخل مقدر، به اشکالات احتمالی بر نظریهٔ استاد پاسخ می‌دهد.

اشکال اول: ارادهٔ معنا، «اثر» و نتیجهٔ وضع است، نه خودِ وضع. همان‌طور که آثار نکاح پس از عقد مترتب می‌شود، ارادهٔ تفهیم نیز پس از استقرار وضع صورت می‌گیرد.

پاسخ آن است که اگر وضع صرفا جعلِ علقه میان لفظ و ذاتِ معنا باشد، شنیدن لفظ تنها موجب انتقال به معنا می‌شود، یعنی دلالت تصوری (مانند انتقال ذهن از صدای اصطکاک

[1]. حائری یزدی، **درر الفوائد**، ص۳۵.

دو سنگ به برخورد آن‌ها). اما در وضع، غرض اصلی فراتر از خطور معناست؛ غرض، آگاهی از «مراد متکلم» و انتساب معنا به گوینده است، یعنی دلالت تصدیقی.

> ایجاد ارتباط میان لفظ و ذات معنا باعث می‌شود هر زمان شنونده لفظ را شنید به معنا منتقل شود، اما دلیلی وجود ندارد که بتوان معنا را به متکلم نسبت داد که غرض اصلی از وضع است.[1]

اشکال دوم: آیا نمی‌توان لفظ را برای «ذاتِ معنا به قید تصورِ متکلم» وضع کرد؟ در این صورت اراده، قیدِ موضوع‌له می‌شود، نه مقوّمِ فعلِ وضع.

پاسخ آن است که غرض اصلی از یک فعل، باید در ذات و حقیقتِ آن فعل ملحوظ باشد، نه اینکه به‌عنوان قیدی خارج از آن (مانند قصد قاصد) در نظر گرفته شود. ارادهٔ تفهیم، روحِ وضع است و تفکیک‌ناپذیر.[2]

ب. ارزیابی

در تحلیل کلام محقق حائری، دو نکته قابل تأمل است:

نخست آنکه ادعای امتناع جعل علقه میان دو امر بی‌ارتباط، در عالم «اعتباریات» پذیرفتنی نیست. عُقلا در امور اعتباری و قراردادی، به‌سهولت میان دو امری که تکوینا نامرتبطند، برای ترتب غرض خاصی پیوند برقرار می‌کنند. لذا ایجاد علقهٔ مستقیم میان لفظ و معنا برای تأمین غرض که انتقال معنا است، کاملا معقول و ممکن است.

نکتهٔ دوم این است که تحلیل وضع باید در «بستر اجتماع» صورت پذیرد. اگر وضع را پدیدهٔ فردی بدانیم، شاید حق با محقق حائری باشد؛ اما تکلم یک پدیدهٔ اجتماعی است. در ظرف اجتماع، استعمال لفظ همواره مقرون به ظهور حال و قرائن حالیه است که بر ارادهٔ تفهیم دلالت دارد. بنابراین، لازم نیست ارادهٔ تفهیم را در ماهیت و تعریفِ وضع بگنجانیم؛ بلکه استعمال لفظ که برای ذات معنا وضع شده است، در بستر محاوره، خودبه‌خود کاشف از ارادهٔ متکلم خواهد بود.

---

[1]. همان، ص۲۴۳.

[2]. همان، ص۲۴۴.

ج. رویکرد علّی در وضع در بیان آیت‌الله گلپایگانی

آیت‌الله گلپایگانی در مقام تبیین و تعمیق دیدگاه استاد خویش مبنی بر امتناع جعل مستقیمِ علقه، تحلیلی دقیق از سنخیت رابطهٔ لفظ و معنا ارائه می‌دهد. ایشان برای روشن شدن ماهیت این ارتباط، امور فرضی محض را که نه در خارج و نه در ذهن، بهره‌ای از واقعیت ندارند مانند «انیاب اغوال» از امور اعتباری چون ملکیت متمایز می‌داند. ملکیت و زوجیت صرفِ فرض نیستند که واقعیتی در خارج نداشته باشند، و این اعتبارِ واقعی است که آن‌ها را از مانند انیاب اغوال جدا می‌کند.

افزون بر آن، ایشان میان دو گونه از واقعیات نیز تمایز می‌نهد. دستهٔ نخست حقایقی که در عالم خارج تحقق دارند؛ مانند جواهر و اعراض. و دستهٔ دوم، واقعیاتی که خودشان در خارج تحققی ندارند؛ اما در نفس‌الامر تأصل دارند، و دارای منشأ انتزاع‌اند، نظیر ارتباط بین علت و معلول که موجودی متمایز از دیگر موجودات نیست، اما در نفس‌الامر تأصل دارد.

> مانند ملکیت و زوجیت، اگرچه کـه از امـور فرضـی صـرفی کـه در خارج و در ذهن هیچ واقعیتی ندارند، نیستند، مانند انیاب اغوال؛ اما از امور واقعی مانند جواهر و اعراض که تحققی در خارج دارنـد نیـز نیستند. همچنین از امور متأصل در نفس‌الامر که وجودی در خـارج ندارند مانند علت و معلول نیز نیستند.[1]

بر اساس این مقدمه، ایشان استدلال می‌کنند که رابطهٔ میان لفظ و معنا، از سنخ «اعتباریات» (مانند مالکیت) نیست که با صرفِ جعل و اعتبار ایجاد شود؛ بلکه از سنخ امور «نفس‌الامری» و شبیه به رابطهٔ علیت است. اموری که ریشه در واقعیت نفس‌الامری دارند، تن به «جعل» نمی‌دهند. جعلِ علیت محال است؛ علیت یا هست یا نیست. لذا رابطهٔ لفظ و معنا نیز قابل جعل و انشاء نیست.

[1]. گلپایگانی، **افاضة العوائد**، ص۲۱.

> آیا ارتباط میان لفظ و معنا از امور اعتباری است کـه حقیقتـی نـدارد مگر بناء و اعتبار ... تا انسان جعل کند؟ یا از امور واقعی اسـت کـه تأصلی در نفس‌الامر دارد، مانند ملازمه بین علت و معلول ... شکی نیست که ارتباط دوم قابل جعل نیست ... ارتباط میان لفظ و معنـا از قبیل نوع دوم است نه از قبیل نوع اول.[1]

نکتهٔ کلیدی در نظریهٔ ایشان، تدقیق در طرفین این رابطه است. مراد از ارتباطی که دارای تأصل نفس‌الامری است، پیوند میان لفظ و «ذاتِ معنای خارجی» نیست؛ زیرا میان حروفِ ملفوظ و اشیاء خارجی (یا ذات معنا) هیچ پیوند حقیقی برقرار نیست و نام‌گذاری تغییری در ذات اشیاء ایجاد نمی‌کند. بلکه این پیوند استوار، میان «تکلم» و «ارادهٔ معنا» برقرار است. طبیعت انسان و ساختار وجودی او به‌گونه‌ای است که تکلمش کاشف از ارادهٔ معناست (مگر در موارد خاص). این یک واقعیت نفس‌الامری است که هر شنونده‌ای با شنیدن سخن، پی می‌برد که گوینده معنایی را اراده کرده است؛ حتی اگر زبان او را نداند.

> پنهان نیست کـه مـراد از ارتبـاط، ارتبـاط میـان لفـظ و ذات معنـای خارجی نیست، چراکه وضعیت ذات معنا پـس از وضـع ماننـد قبـل وضع است و ارتباطی بین لفظ زید و ذات زید در خـارج نیسـت ... ملازمهٔ مذکور بین لفظ و معنا ابتـدا غیرقابـل جعـل اسـت ... زیـرا ارتباط مذکور از ارتباط‌هایی نیست که واقعیتی نداشته باشد به همین دلیل است که عالم به وضع ممکن نیست پس از شنیدن لفظ منتقـل به ارادهٔ معنا نشود.[2]

حال که دانستیم این رابطه از سنخ واقعیات نفس‌الامری است و قابل جعل نیست، نقش واضع چیست؟ آیت‌الله گلپایگانی فرآیند وضع را در دو مرحله تصویر می‌کنند:
مرحلهٔ نخست (تعهد کلی و ذاتی): یک رابطهٔ علی و معلولیِ تکوینی و نفس‌الامری میان

[1]. همان، صص۲۱-۲۲.
[2]. همان، صص۲۲ و ۲۳.

«اصلِ تکلم» و «ارادهٔ تفهیم» وجود دارد. این بستر، قابل جعل نیست بلکه مفروض و موجود است.

مرحلهٔ دوم (تعهد جزئی): واضع بر بستر آن واقعیت کلی، دست به «تعیین مصداق» می‌زند. او متعهد می‌شود که این لفظ خاص را علت و نشانه برای این معنای خاص قرار دهد. بنابراین، کار واضع «ایجادِ علیت» نیست (که محال باشد)، بلکه «ایجادِ علت» است. این ایجاد تعهد جزئی، علت برای انتقال به‌معنای مشخص است.

> بله ممکن است چیزی را علت عقلی برای انتقال، زمانی کـه انتقـال صورت می‌گیرد قرار داد، به این صورت که واضع متعهد شود و بنا را بر ذکر لفظ بگذارد زمانی که معنا را اراده کرده است، این بناء علـت ارادهٔ معنا به هنگام ذکر لفظ است.[1]

۱) اشکالات وارد و پاسخ به آن‌ها

در ذیل این نظریه، اشکالاتی مطرح شده است که آیت‌الله گلپایگانی بدان‌ها پاسخ می‌دهد:

اشکال نخست: اگر رابطهٔ لفظ و معنا از سنخ علیت باشد، دلالت لفظی به «دلالت عقلی» تبدیل می‌شود و از دلالت وضعی خارج می‌گردد. ایشان در پاسخ بر این تأکید می‌کند که ملاک در نام‌گذاری دلالت، «منشأ» آن است. درست است که فرآیندِ انتقال ذهن همواره کار عقل است (حتی در دلالت طبعی)، اما چون منشأ این انتقال در اینجا، «تعهد و وضع» است، دلالت وضعی نامیده می‌شود. عقل حکم می‌کند که چون واضع متعهد شده، پس ارادهٔ معنا کرده است.[2]

اشکال دوم: رابطهٔ علیت مستلزم یقین است، درحالی‌که الفاظ غالبا مفید ظن هستند. اما به باور ایشان، یقین حاصل از آن رابطهٔ نفس‌الامری، مربوط به اصلِ «ارادهٔ معنا» توسط متکلم است. اما اینکه دقیقا «کدام معنا» با چه خصوصیاتی اراده شده، وابسته به مقدمات و قرائن حالیه است که معمولا مفید ظن هستند. نقص در مقدمات (احتمال شوخی، مجاز و...)

---

[1]. همان، ص۲۳.

[2]. همان، ص۲۲.

موجب تنزل از یقین به ظن می‌شود، نه نبودِ رابطهٔ وضعی.[1]

اشکال سوم: شبههٔ دور، شناخته‌شده‌ترین اشکال این نظریه است. اگر وضع تعهد است به اینکه برای معنای مخصوص از لفظ خاصی استفاده شود، در این صورت، ابتدا باید لفظ برای معنا وضع شده باشد و آنگاه معنا به‌واسطهٔ لفظ اراده شود. اما باید دقت نمود که با تفکیک میان دو تعهد، دور باطل می‌گردد. دلالت و انتقال ذهنی، معلول «تعهد جزئی» است و این تعهد جزئی، در بستر آن «تعهد کلی و اولیه» (ارتباط ذاتی تکلم و اراده) شکل می‌گیرد. در مرحلهٔ تعهدِ واضع، هنوز دلالتی شکل نگرفته که نیازمند علم به وضع باشد؛ بلکه خودِ این تعهد، علتِ پیدایش دلالت در مراحل بعد است.

> با قطع نظر از تعهد، التزام به‌وسیلهٔ ارادهٔ افهام از دلالت متأخر نمی‌شود، بلکه به‌واسطهٔ تعهد دلالت ایجاد می‌شود. تعهد برای کسی که عالم به آن است علت انتقال می‌باشد، در حقیقت فعل واضع ایجاد علت است نه ایجاد علیت تا محال باشد.[2]

۲) آیت‌الله ثقفی؛ گزارش عدول استاد

آیت‌الله ثقفی در تقریرات خویش، از تجدیدنظر حاج شیخ عبدالکریم حائری در باب «امتناع جعل» خبر می‌دهند. بر این اساس، محقق حائری اگرچه در ابتدا وضع را صرفا تعهد می‌دانستند، اما در نهایت به معقولیت «جعل ابتداییِ علقه» گرایش یافتند. دلیل این عدول، «سهولت مؤونه» در عالم اعتبار و امکان الزام متکلم به تبعیت از بنای عقلاست. در این رویکرد جدید، دلالت تصدیقی - یعنی رسیدن به غرض گوینده - از راه جریان سیرهٔ عقلایی در بستر اجتماع ثابت می‌گردد.

> آنچه استاد اختیار کرده بود که وضع عبارت است از التزام واضع نظر ابتدایی ایشان بود. گویا از این نظر عدول فرمودند و قائل شدند که جعل علقهٔ ابتدایی معقول است؛ چراکه خفیف‌المؤونه است. و

---

[1]. همان، ص۲۲.

[2]. همان، ص۲۳.

می‌توان متکلم را ملزم به بناء عقلا در وضع نمـود و بـه همـین بیـان دلالت تصدیقی نیز اثبات می‌شود.[1]

۳. آیت‌الله خویی و تبیین نظام‌مند نظریهٔ تعهد

ایشان در چهار اثر اصولی خویش، ابعاد این نظریه را کاویده‌اند که بررسی تطبیقی این آثار، زوایای پنهان اندیشهٔ ایشان را آشکار می‌سازد.

الف. اجود التقریرات؛ تعهد به ابراز معنا با لفظ خاص

این اثر علاوه بر تقریر درس محقق نائینی، مشتمل بر پاورقی‌های تحقیقی آیت‌الله خویی است. در این پاورقی‌ها حقیقت وضع به «التزام نفسانی» تعریف می‌شود. در این نگاه، متکلم متعهد می‌گردد که هرگاه قصد تفهیم معنایی را داشت، از لفظی مخصوص بهره گیرد. در اینجا، عامل پیوند میان لفظ و معنا، همان «التزام» است و رابطهٔ وضعی مستقیما میان لفظ و معنا برقرار می‌شود، نه لفظ و اراده.

> حقیقت وضع همان‌طور که وجدان نیز مؤید آن است، التزام نفسانی است به ابـراز معنـا زمـانی کـه قصـد مـتکلم تفهـیم معنـا بـه لفـظ مخصوص است.[2]

ب. دراسات؛ ارادهٔ تفهیم به مثابهٔ موضوع‌له

محقق خویی در کتاب دراسات، ضمن نقد دیدگاه محقق اصفهانی ـکه وضع در الفاظ را اعتبارِ وضع خارجی می‌داند مانند کسی که چیزی را بر روی چیزی دیگر قرار دهد و در وضع الفاظ، گویا انسان لفظ را بر معنا قرار می‌دهدـ بر «واقعی بودن» حقیقت وضع تأکید می‌ورزد. مراد از واقعی بودن در اینجا، آن است که وضع فعلِ خارجی و واقعی نفس است نه صرفِ اعتبار و قرارداد. نکتهٔ محوری در دراسات، دیدگاه خاص ایشان دربارهٔ «موضوع‌له»

---

[1]. ثقفی، **غرر العوائد**، ص۷.
[2]. نائینی، ۱۳۶۷، ص۱۲.

است. ایشان تصریح می‌کند که لفظ برای «ذات معنا» وضع نشده است، بلکه برای ارادهٔ تفهیم معنا وضع شده است.

> وضع امر واقعی محض است کـه غـایتش از افعـال نفسـانی اسـت، وضع فعل نفس است، که تعهد و التزام به ذکر لفـظ بـه هنگـام ارادهٔ تفهیم معناست... نظر صحیح: همان است که بیـان کـردیم بنـابراین معنای لفـظ و مـدلول لفـظ ارادهٔ تفهـیم معناسـت نـه ذات معنـا... موضوع‌له ذات معنا نیست بلکه قصد تفهیم معناست.[1]

نقش اساسی اراده در ایجاد معنا را می‌توان با مثالی در زندگی روزمره بهتر درک کرد. به هنگام مشاجره، با اینکه ممکن است الفاظی که مورد استفاده واقع شده‌اند به‌تنهایی توان دلالت بر معنای ناراحت‌کننده‌ای را داشته باشند اما شخص، برای رفع مشاجره این ادعا را دارد که مراد من این معانی نبوده است، بلکه منظور دیگری داشته‌ام. ممکن است توجه به چنین نقش کلیدی در انتقال معنا، سبب شده باشد که در این تقریر، معنای لفظ اراده باشد نه خود موضوع‌له، اما به‌هرتقدیر متن یادشده باعث شکل‌گیری جریانی است که اشکال جدی‌ای را به تعهد وارد می‌کند که در تعهد، موضوع‌له تمامی الفاظ اراده خواهد بود که بدیهی‌البطلان است.

استدلال ایشان بر پایهٔ «غرض از وضع» استوار است. از آنجا که وضع فعل حکیمانه است و غرض از آن تفهیم و تفهم است، توسعهٔ وضع برای غیر موارد ارادهٔ متکلم (مانند کلام نائم یا ساهی) لغو و بیهوده خواهد بود. بنابراین، دلالت وضعی تنها در جایی محقق است که «قصد تفهیم» باشد. انتقال ذهن به معنا در موارد بدون قصد مانند نائم و ساهی، ارتباطی به وضع ندارد و از باب انس ذهنی است.

> غـرض در وضـع صـرفا سـهولت فهمانـدن مـرادات، و فهمیـدن آن‌هاست. غرض مذکور مقتضی است که لفظ تنها برای تفهیم ارادهٔ مذکور وضـع شـده باشـد. بنـابراین توسـعهٔ بـه غیـر از ارادهٔ مـتکلم

[1]. خویی، **دراسات في علم الأصول**، صص۳۱-۳۳.

به‌طوری‌که دلالت وضعی را در مثل لافظ غیرمتوجه ثابت کنیم، لغو است و از حکیم صادر نمی‌شود.[1]

ج. مصباح الاصول؛ بازگشت «ذات معنا» به جایگاه موضوع‌له

در کتاب مصباح الاصول، تغییری محسوس در تبیین نظریه مشاهده می‌شود. برخلاف دراسات، در اینجا «ذات معنا» (البته معنای مخصوصِ مورد اراده) به‌عنوان طرفِ تعهد معرفی می‌گردد، هرچند که تحققِ «علقهٔ وضعیه» همچنان منوط به قصد تفهیم است.

وضع عبارت است از تعهد و تبانی و التزام نفسی بر تکلم به لفظ خاص زمانی که ارادهٔ معنای مخصوص شده است، و این نظر درست است.[2]

در این تقریر، اگرچه ارتباط خاص میان لفظ و معنا از آثار تعهد دانسته شده، اما تصریح شده است که علقهٔ وضعیه مختص به جایی است که متکلم قصد تفهیم داشته باشد. لذا دلالت وضعی، منحصرا دلالت تصدیقی است و دلالت تصوری (خطور معنا به ذهن بدون قصد متکلم) خارج از دلالت وضعی و معلول انس ذهنی است. در دلالت وضعی قصد تفهیم لازم است نه بدین معنا که موضوع‌له لفظ، ارادهٔ تفهیم معنا باشد؛ بلکه قصد تفهیم معنا از قرائن دیگر هم استفاده می‌شود.

علقهٔ وضعیه مختص است به زمانی که متکلم قصد تفهیم معنا را داشته باشد، بنابراین دلالت وضعیه، دلالت تصدیقی است نه دلالت تصوری.[3]

آیت‌الله خویی برای اثبات مدعای خود، به «وجدان» تمسک می‌جوید و فرآیند نام‌گذاری فرزند توسط پدر را شاهد می‌آورد. در این فرآیند، هیچ عملی جز تصور فرزند، انتخاب نام و

---

[1]. همان، ص۳۳.
[2]. خویی، **مصباح الأصول**، ص۵۰.
[3]. همان، ص۵۱.

سپس «تعهد نفسانی» برای صدا زدن او به آن نام، رخ نمی‌دهد.

> هر پدری اگر به وجدانش رجوع کند خواهد دید که اگر بخواهد اسمی برای فرزندش وضع کند در مرحلهٔ اول فرزند و اسمی که مناسب وی است را تصور می‌کند، سپس در نفس خودش متعهد می‌شود که هرگاه خواست قصد تفهیم اسم را داشته باشد، به آن اسم صدایش کند، غیر از تعهد مذکور مسئلهٔ دیگری در میان نیست.[1]

۱. تفاوت بنیادین با ملاعلی نهاوندی

اینجا نقطهٔ افتراق با دیدگاه نهاوندی آشکار می‌شود. نهاوندی تعهد را حقیقتی پنهان و تحلیلی در اعماق جان آدمی می‌داند که می‌تواند زیربنای هر نظریه‌ای در باب وضع مانند تخصیص و تنزیل و غیره باشد و ازاین‌رو، در طول سایر دیدگاه‌ها و قابل‌جمع با آن‌ها می‌دانست؛ اما محقق خویی آن را امری «بدیهی»، «وجدانی» و در عرض سایر مسالک می‌شمارد.

یکی از لوازم مهم این تقریر، تکثر واضعان است. از آنجا که تعهد فعلی مباشری است و کسی نمی‌تواند از جانب دیگری تعهد دهد، پس هر کس که سخن می‌گوید، خود در حقیقت «واضع» و «متعهد» است. تفاوت واضع اول با دیگران صرفا در «تقدم زمانی» است؛ دیگران با تبعیت از او، همان تعهد را در نفس خود ایجاد می‌کنند. وضع تعیینی و تعینی نیز با توجه به نوع تعهدِ انجام‌شده که آیا تعهد ابتدایی است یا تعهد ناشی از کثرت استعمال می‌باشد، قابل توضیح است.

۲. پاسخ به شبههٔ دور

محقق خویی اشکال معروف دور را با تفکیک میان دو مرحله پاسخ می‌دهد: در مرحلهٔ «تعهد حین الوضع» (تعهد کلی)، هنوز لفظی برای معنا وضع نشده که توقف بر علم داشته باشد؛ بلکه شخص تنها متعهد است که مقاصد خود را با کلام منتقل کند. دلالت و کشف

[1]. همان، ص۵۰.

از معنای مخصوص، مربوط به مرحلهٔ استعمال است، نه مرحلهٔ وضع؛ لذا دوری پیش نمی‌آید.

د. محاضرات؛ تردید میان دلالت تصوری و تصدیقی

در کتاب محاضرات، اگرچه تمسک به «غرض از وضع» همچنان محور اثبات نظریهٔ تعهد است و توجه ویژه‌ای به «ذات معنا» مبذول شده، اما تأکید بر «انحصار دلالت وضعی در دلالت تصدیقی» همچنان برجسته است. تصریح ایشان گویای آن است که علقهٔ وضعیه تنها در صورت ارادهٔ تفهیم فعلیت می‌یابد:

> علقهٔ وضعیه مطلق نیست و مختص است به حالتی که ارادهٔ تفهیم معنا شده است؛ بنابراین علقهٔ وضعیه تنها مختص به دلالت تصدیقی است.[1]

با این حال، برخی عبارات در همین اثر، روزنه‌ای برای برداشت‌های متفاوت گشوده است. آنجا که رابطهٔ وضعی را میان «طبیعی لفظ» و «طبیعی معنا» (به‌نحو قضیهٔ حقیقیه) ترسیم می‌کند و مرحلهٔ استعمال را از مرحلهٔ وضع متمایز می‌کند، این احتمال را تقویت می‌کند که شاید رابطهٔ وضعی بتواند فارغ از وجود متکلم و ارادهٔ فعلی نیز لحاظ شود.

> ارتباط مذکور میان طبیعی لفظ و طبیعی معنای موضوع‌له است به شکل قضیهٔ حقیقیه. بله، در مرحلهٔ استعمال، مستعمِل یکی از الفاظ را می‌آورد.[2]

اما با وجود این ظرافت‌ها، تصریح ایشان بر اختصاص دلالت وضعی به دلالت تصدیقی، راه را بر چنین تفسیری می‌بندد و نشان می‌دهد که در اندیشهٔ نهایی ایشان، ارادهٔ تفهیم جزء لاینفک علقهٔ وضعیه است.

---

[1]. خویی، **محاضرات**، ص۴۵.
[2]. همان، ص۴۵.

هـ. ارزیابی دیدگاه آیت‌الله خویی

۱) خلاف وجدان عرفی بودن تعهد در نظر محقق بهسودی

محقق بهسودی، نظریهٔ تعهد را با ارتکازات عرفی ناسازگار می‌داند. در فرآیند وضعِ عرفی، ما همواره با دو رکن «موضوع» (لفظ) و «موضوع‌له» (معنا) روبه‌روییم. اما در نظریهٔ تعهد، این ارکان جای خود را به «متعهد» و «متعهدٌ علیه» می‌دهند و ساختار وضع دگرگون می‌شود. آیا پدری که نامی برای فرزندش برمی‌گزیند، در وجدان خود احساس می‌کند که اسم را برای فرزند خود وضع می‌کند یا متعهد می‌شود به اینکه هر زمان اراده کرد، فرزندش را به آن اسم صدا کند؟[۱]

پاسخ مبنایی آیت‌الله خویی روشن است: این نزاعی لفظی است؛ چراکه حقیقت وضع در نظر ایشان چیزی جز همین تعهد نیست.

۲) واقعی بودن یا نبودن وضع

نکتهٔ قابل تأمل در کلام محقق خویی، چگونگی توصیف ماهیت وضع است. اگر حقیقت وضع، تعهد و التزام باشد، از اَعراض به‌شمار می‌آید؛ زیرا تعهد و التزام کیفی نفسانی است. با این وجود، ایشان پیش از بیان تعهد، قول به واقعی بودن وضع را که یکی از احتمالات آن عرض بودن وضع است، رد نمود؛ اما در ابتدای بحث از حقیقت وضع، آن را امری واقعی دانست.

> وضع نزد محقق خراسانی امری واقعی است که گاهی از وضع واضع نشئت می‌گیرد و گاهی از کثرت استعمال. این نظر صحیح نیست؛ چراکه امور حقیقی از سه حال خارج نیستند.[۲]

ممکن است گفته شود مراد ایشان از «واقعی بودن» در نظریهٔ خود، متفاوت از «حقیقی بودن» در نظریهٔ محقق نائینی است، اما در عبارات آیت‌الله خویی میان این دو جمع شده

---

[۱]. خویی، **مصباح الأصول**، ص۵۱.
[۲]. خویی، **دراسات في علم الأصول**، ص۲۸.

است.

۳) دقت و پیچیدگی تعهد

آیت‌الله خویی نظریات رقیب (مانند تنزیل لفظ به‌منزلهٔ معنی یا اعتبار علامت) را به دلیل «دقیق بودن» و دور از دسترس بودن برای ذهن‌های ساده نظیر کودکان رد می‌کند؛ اما همین نقد به نظریهٔ خود ایشان نیز وارد است. آیا تحلیل وضع به «تعهد نفسانیِ مشروط به ارادهٔ تفهیم»، معنایی پیچیده و دور از ذهن کودکانه نیست؟

پاسخ محتمل ایشان همان است که گذشت: تعهد، امری وجدانی و ارتکازی است که هر انسانی (حتی کودک) به‌سادگی آن را در درون خود می‌یابد، بی‌آنکه نیازی به تحلیل‌های فلسفی داشته باشد.

٤) معضل «موضوع‌له» و «موضوع‌علیه»

اشکالی که ایشان بر محقق اصفهانی وارد کردند که اگر بناست وضع الفاظ مانند وضع نشانه‌ها در خارج باشد، باید به وجود سه چیز تن دهیم: موضوع و موضوع‌له و موضوع‌علیه؛ درحالی‌که در وضع، موضوع‌له و موضوع‌علیه واحد است: معنا، و اطلاق موضوع‌علیه به معنا محل اشکال است.[1] در وضع، بیش از دو رکن وجود ندارد: موضوع و موضوع‌له. این اشکال دامن‌گیر خود محقق خویی نیز می‌شود. در تقریر ایشان نیز وضع سه عنصر اراده، معنا و لفظ را دارد و اگر در تعهد، «معنا» را از ارکان وضع حذف کنیم و همه‌چیز را به «اراده» بازگردانیم، موضوع‌لهِ همهٔ الفاظ «اراده» خواهد شد که باطل است. و اگر معنا را دخیل بدانیم، همان ساختار سه‌گانه (اراده، لفظ، معنا) در اینجا نیز بازتولید می‌شود؛ ارادهٔ تفهیم معنا موضوع‌له و غایت، و لفظ، موضوع و معنا، موضوع‌علیه می‌شود.

۵) جمع‌بندی دیدگاه آیت‌الله خویی

چکیدهٔ اندیشهٔ محقق خویی در باب وضع چنین است:

۱. وضع امری «واقعی» و فعلِ نفسانی است، نه اعتباریِ محض.

[1]. خویی، **محاضرات**، ص۴۳.

۲. ریشهٔ وضع، «مدنی‌الطبع» بودن انسان و نیاز ذاتی او به تفهیم و تفهم است.
۳. تنها «تعهد» است که می‌تواند غرض وضع (تسهیل تفهیم) را تأمین کند. وضع برای تفهیم و تفهم معنای مقصود است و این جز با تعهد که ارادهٔ انسان نسبت به معنا در آن برجسته است، به‌درستی محقق نمی‌شود.
۴. دلالت وضعی، منحصر در دلالت تصدیقی است. انتقال ذهنی بدون اراده (در صورت شنیدن از نائم یا غلط)، نه دلالت وضعی، بلکه اثرِ قهریِ انس ذهنی است.

۴. ارزیابی‌های انتقادی معاصران و پاسخ آن‌ها

در اینجا برخی از مهم‌ترین اشکالاتی که معاصران به نظریهٔ تعهد وارد کرده‌اند، ذکر و قوت و ضعف آن‌ها ارزیابی می‌شود.

الف. آیت‌الله روحانی؛ اشکالات ساختاری

ایشان در نقد نظریهٔ تعهد، اشکالات متعددی را بر صور گوناگون این نظریه وارد ساخته است. نخستین اشکال ایشان به خلط میان «موضوع‌له» و «اراده» بازمی‌گردد؛ بدین بیان که اگر تعهد را به‌معنای بناگذاری بر ذکر لفظ هنگام ارادهٔ تفهیم معنا بدانیم، لازمه‌اش آن است که اولا ارادهٔ تفهیم، موضوع‌له لفظ قرار گیرد و ذات معنا، قیدی برای اراده شود و ثانیا آنچه در تفهیم و تفهم منتقل می‌شود، مفهوم باشد نه مصداق. ازاین‌رو، هیچ لفظی برای موجودات و اعیان خارجی وضع نمی‌شود، بلکه تنها برای مفاهیم و وجودات ذهنی وضع می‌گردد. در نتیجه، ارادهٔ متکلم که امری خارجی است، نمی‌تواند موضوع‌له واقع شود.[1] در مقام پاسخ به این نقد باید توجه داشت که در نظریهٔ تعهد، اراده صرفا «ظرف» و بستر شکل‌گیری دلالت است، نه «قیدِ» موضوع‌له. ارتباط وضعی مستقیما میان لفظ و معنا برقرار می‌شود، اما این ارتباط معلولِ اراده است، نه اینکه اراده جزء معنا تلقی گردد.
اشکال دوم به لغویت تعهد و مسئلهٔ انحصار می‌پردازد. بر این اساس، اگر متعلق تعهد، تفهیم معنا توسط لفظ باشد، در شرایطی که راهی جز لفظ برای تفهیم وجود ندارد، تعهد کردن لغو خواهد بود؛ زیرا تعهد تنها زمانی معنا می‌یابد که فرد از میان چند گزینه برای

[1]. روحانی، **منتقی الأصول**، ص۶۱.

فهماندن معنا، ذکر لفظ را برگزینند. در توضیح این مطلب افزوده شده است که متعلق تعهد و اراده باید مقدور آدمی باشد؛ حال اگر متعلق آن مفهم بودن لفظ برای معنا باشد، این امر از اختیار متعهد خارج است و اگر اساسِ فهماندن را تعهد کند (بدین‌صورت که بگوید هرگاه ارادهٔ تفهیم دارم، تفهیم کنم)، کلامی بی‌محتوا و فاقد معنای محصل است. تنها صورت معقول، تعهد به ذکر لفظ خاص برای معنای خاص است که آن هم با اشکال انحصار مواجه شده و تعهد را بی‌معنا می‌سازد.

> اگر تعهد، بناء بر تفهیم معنا به‌واسطهٔ لفظ باشد زمانی که ارادهٔ تفهیم معنا شده است، در این صورت متعلق تعهد خودِ تفهیم است نه ذکر لفظ... این مطلب زمانی صحیح است که فهم معنا منحصر به لفـظ نباشد.[1]

در رد این مدعا می‌توان به سه نکته استناد کرد: نخست آنکه انحصار روش تفهیم در ذکر لفظ پذیرفته نیست و راه‌های دیگری چون اشاره و نقاشی نیز وجود دارد. دوم اینکه حتی در حوزهٔ الفاظ، پیش از وضع، هیچ انحصاری در کار نیست و واضع در انتخاب هر لفظی برای هر معنایی مختار است؛ همان‌گونه که پس از وضع نیز تعهد واضع لازم‌الاتباع نیست، همان‌طور که آیت‌الله خویی نیز بر واضع بودن تمامی به‌کارگیرندگان تصریح داشته‌اند. سوم آنکه اعتبارِ «مفهمیتِ» لفظ برای معنا، کاملا در حیطهٔ قدرت و اختیار انسان است و متکلم با اعتبار خود می‌تواند این قابلیت را به لفظ ببخشد.

شبههٔ انحلال تعهد، سومین اشکالی است که در این زمینه مطرح می‌شود. تقریر اشکال چنین است که وجود این نوع از تعهدِ منحصر، مستلزم عدم آن است؛ زیرا وقتی واضع تعهد می‌کند لفظ، مفهم معنا باشد، مفهمیت لفظ حادث شده و ارتباط میان لفظ و معنا ایجاد می‌شود. در نتیجه، زمانی که فلان لفظ منحصرا برای فلان معنا وضع شد، دیگر نیازی به بقای تعهد نیست و باقی ماندن بر آن لغو خواهد بود. بنابراین پس از استعمال، تعهد مرتفع

[1]. همان، ص۶۲.

می‌شود.[1]

دفع این شبهه از دو راه ممکن است؛ از یک‌سو، بر مبنای «متعهد و واضع بودنِ جمیع مستعملین»، تعهد امری مستمر است و هر گوینده‌ای در هر لحظه، خود متعهد و واضع محسوب می‌شود؛ در نتیجه بقای بر تعهد لغو نخواهد بود. از سوی دیگر، آنچه عقلا محال شمرده می‌شود، آن است که حدوث یک شیء مستلزم عدمِ حدوثش باشد؛ اما اگر حدوث شیء مستلزم عدمِ بقای آن در زمان‌های بعد باشد (بدین‌شکل که حادث پس از حصول غرض از بین برود)، هیچ محذور عقلی و فلسفی در پی نخواهد داشت.

چهارمین اشکال با احیای شبهۀ دور از طریق «شرط قدرت» صورت‌بندی می‌شود. پاسخ قائلان به نظریۀ تعهد از اشکال دور این بود که قدرت بر تفهیم، شرطِ ظرفِ استعمال است، نه شرطِ ظرف تعهد، تا مستلزم دور باشد. محقق روحانی در مقام نقد این پاسخ می‌گوید که این سخن تنها زمانی صحیح است که قدرت بر تفهیم، غایت تعهد را تامین کند و تعهد امری لغو نباشد (بدین‌صورت که ترتب غایت آن در گرو وجود قدرت بر تفهیم در ظرف استعمال باشد). اما اگر قدرت بر تفهیم، شرطِ صحتِ خودِ تعهد و مقوّمِ آن باشد، اشکال بازگشت می‌کند؛ زیرا تأخر شرط (قدرت بر تفهیم) از مشروط (تعهد)، پاسخ ارائه‌شده از شبهۀ دور را مخدوش می‌سازد.

> هرچند قدرت بر تفهیم متأخر از تعهد است، اما اگر شرط آن باشد، از اجزای علت تامۀ تحقق تعهد است و ازاین‌رو، محال است که ناشی از خودِ تعهد باشد.[2]

برای عبور از این بن‌بست باید ماهیت تعهد را بازخوانی کرد. تعهد امری «اعتباری» است و احکام تکوینی نظیر لزوم تقدم علت بر معلول در آن جریان ندارد. در عالم اعتبار، محوریت با غرض است و تنها محذور متصور، لغویت است. بر این اساس، اگر غرض ایجاب کند، می‌توان شرط متأخر را در صحت اعتبار دخیل دانست. از آنجا که تعهد، صرفا ادعای لزومی میان دو شیء در وعاء اعتبار است، تأخرِ شرطِ قدرت، هیچ آسیبی به اصل اعتبار وارد

[1]. همان، ص۶۳.
[2]. همان، ص۶۴.

نمی‌سازد.

پنجمین و آخرین اشکالِ محقق روحانی که متوجه تمامی صور و احتمالات در نظریهٔ تعهد دانسته شده، مربوط به تغییر در «غایت وضع» است. ایشان استدلال می‌کند که غایت وضع، انتقال مستقیم از لفظ به معناست؛ درحالی‌که در نظریهٔ تعهد، این هدف تأمین نمی‌گردد. در تعهد، ذهن ابتدا به ارادهٔ معنا و سپس از آن به خود معنا منتقل می‌شود. در نتیجه، غرض اصلی وضع، انتقال به اراده خواهد بود و انتقال به معنا، لازمه و فرعِ آن قلمداد می‌شود.

> اثری که از تعهد حاصل می‌شود، غیر از اثری است که از وضع می‌خواهیم.[1]

در پاسخ به این نقد بنیادین باید گفت که اراده در این نظریه، موضوع‌له و منتقل‌الیهِ لفظ نیست، بلکه صرفا ظرف و بستر ارتباط میان لفظ و معنا است. با این پیش‌فرض، خودِ ارادهٔ معنا است که باعث انتقال مستقیم از لفظ به معنا می‌گردد و غایت وضع به‌طور کامل محقق می‌شود.

ب. آیت‌الله سیستانی؛ نقد کارکردگرایانه و ساختاری

نخستین اشکال آیت‌الله سیستانی در این مقام، مسئلهٔ «تکثر اغراض» است. ایشان انحصار غرض وضع در «تفهیم» را ناتمام دانسته و بر این باور است که اغراض دیگری همچون زمزمه با خود، سخن گفتن با موجودات بی‌شعور (برای تسکین)، مرور کردن معنا با خود و یا آوازخوانی بدون قصد تفهیم نیز وجود دارد.[2] در پاسخ به این نقد، باید میان «غرض اولی و ذاتی» و «فواید مترتب ثانویه» تفکیک قائل شد. غرض اصلیِ وضع، تفهیم و تفاهم اجتماعی است؛ دیگر موارد، در زمرهٔ بهره‌برداری‌های تبعی و اغراض فرعیِ مترتب بر آن قرار می‌گیرند.

دومین محور نقد ایشان ناظر به «تعهد در برابر جاهل» است. بر این اساس، تعهد در برابر

---

[1]. همان، ص۶۵.

[2]. حسینی سیستانی، **مباحث الألفاظ**، ص۱۶۰.

کسی که علم به علقه ندارد، کاری لغو و غیرعقلایی توصیف شده است. تعهدِ متکلم به استفاده از الفاظ در برابر مخاطبِ ناآشنا به زبان گوینده که هیچ ارتباطی میان لفظ و معنا در ذهن او نیست، بی‌معنی است. دربارهٔ تعهد واضع اول در برابر جامعه نیز همین امر صادق است؛ زیرا در ذهن غیر او ارتباطی میان لفظ و معنا شکل نگرفته است. ازاین‌رو، معقول نیست تعهد کند که از لفظ خاصی برای انتقال معنا استفاده کند.[1] برای دفع این شبهه باید توجه داشت که اشکال مزبور متوجه تمامی مسالک وضع می‌باشد؛ زیرا هرگونه ایجاد ارتباط میان لفظ و معنا در برابر کسی که به آن ارتباط آگاهی ندارد، بی‌فایده و لغو خواهد بود. افزون بر این، تعهد به استعمال لفظ خاص در هنگام ارادهٔ معنای خاص، منشأ استعمال آن لفظ در آن معنا است و در نتیجه منجر به آگاهی مخاطب نسبت به تعهد و وضع می‌گردد. آگاهی به وضع از طریق استعمال، خصیصهٔ مشترکی است که در تبیین‌های گوناگون وضع از جمله نظریهٔ تعهد جاری گشته و اشکال بیهوده بودن وضع در برابر کسی که علم به علقه ندارد را دفع می‌نماید.

در سومین اشکال که به «عدم احراز پایبندی» اشاره دارد، ادعا شده است که هیچ اصل عقلایی وجود ندارد که ثابت کند گوینده همواره بر تعهد خود پایبند است.[2] در مقام پاسخ می‌توان گفت که بنای عقلا و ظاهر حال، قرینه‌ای قطعی است که نشان می‌دهد گوینده بر تعهدات عقلاییِ زبان پایبند است، مگر آنکه خلاف آن ثابت شود.

چهارمین نقد تحت عنوان «لزوم تعهد سلبی و ناکارآمدی آن» مطرح می‌گردد. آیت‌الله سیستانی تحقق غرض تعهد را در گروِ شکل‌گیری ارادهٔ تفهیمیه می‌داند و بر این باور است که تعهد ایجابی یعنی «من متعهدم لفظ الف را برای معنای ب به‌کار برم» محقق‌کنندهٔ غرض تعهد نیست؛ زیرا اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند و ازاین‌رو، موجب انحصار نمی‌شود. برای تحقق دلالت و ایجاد انحصار، نیازمند تعهد سلبی هستیم؛ یعنی «من متعهدم لفظ الف را به‌کار نبرم مگر برای معنای ب». اما تعهد سلبی، تعهد به سکوت و عدم استعمال است و نمی‌تواند ماهیت وضع را که امری وجودی است توجیه کند. بنابراین، با

[1]. همان، ص۱۶۷.
[2]. همان، ص۱۶۱.

تعهد سلبی نمی‌توان کسی را واضع دانست، زیرا تعهد به نگفتن لفظ است.[1]

در مواجهه با این استدلال، توجه به چند نکته ضروری است: اولا تعهد سلبی به‌معنای سکوت مطلق نیست؛ بلکه تعهد به عدم استفاده از لفظ مخصوص مگر در همان معنا است. ازاین‌رو، در تعهد سلبی نیز بحث تکلم و تلفظ مطرح است و معنای ایجابی دارد و با استثنای «به‌کار نبرم مگر در معنای مخصوص» مفاد ایجابی شکل می‌گیرد. در واقع با صیغهٔ نفی صرفا خواستار انحصار لفظ مخصوص در معنای مخصوص هستیم. ثانیا در کلام بزرگانی که قائل به نظریهٔ تعهدند، سخنی از ارادهٔ تفهیمیه به میان نیامده است و ارادهٔ استعمالی برای فراهم آمدن غرض از تعهد کفایت می‌کند. وانگهی، بر مبنای آیت‌الله خویی که قائل به انحصار دلالت وضعی در دلالت تصدیقی است، ارادهٔ تفهیمیه با تبعیت معنا از اراده محقق می‌شود. ثالثا دقت در معنای ارادهٔ تفهیمیه در این مقام راه‌گشاست؛ شرط ارادهٔ تفهیمیه این نیست که مخاطب، مراد متکلم را دقیقا فهمیده باشد، بلکه منظور از آن، وجود حجت برای نسبت دادن معنا به متکلم است. حتی اگر مخاطب دچار سوءتفاهم شده باشد، اما الفاظ متکلم بار معنایی را که اراده کرده است با خود حمل کند، ارادهٔ تفهیمیه شکل گرفته است. رابعا وجود اشتراک لفظی در زبان امری شایع است و این پدیده خود مؤید آن است که انحصارِ مطلق، شرطِ وضع نیست.

ج. آیت‌الله هاشمی شاهرودی؛ چالش مجاز و قرائن

اشکال دیگری که در این مقام مطرح می‌شود، آن است که لازمهٔ التزام به این قضیهٔ تعهدیه (که هیچ‌گاه لفظ را استعمال نکند مگر قصد افهام معنا را داشته باشد)، این است که متکلم متعهد شود هیچ‌گاه لفظ را بدون قرینه در معنای مجازی به‌کار نبرد؛ زیرا این امر خلاف تعهد مذکور است. اما در زبان، این موارد بسیار است؛ چه‌آنکه در برخی موارد غرض متکلم در اجمال و ابهام و توریه و امثال آن‌ها و یا اعتماد بر قرائن منفصل است.

ممکن است در دفاع از این نظریه گفته شود که در این موارد دو قید وجود دارد: نخست اینکه قرینهٔ متصل نیاورده است، و دوم اینکه قصد اجمال و ابهام و مانند آن را نداشته است؛

[1]. همان، ص۱۶۳.

زیرا این نیز یک غرض لغوی به‌شمار می‌آید. بنابراین، دو قید در شرط اخذ شده است و از آنجا که این قصد نادر و محدود است و خلاف ظاهر حال متکلم است، هر دو قید قابل‌احراز است. در جایی که متکلم لفظ را به‌کار می‌برد و قرینه‌ای نمی‌آورد، کشف می‌کنیم که قصد معنای حقیقی را دارد.

آیت‌الله هاشمی شاهرودی در نقد این دفاعیه معتقد است که این پاسخ، در واقع اذعان به این است که در مقام کشف قصد استعمالی متکلم نیازی به تعهد نداریم، بلکه ظهورات حالی کاشف از آن است.

> یعنی همان‌گونه که قصد اجمال و ابهام یا تقیه و غیره با ظهور حالی نفی می‌شود، اصل قصد معنای حقیقی را نیز با همین ظهورات حالی کشف می‌کنیم و نیازی به تعهد نداریم.[1]

در پاسخ نهایی به این اشکال می‌توان گفت که اساسا نیازی به تقیید تعهد به قید دوم (نداشتن قصد اجمال و مانند آن) نیست؛ زیرا همان‌گونه که مستشکل می‌گوید، احتمال قصد اجمال و ابهام با ظهور حالی متکلم دفع می‌شود. بنابراین، ظهور حال متکلم یکی از قرائن است (قرینهٔ صارفه نه معینه) و مضمون تعهد همان است که لفظ بدون قرینه استعمال نشود، مگر در معنای اراده‌شده.

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تأمل در سیر تطور تاریخی نظریهٔ تعهد، آشکار می‌سازد که این نظریه در گذر زمان دستخوش تحولات ماهوی و رویکردی شده است. مواجههٔ ملاعلی نهاوندی با بحث تعهد، غیر از مواجههٔ متأخران است. ایشان درصدد بیان ریشهٔ وضع و علت شکل‌گیری آن است. نگاه ایشان به تعهد، طولی و ریشه‌کاوانه است. همان‌طور که در تشریح الأصول گذشت[2]، ارتباطات مختلف بین لفظ و معنا در نظرات دیگر، در طول نظریهٔ تعهد شکل می‌گیرد و از نتایج و ثمرات آن است. ایشان نظریاتی نظیر تنزیل لفظ به‌منزلهٔ معنی را نه در تضاد با تعهد،

---

[1]. هاشمی شاهرودی، **درسنامهٔ اصول فقه**، ص۱۰۳.

[2]. نهاوندی، **تشریح الأصول**، ص۸.

بلکه به‌عنوان لایه‌های رویین و ثمرات آن تحلیل می‌کند. از این منظر، تعهد حقیقتی تحلیلی و پنهان است و همان‌طور که ملاعلی نهاوندی تصریح می‌کند، تعهد با تحلیل دقیق به‌دست می‌آید، نه آنکه هرکسی این حقیقت را درون خودش وجدان کند. بنابراین در نظر ایشان، تعریف به این امور تعریف به رسم است و حقیقت اولیه‌ای را که موجب شکل‌گیری تعهد می‌شود، توضیح نمی‌دهد.

در مقابل، آیت‌الله خویی با رویکردی عَرضی، تعهد را جایگزین و رقیبِ سایر مسالک معرفی می‌کند. اشکالات ایشان بر دیگر نظریه‌ها نظیر تنزیل لفظ به‌منزلهٔ معنا، به‌گونه‌ای است که آن‌ها را ناصحیح و غیرممکن تلقی می‌کند. ایشان تعهد را امری «بدیهی» و «وجدانی» می‌داند که هر انسانی در درون خود می‌یابد، نه یک حقیقت پیچیدهٔ فلسفی.

سیر نظریهٔ تعهد در مدرسهٔ مؤسس حائری سرنوشت ویژهٔ خود را دارد؛ چراکه در این نگاه، مسئلهٔ تعهد از عدم امکان ارتباط میان لفظ و معنا و لزوم تحقق تعهد نفسانی آغاز گردیده و پس از عدول از این نظریه توسط ایشان، با شرح و بسط شاگردانی همچون آیت‌الله گلپایگانی ادامه پیدا کرد.

علی‌رغم استحکام نظریهٔ تعهد در تبیینِ رابطهٔ متکلم با کلام، و رد اشکالات مذکور که ناشی از عدم دقت در این نظریه بود، اما نقد بنیادینی همچنان باقی است. این نظریه، ماهیت علقهٔ وضعیه (پیوند لفظ و معنا) را به انگیزه و فعل نفسانی متکلم (اراده) فرومی‌کاهد. اگر بپذیریم که حقیقتِ وضع، صرفا تعهد و اراده است، مرز میان وضع و سایر افعال ارادی بشر محو می‌شود؛ زیرا افعال آدمی مسبوق به اراده است. به‌نظر می‌رسد نظریهٔ تعهد، بیش از آنکه چیستیِ رابطهٔ لفظ و معنا را تبیین کند، به چرایی و مبانی روان‌شناختیِ عمل واضع به‌عنوان یکی از اعتبارات آدمی پرداخته است.

منابع و مآخذ

۱. امینی، علیرضا، «ملاعلی نهاوندی و نظریهٔ تعهد در وضع»، **پژوهش‌های اصولی**، ش ۲ و ۳، ۱۳۸۲ش.

۲. اصفهانی، محمدحسین، **نهایة الدرایة**، چ۱، قم: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث، ۱۴۲۹ق.

۳. ثقفی تهرانی، محمد، **غرر العوائد من درر الفوائد**، تهران: چاپخانهٔ حیدری، ۱۳۸۹ق.
۴. حائری یزدی، عبدالکریم (محشّی: محمدعلی اراکی)، **درر الفوائد**، چ۱، قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۵. حسینی روحانی، محمد، **منتقی الأصول**، چ۱، قم: دفتر آیت‌الله حسینی روحانی، ۱۴۱۳ق.
۶. حسینی سیستانی، علی، **مباحث الألفاظ**، چ۱، قم: اسماعیلیان، ۱۴۴۱ق.
۷. خویی، ابوالقاسم، **محاضرات فی أصول الفقه**، چ۱، قم: انصاریان، ۱۴۱۰ق.
۸. _____، **دراسات في علم الأصول**، چ۱، قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامی، ۱۴۱۹ق.
۹. _____، **مصباح الأصول**، چ۱، قم: کتابفروشی داوری، ۱۴۲۲ق.
۱۰. جعفرزاده بهاءآبادی، علیرضا، «نگاهی به نظریهٔ تعهد در حقیقت وضع و نقد آن از منظر شهید صدر»، **اولین کنفرانس بین‌المللی حقوق، علوم سیاسی، سیاست اسلامی و فقه اسلامی**، ۱۴۰۳ش.
۱۱. گلپایگانی، محمدرضا، **افاضة العوائد**، چ۱، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۰ق.
۱۲. مکارم شیرازی، ناصر، **أنوار الأصول**، چ۱، قم: مدرسهٔ امام علی بن ابی‌طالب ، ۱۴۲۸ق.
۱۳. نائینی، محمدحسین (محشّی: ابوالقاسم خویی)، **فوائد الأصول**، چ۱، قم: مصطفوی، ۱۳۶۷ش.
۱٤. نهاوندی، ملاعلی، **تشریح الأصول**، چ۱، تهران: مؤسسهٔ مطبوعاتی شرق، ۱۳۲۰ق.
۱۵. هاشمی شاهرودی، محمود، **درسنامهٔ اصول فقه**، چ۱، قم: بنیاد فقه و معارف اهل بیت ، ۱۴۳۳ق.