

کلام ایشان شباهت بسیاری با تقریر اول دارد و تنها در نکته ای با آن اختلاف دارد. ایشان می نویسند:

«و موردہما: ما إذا استعمل لفظ فی مورد باعتبار کون ذلك المورد فردا من کلی، مع العلم بعدم وضع اللفظ لهذا المورد، و أنه لو لا ملاحظة كونه فردا من ذلك، لما جاز استعمال اللفظ فيه أصلا، لكن حصل الشک فی أن ذلك المعنی الکلی الّذی هو ملاک جواز استعمال اللفظ فی هذا المورد، هل هو معنی للفظ؟ فیکون المورد من أفراد المعنی الحقیقی، أو أنه معنی مجازی له؟»^۱

توضیح:

- ۱) مورد اطراد و عدم اطراد در جایی است که : لفظ [عام] در موردی [زید] استعمال شود به اعتبار اینکه این مورد فردی از مصادیق آن کلی [معنی عالم] است.
- ۲) اما باید توجه داشت که این کار در جایی باید صورت پذیرد که مایقین داریم این لفظ برای این مورد وضع نشده است (یعنی معنای زید، عالم نیست) بلکه اگر در این فرد استعمال می شود، به ملاحظه فرد و مصداق بودن است. [یعنی موطن حمل شایع است و نه حمل اولی]
- ۳) حال وقتی این لفظ در این مورد، استعمال می شود: اگر شک داریم که آیا آن مورد (زید) مصداق حقیقی معنای آن لفظ است [مثل: رأیت انساناً در حالیکه زید را دیده ایم] یا مصداق مجازی [مثل: رأیت اسداً در حالیکه زید را دیده ایم] در این صورت به اطراد مراجعه می کنیم.

ایشان سپس به نحوه علامیت اطراد و عدم اطراد اشاره کرده و می نویسند:

«فطریق إعمال الأمرین - حینئذ - الفحص عن الأفراد الأخری، المشاركة لهذا المورد فی ذلك المعنی العام الّذی هو ملاک جواز استعمال اللفظ فيه، فإن علم جواز استعمال اللفظ فيها أيضا بالاعتبار المذكور، بحيث لا يختص الاستعمال بهذا الاعتبار ببعضها دون بعض، بل أينما وجد ذلك الکلی یجز استعمال اللفظ باعتباره، فذلك هو معنی الاطّراد، فیکون هذا دلیلا علی وضع اللفظ لذلك المعنی العام، و کون المورد من أفراد الحقیقة، و إلا - بأن علم باختصاص جواز الاستعمال بالاعتبار المذكور ببعضها، أو تخصیص المورد المذكور فقط، فذلك هو معنی عدم الاطّراد، فیکون دلیلا علی مجازیة اللفظ فی المعنی العام، و کون المورد من أفراد المعنی المجازی.»^۲

توضیح:

- ۱) اگر بخواهید از اطراد و عدم اطراد برای شناخت حقیقی بودن یا مجازی بودن آن لفظ برای آن مورد استفاده کنید: باید در جایی باشد که بدانیم این لفظ برای این وضع نشده است (به حمل اولی عالم به معنی زید نیست) و شک در فردیت حقیقی یا مجازی داشته باشیم.

۱. تقریرات الشیرازی، ج ۱ ص ۱۱۵

۲. تقریرات الشیرازی، ج ۱، ص ۱۱۶

۲) در این صورت باید به سراغ افراد دیگری برویم که با این مورد (زید) در این معنی عام (علم) [که فرض آن بود که وجود علم در زید باعث شد بتوانیم عالم را بر زید حمل کنیم]. شریک هستند: اگر می‌توانیم بر آنها هم عالم را حمل کنیم [بگوییم «عمرو و عالم»]. این همان اطراد است و علامت آن است که لفظ عالم برای همان معنای عام (علم) وضع شده است و استعمال عالم در زید استعمال حقیقی است و زید برای عالم، فرد حقیقی است.

۳) اما اگر چنین شیوعی در کار نیست و تنها آن لفظ را در این مورد می‌توانیم به کار ببریم (و نه در انسان دیگری). این عدم اطراد است و علامت مجاز است.

ما می‌گوییم :

۱) تفاوت کلام ایشان با تقریر اول در قسمت عدم اطراد است. ایشان به سبب آنکه می‌نویسد: «أن ذلك المعنى الكلى الذى هو ملاك جواز استعمال اللفظ فى هذا المورد» مرادشان آن است:

عدم اطراد:

لفظ اسد ← اطلاق بر زید
به علت وجود شجاعت

(رأيت اسداً در حالیکه زید را اراده کرده است)

ولی نمی‌توان:

شجاعت در عمرو اما به اندازه کم ← اسد ← اطلاق بر عمرو
(رأيت اسداً در حالیکه عمرو را اراده کرده است)

بررسی تقریر اول:

مرحوم بجنوردی بر این تقریر اشکال کرده است:

«و لكن صحة هذا الكلام، و كون (الاطراد و عدمه) علامة للحقيقة و المجاز مبتن على أن يكون المراد من عدم الاطراد فى المجازات باعتبار نوع العلائق المذكورة فى هذا الباب، إذ من الواضح الجلى أن نوع علاقة الكل و الجزء ليس مصححة لاستعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل. و لا شك فى ركاكة إطلاق لفظ المعدة و المعاء على الإنسان بخلاف القلب و الكبد و الرقبة. و أما لو كان باعتبار الخصوصيات التى يصح معها الاستعمال، فالمجاز أيضا مطرد.»^۱

توضیح:

۱) اطراد و عدم اطراد علامت است اگر بگوییم علت اینکه «أسد» را در «زید» استعمال می‌کنیم «شبهت» است و لذا چون «شبهت» مطرد نیست [یعنی به صرف شبهت نمی‌توان به هر انسانی گفت «أسد» و لو اینکه در بوی بد دهان شبیه باشد] می‌گوییم أسد در زید مجاز است.

همچنین اگر گفتیم علت اینکه به زید می‌گوییم رقبه به سبب وجود علاقه جزء و کل است، در این صورت هم چون به زید نمی‌توانیم بگوییم «معدة» - و لو اینکه علاقه جزء و کل موجود است - می‌فهمیم این استعمال مجازی است.

۱. منتهی‌الأصول ج ۱ ص ۴۲

۲) اما اگر گفتیم علت صحّت استعمالات مذکوره، نوع علاقات نیست بلکه خصوص علاقه است: یعنی اگر به زید می گوئیم
أسد به سبب وجود شباهت نیست بلکه به سبب وجود «شجاعت» است، در این صورت هر جا «شجاعت» وجود دارد
می توان لفظ «أسد» را هم به کار برد و لذا شجاعت هم مطرد است.

۳) و چون ملاک صحت استعمالات مجازی، خصوص علاقه است و نه نوع علاقه، پس اطراد در مجاز هم هست.
ما می گوئیم :

۱) همین مطلب در کلام مرحوم آخوند مطرح است:

«ثم إنه قد ذكر الاطراد و عدمه علامة للحقيقة و المجاز أيضا و لعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات حيث لا

يطرد صحة استعمال اللفظ معها و إلا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقة»^۱

۲) مثال مرحوم بجنوردی درباره اطلاق «معه» بر انسان با مشکل مواجه است، چراکه در اطراد یک لفظ داریم و یک

مورد، و در مرحله بعد اطلاق آن لفظ بر موردهای دیگر. پس باید لفظ «رقبه» و اطلاق آن بر زید لحاظ شود و بعد

اطلاق آن بر عمرو و بکر (یا بر حیوانات دیگر مثلاً) ملاحظه گردد.

اما اینکه به سراغ لفظ «معه و ...» برویم خارج از فرض اطراد است.

۳) اما در مجموع اشکال مرحوم آخوند - که در کلام مرحوم بجنوردی خواندیم - و در منتقی الأصول^۲ هم مورد اشاره

قرار گرفته است، اشکال واردی است. چراکه گفته ایم علاقه موجود در مجاز، نوع علاقه نیست تا بخواهد مطرد یا

غیر مطرد باشد.

بررسی تقریر دوم:

۱. اگر این تقریر را از اطراد بپذیریم، در حقیقت می گوئیم که در اطلاق «أسد» بر «زید» به شجاعت نگاه می کنیم [و نه

به شباهت] و در این صورت ملاحظه می کنیم که آیا در هر فردی که شجاعت هست، می توان به او «أسد» گفت؟

۲. مرحوم آخوند بر این تقریر اشکال کرده اند که در اینجا مجاز هم مطرد است یعنی همانطور که به هر کس که در او

انسانیت است می توان گفت «انسان» به هر کس که در او شجاعت است نیز می توانیم بگوئیم «أسد».

۳. ظاهراً این اشکال قابل قبول است.

إن قلت: به کسی که شجاعت کمی دارد نمی توان گفت «أسد».

قلت: می توانیم بگوئیم علت اینکه بر زید، أسد را اطلاق می کنیم، «درجه ای خاص و شدید از شجاعت» است. و این

نحوه از شجاعت در هر فردی باشد، اطلاق «أسد» بر او ممکن است.

۱. کفایةالأصول، ص ۲۰

۲. منتقی الأصول، ج ۱ ص ۱۸۰

۴. برخی خواسته اند از این اشکال پاسخ دهند. مرحوم آخوند پاسخ آنها را با جوابی که خود به آنها می دهد مطرح می کند. ایشان می نویسد:

«و زیاده قید «من غیر تأویل» [در مجاز روی مبنای سکاکی] أو «علی وجه الحقیقة» [در مجاز روی مبنای مشهور] و إن كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك بالحقیقة إلا أنه حیث لا یكون علامة لها إلا علی وجه دائر و لا یتأتی التنصی عن الدور بما ذكر فی التبادر هنا ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال علی نحو الحقیقة لا یبقی مجال لاستعمال حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره»^۱

توضیح:

(۱) در پاسخ ممکن است بگوییم: اگرچه به زید که شجاع است می گوئیم «أسد»، و اگرچه می توانیم به هر فرد شجاع دیگری بگوییم «أسد»، ولی این اطراد علامت حقیقت نیست، بلکه آن اطرادی علامت حقیقت است که «علی وجه الحقیقة» یا «من غیر تأویل» باشد. (و معلوم است که اطراد «أسد» در افراد شجاع، علی وجه الحقیقة نیست.)
(۲) به این ها جواب می دهیم:

این «قید» اگرچه اطراد را مخصوص به معانی حقیقی می کند ولی سر از دور در می آورد چرا که: اگر ندانیم که این استعمال علی وجه الحقیقة است، نمی دانیم که این اطراد علامت حقیقت است و در نتیجه نمی دانیم این استعمال علی وجه الحقیقة است.

(۳) [سؤال: آیا همان پاسخ که در جواب دور در تبادر گذشت (تمایز بین علم اجمالی و علم تفصیلی) اینجا راهگشا نیست؟]
(۴) جواب: خیر؛ چراکه علم به اینکه این اطراد، علی نحو الحقیقة است، علم تفصیلی است.
امام خمینی ظاهراً به همین تقریر اشاره دارند و آن را مطرح کرده و سپس جواب می دهند.
ایشان می نویسد:

«فی الاطراد و عدمه: و فی تقریرهما وجوه:

منها: أنه إذا اطرّد إطلاق لفظ علی أفراد کلی یکشف ذلك عن علاقة الوضع بینه و بین الکلی لعدم الاطراد فی علائق المجاز، كما أن عدمه یکشف عن عدمها إذ معها یطرّد، و إلا یلزم تخلف المعلول عن علته»^۲

توضیح:

(۱) یکی از تقریرات از اطراد، آن است که: اگر اطلاق لفظی بر همه افراد یک معنای کلی، مطرد است، معلوم می شود که این لفظ متعلق به آن کلی است و معلوم می شود که بین آن لفظ و معنای کلی علقه وضعیه برقرار است.
(۲) چراکه: اگر علقه وضعیه نبود، اطلاق لفظ بر افراد، مطرد و شایع نبود.

۱. کفایة الاصول، ص ۲۰

۲. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۳۰

۳) و اگر هم اطلاق لفظی، بر همه افراد کلی شایع و مطرد نبود، معلوم می شود که علقه وضعیه بین آن لفظ و آن معنای کلی نیست. چراکه اگر علقه وضعیه بود، اطلاق مطرد بود. (زیرا علقه وضعیه علت برای اطراد است و اگر علقه وضعیه باشد و اطراد نباشد، تخلف معلول است از علت خود)

ایشان سپس جواب می دهند:

«و التحقيق: أن الإشكال المتقدم في صحة السلب و الحمل وارد عليه لأن المراد باطراد الإطلاق: (۱) إن كان الاستعمال في الأفراد بخصوصياتها، فهو مع العلاقة مجاز، و مع عدمها غير صحيح. (۲) و إن كان المراد منه صحة تطبيق المعنى المستفاد من اللفظ ارتكازاً على الأفراد فيرجع إلى صحة الحمل و ما بحكمه، فلا بدّ من تقدّم العلم بأنّ اللفظ بما له من المعنى قابل للانطباق على الأفراد، و هو لا يحصل إلا بالتبادر، و كذا في عدم الاطراد.»^۱

توضیح:

۱) مراد از اطلاق چیست؟ اگر مراد، استعمال لفظ مخصوص به کلی، در مصداق است که این حقیقت نیست، بلکه اگر علاقه ای هست، استعمال مذکور، مجازی است و اگر علاقه ای نیست، استعمال لفظ کلی در جزئی غلط است.

۲) اما اشکال اصلی: [چراکه خواندیم مراد، فرض بالا نیست] همان اشکال مطرح شده در بحث صحّت سلب است:

۳) اگر مراد آن است که لفظی که وضع شده برای کلی، بر مصادیق منطبق می شود (و نه آنکه استعمال شود)، می پرسیم از کجا می فهمید این استعمال صحیح است؟

۴) حتماً باید از قبل بدانید که این استعمال صحیح است و الا نمی توانید بگویند «این انطباق مطرد است».

۵) و علم به معنای کلی لفظ ناشی از «تبادر» است. پس تبادر قبل از اطراد حاصل است. [به عبارت دیگر تبادر معنی را برای ما معلوم می کند بالتفصیل و بعد حکم به اطراد می کنیم (می گوئیم استعمالات صحیح است) پس علم تفصیلی قبل از اطراد موجود است].

۶) [إن قلت: آنچه باعث حکم به اطراد (و صحّت استعمالات) می شود، علم اجمالی است و آنچه از اطراد حاصل می شود، علم تفصیلی است:

۷) قلت: وقتی می توان حکم به صحّت کرد که التفات به لفظ و معنی داشته باشیم این التفات یعنی علم تفصیلی، همانگونه که در بحث صحّت حمل گذشت.]

مرحوم مؤسس در درر الفوائد، اطراد را به گونه دیگری تعریف کرده است، ایشان می نویسد:

«إنَّ المراد من الاطراد حسن استعمال اللفظ في كل موقع من غير اختصاص له بمواقع خاصة كالخطب و الإشعار ممَّا يطلب فيها إعمال محاسن الكلام و رعاية الفصاحة و البلاغة بخلاف المجاز فإنه انما يحسن في تلك المواقع خاصة و الا ففى مورد كان المقصود ممحضا فى إفادة المدلول لا يكون له حسن كما لا يخفى و هذا كما ترى يمكن حصوله لغير أهل اللسان أيضا إذا شاهد استعمال أهل اللسان.»^۱

توضیح:

۱) مراد از اطراد آن است که لفظ در معنای مورد بحث (أسد در حیوان مفترس)، استعمال می شود و این استعمال در هر موقعیتی که کلام در آن واقع شود، پسندیده است. یعنی چنین نیست که تنها در حال خطابه و یا شعر (که در آنها فصاحت را رعایت می کنیم)، این لفظ را در این معنی، به کار ببریم.

۲) [مثلاً همیشه می توان به «حیوان مفترس» گفت «أسد»، چه در حال خطابه باشیم و چه در حال تکلم روزمره.]

۳) ولی مجاز چنین نیست و استعمال لفظ در معنای مجازی، تنها در صورتی پسندیده است که متکلم در حال خطابه و امثال ذلک باشد [مثلاً در وقتی که پدر زید با او درباره آب و هوا صحبت می کند، پسندیده نیست که او را به عنوان «أسد» خطاب کند]

۴) بلکه در جایی که صرفاً در صدد إفاده معنی می باشد، اصلاً پسندیده نیست که این لفظ را در معنای مجازی به کار ببرد.

۵) و این معنای از اطراد، برای غیر اهل لسان هم قابل دستیابی است و کافی است برای درک آن، به استعمالات اهل لسان توجه کند.

ما می گوئیم :

همین تقریر به بیانی دیگر در کلام مرحوم بروجردی وارد شده است. ایشان ابتدا اشاره می کند که:

۱. بنا بر مبنای مختار (مبنای مرحوم اصفهانی که مرحوم بروجردی آن را به سکاکی نسبت داد)، فرق حقیقت و مجاز در اراده جدی است.

۲. به این بیان که: در استعمال حقیقی، هم مراد استعمالی، معنای موضوع له لفظ است و هم مراد جدی، همان است؛ ولی در استعمال مجازی، مراد استعمالی گوینده، معنای موضوع له است ولی به سبب اینکه صفتی در «غیر موضوع له» وجود دارد [مثلاً شجاعت در زید]، ادعا می کنیم که «زید» همان «أسد» است و لذا مراد جدی از کلام چیزی غیر از حیوان مفترس [موضوع له] می باشد.

۱. درر الفوائد للحائری ج ۱ ص ۱۵

ایشان با توجه به این مطلب که آن را در یک صفحه توضیح می دهد، می نویسد:

«و الحاصل: أن الاخبار في قولنا: «رأيت رجلاً يرمى» يحتاج إلى محسن واحد، و هو كون المقام الاخبار بوقوع

الرؤية على الرجل. و أما الإخبار في قولنا «رأيت أسدا يرمى» فيحتاج إلى إحراز أمور ثلاثة:

الأول: كون المقام الاخبار بتعلق الرؤية به.

الثاني: حسن ادعاء كونه أسداً بأن يكون بالغاً أعلى درجات الشجاعة أو الجبن.

الثالث: كون المقام مقام إظهار شجاعته أو جنبه.

إذا عرفت ما ذكرناه فنقول: إن جعل عدم الأطراد علامة للمجاز ليس بلحاظ نوع العلاقة، بل بلحاظ الصنف منها، أعني

الموارد التي يوجد فيها بين الموضوع له و المراد الجدى كمال المناسبة، بحيث تكون العلاقة من أظهر خواص الموضوع له.

و قولكم: «فالمجاز أيضاً على هذا مطرد» واضح الفساد، بعد ما ذكرناه من أن صرف تحقق صنف العلاقة و مصحح الادعاء

لا يكفي في الاستعمال، ما لم يكن المقام مقام إظهار هذا الادعاء.

و الحاصل: انه بعد ما كان المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية على الرجل في المثال المذكور يكون إطلاق الرجل عليه حسناً

بنحو الإطلاق، و أما استعمال الأسد فيه فيتوقف - مضافاً إلى تحقق صنف العلاقة و مصحح الادعاء، على كون المقام مقام

إظهار شجاعته، و ذلك يختلف بحسب الموارد، فجعل عدم الأطراد الاستعمال من علائم المجاز صحيح بلا إشكال.^۱

توضیح:

(۱) در استعمال حقیقی: [«رأيت رجلاً يرمى» در حالی که واقعاً زید را دیده ایم]

ما احتیاج داریم که یک نکته - که باعث حسن کلام می شود - موجود باشد. آن نکته عبارت است از اینکه متکلم در

مقام «اخبار به رؤیت رجل» است.

(۲) اما در استعمال مجازی: [«رأيت أسداً يرمى» در حالی که واقعاً زید را دیده ایم]

به ۳ نکته احتیاج داریم تا کلام ما پسندیده باشد:

الف) گوینده در مقام اخبار به رؤیت رجل است.

ب) زید دارای درجه ای از شجاعت باشد که بتوان با لحاظ آن ادعا کرد که زید أسد است.

ج) گفتار ما در مقام اظهار شجاعت او باشد. [و الا اگر می خواهیم او را به غذا خوردن دعوت کنیم، پسندیده نیست

که بگوییم «یا أسد تفضل بأكل الطعام»]

(۳) پس معلوم شد مجاز در همه جا مطرد نیست.

نکته مهم آن است که حتی روی بقیه مبانی نیز تقریر مرحوم بروجردی قابل طرح است. چراکه بالاخره در حقیقت صرف

مقام اخبار کفایت می کند در حالیکه در مجاز، علاوه بر آن، لازم است مقام سخن، مقامی متناسب با علاقه مجازی باشد. یعنی:

۱. نهاية الاصول، ج ۱ ص ۴۳

اگر می خواهیم زید را برای ثبت نام در مدرسه ای معرفی کنیم، هیچ تناسبی ندارد که به شجاعت او اشاره کنیم و لذا مقام، مناسب با علاقه مجازی (شجاعت) نیست.

حضرت امام این تقریر را مطرح کرده و از آن جواب می دهند:

«و منها: أنه لا بدّ في المجاز من مصحح الادعاء و من حسنه بعد استعمال اللفظ فيما وضع له كما تقدّم في المجاز، و حسن الادعاء و مصححه لا يطردان حتّى في صنف العلائق [در مقابل مرحوم آخوند که می فرمود اگر مراد نوع علاقه - مثل شباهت - است، مجاز مطرد نیست ولی اگر مراد صنف علاقه - مثل شجاعت - است، مجاز هم مطرد است.]، و أمّا الحقيقة فتطرّد لتوقفها على مجرد الوضع، فالأول علامة المجاز، و الثاني علامة الحقيقة.

و فيه: أن العلم بحسن الادعاء و مصححه، و العلم بصحة الاستعمال مطرداً، متوقفان على فهم المعنى الموضوع له و غيره.»^۱

توضیح:

امام بر ایشان اشکال می کنند :

۱) برای اینکه بگوییم «این لفظ برای این معنی مجاز است چون سه مقام را داراست (مقام اخبار، مقام ادعا و مصحح ادعا یعنی شجاعت)» و برای اینکه بگوییم «این لفظ برای این معنی حقیقت است چون همه جا استعمال آن در این معنی صحیح است - و لو اینکه سه مقام را نداشته باشد -» باید: بدانیم که موضوع له چیست؟ و اگر می دانید موضوع له چیست که دیگر احتیاجی به «علامیت اطراد» ندارید.

۲) [یعنی اگر نمی دانید معنای لفظ «أسد» چیست، از کجا می گوئید «ادعا» و «مصحح آن» موجود است یا نیست به عبارت دیگر فرض کنید جایی را تصوّر کرده اید که در آن تنها مقام اول موجود است، و در این مقام، لفظی در معنایی استعمال شده است، در این جا، اگر شما معنای لفظ را نمی دانید چگونه حکم به صحّت می کنید؟]

بررسی نهایی تقریر سوم:

۱. مرحوم حائری می فرمود که ما دو مقام داریم، مقام بلاغت و مقام غیر بلاغت و استعمال مجازی در مقام دوم رایج نیست.

جواب آن است که: استعمال مجازی در این مقام دوم، غلط نیست و لذا لفظی که در مقام غیر بلاغت، استعمال شد، الزاماً به معنای حقیقی نخواهد بود.

۲. اگر بگوییم - مانند مرحوم بروجردی - که در جایی که مقام، مقام حقیقت است (مثل مقام ثبت نام) یا به عبارتی مقام، مقامی است که به علت عدم جریان علاقه مجازی، استعمال مجازی قبیح و غلط است، در چنین مقامی اگر لفظی در معنایی استعمال شد و استعمال آن صحیح بود این لفظ حقیقت در این معنی است.

۱. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۳۰

۳. امام می فرمودند: از کجا می دانیم استعمال این لفظ در مقامی که فقط باید استعمالش حقیقی باشد، صحیح است؟ جز این است که معنی را از قبل می دانیم. پس اطراد علامت حقیقت نیست.
پس تقریر سوم از اطراد کامل نیست و اطراد به این بیان علامت حقیقت نیست.

ايشان مى نويسد:

«و الذى ينبغى أن يقال فى المقام هو ان الاطراد الكاشف عن الحقيقة فى الجملة عبارة عن استعمال لفظ خاص فى معنى مخصوص فى موارد مختلفة بمحمولات عديدة، مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينة على إرادة المجاز، فهذا طريقة عملية لتعليم اللغات الأجنبية، و استكشاف حقائقها العرفية.

توضيح ذلك: هو ان من جاء من بلد إلى بلد آخر لا يعرف لغاتهم إذا تصدى لتعليم اللغة السائرة فى هذا البلد رأى ان أهل البلد يطلقون لفظاً و يريدون به معنى، و يطلقون لفظاً آخر و يريدون به معنى آخر، و هكذا، و لكنه لا يعلم ان هذه الإطلاقات من الإطلاقات الحقيقية، أو المجازية، فإذا رأى أنهم يطلقون هذه الألفاظ و يريدون بها تلك المعانى فى جميع الموارد حصل له العلم، بأنها معانى حقيقية، لأن جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين: اما الوضع، أو القرينة؟ و حيث فرض انتفاء القرينة من جهة الاطراد فلا محالة يكون مستنداً إلى الوضع - مثلاً - إذا رأى أحد ان العرب يستعملون لفظ الماء فى معناه المعهود، و لكنه شك فى انه من المعانى الحقيقية، أو من المعانى المجازية، فمن إلغاء ما يحتمل أن يكون قرينة من جهة الاطراد علم بأنه من المعانى الحقيقية، و لا يكون فهمه منه مستنداً إلى قرينة حالية، أو مقالية. و بهذه الطريقة غالباً يتعلمون الأطفال و الصبيان اللغات و الألفاظ.»^۱

توضيح:

(۱) اطرادى که کاشف از معنای حقیقی است عبارت است از اینکه لفظی در موارد مختلف در معنایی استعمال شود در حالیکه همه آنچه ممکن است قرینه مجازیه باشد، منتفی شود.

(۲) و این راه عملی برای فهم معنای لغات خارجی و درک حقیقت عرفیه آنهاست.

ما می گوئیم :

(۱) از دیدگاه مرحوم خویی، اطراد، یعنی شمول یک معنی از لفظ، در عرف خاص به خلاف آنچه بیش از این خواندیم که اطراد، شمول استعمالات در نزد خود فرد بود.

(۲) ظاهر عبارت ايشان آن است که اگر لفظی تنها یک معنی دارد - و لذاست که در همه جا همین معنی از آن اراده می شود - آن معنا، معنای حقیقی است.

در حالیکه فرض اطراد، اعم از چنین صورتی است و در جایی که لفظ در معنی استعمال می شود (یکی حقیقی و یکی مجازی) هم باید بتوانیم از اطراد بهره بگیریم.

(۳) اینکه ايشان می نويسد: «جميع الموارد» صحیح نیست چراکه «جميع الموارد» قابل دستیابی نیست بلکه آنچه در دسترس

۱. محاضرات فی الأصول، ج ۱ ص ۱۲۴

است، «جميع الموارد»ی است که در اختیار بیننده است.

۴) به همین سبب ممکن است بگوییم مراد مرحوم خوبی، تقریر دیگری است که در کلام مرحوم عراقی خواهیم خواند.

تقریر پنجم از اطراد:

مرحوم عراقی می نویسد:

«فإنه بعد ان یری اطراد استعمال لفظ فی مقامات متعددة فی معنی و انه فی جمیع تلک الموارد ینسب من معنی واحد یقطع عادة بان الانسباق المعهود فی تلک الموارد کان من نفس اللفظ و حاقه لانه کان من جهة قرینة مخفیة فی البین أو مناسبة طبیعیة»^۱

توضیح:

- ۱) وقتی می بینیم که در مقامات متعدد، لفظی در معنایی به کار می رود، عادة قطع پیدا می کنیم که این استعمال نمی تواند با اتکاء به قرینه ای باشد. پس استعمال حقیقی است.
 - ۲) ظاهراً مراد ایشان از مقامات، استعمال در صورت های مختلف (هم جایی که شجاعت لازم است مورد عنایت قرار گیرد و هم غیر آن) و در حالات گوناگون (خطابه، شعر و ...) است.
- ما می گوئیم :

- ۱) تفاوت این قول با قول مرحوم خوبی، در آن است که آنجا یک لفظ بود و یک معنی، در حالیکه در اینجا ممکن است معانی متعددی باشد ولی لفظ در همه مقامات، قابل استعمال در یکی از آن معانی است.
- ۲) تفاوت این قول با قول مرحوم حائری و مرحوم بروجردی، آن است که در این قول لازم نیست به مقامی توجه کنیم که در آن یقیناً استعمال حقیقی است.
- ۳) اما اشکالی که بر این تقریر وارد است آن است که خود مرحوم عراقی متعرض آن شده است. ایشان می نویسد: در این فرض، اطراد علامتی مستقل نیست بلکه تکمیل کننده تبادر است، یعنی به وسیله این نوع از اطراد می فهمیم که تبادر ناشی از حاق لفظ است و به سبب وجود قرینه نیست.

جمع بندی نهایی بحث اطراد:

معلوم شد اطراد به هر پنج تقریری که از آن شناختیم، علامت حقیقت نمی تواند باشد، و مهم ترین اشکال نیز اشکالی است که از امام خمینی شناختیم.

۱. نهاية الأفكار، ج ۱ ص ۶۸

د) قول لغوی:

این بحث در دو مقام مطرح می شود:

الف) جایی که اهل لغت به صراحت یا بالتزام بگویند فلان لفظ در فلان معنی حقیقت است.

ب) جایی که اهل لغت صرفاً معنایی را برای لغت نقل می کنند و اشاره ای - نه به صراحت و نه به التزام - به حقیقت بودن آن لفظ برای آن معنی ندارند. در این صورت، سؤال اساسی آن است که: آیا به حرف قول لغوی، می توان اطمینان یافت و یا ظن پیدا کرد که آن لفظ در آن معنی، حقیقت است.

حال قبل از تبیین بحث لازم است اشاره کنیم که:

- بحث فعلی ما در این است که آیا قول لغوی باعث اطمینان (قطع عرفی) و یا ظن نوعی به حقیقت بودن معنی می شود

یا اصلاً ظن نوعی هم از آن حاصل نمی شود؟

- اما بحث از اینکه اگر ظن از آن حاصل شد آیا حجت است یا نه؟ در مرحله دوم مطرح می شود.

مقام اول:

جایی که اهل لغت صراحة یا التزاماً به حقیقت بودن معنایی برای لفظی اشاره کنند:

نکته ۱: صراحة مثل: «رجل» که حقیقت است در مرد، و التزاماً مثل اینکه بگوید: «رجل دارای دو معنی مشهور است: «مرد»

و «جوانمرد» و دو معنی مجازی است».

نکته ۲: گاهی تصریح اهل لغت، «عن اجتهاد» است و گاه «عن روایة». تصریح عن روایة مثل اینکه نقل می کند که از خود

واضع، این وضع را شنیده است ولی تصریح عن اجتهاد آنجایی است که او با اتکا به «تبادر و دیگر علامات»، حقیقت بودن

معنایی را در می یابد.

مرحوم رشتی در بدایع الأفكار می نویسد:

«قول آحاد أهل اللسان كالجوهري و ابن الأثير و الفيروزآبادی و نحوهم ممن هو من أهل الخبرة باللغات إذا أخبروا بها

[حقیقت] عن روایة لا عن درایة و اجتهاد و قد اختلفوا فيه على قولین بل أقوال و المشهور هو الأول بل ادعى غير واحد

من الفحول الإجماع عليه منهم السيد في المفاتيح ناقلاً له عن جماعة و منهم المحقق الكاظمي في المحصول بل لم أجد أحداً

من الأصوليين ذكره و لم يرسله إرسال المسلمات من القدمات و المتأخرين لكن في دلالة جملة منها على كفاية الظن نظر

لعدم التصريح بذلك و إنما المصرح به اعتبار تصريح أهل اللسان و هو أعم من العلمي و الظني فتأمل.»^۱

توضیح:

۱) اگر اهل لغت معنایی را به عنوان معنای حقیقی یک لفظ معرفی کردند علامت حقیقت بودن لفظ در آن معنا است، البته

۱. بدایع الأفكار، ص ۶۰

به شرطی که آنها این مطلب را نقل کنند نه آنکه اجتهاداً به چنین مطلبی رسیده باشند.

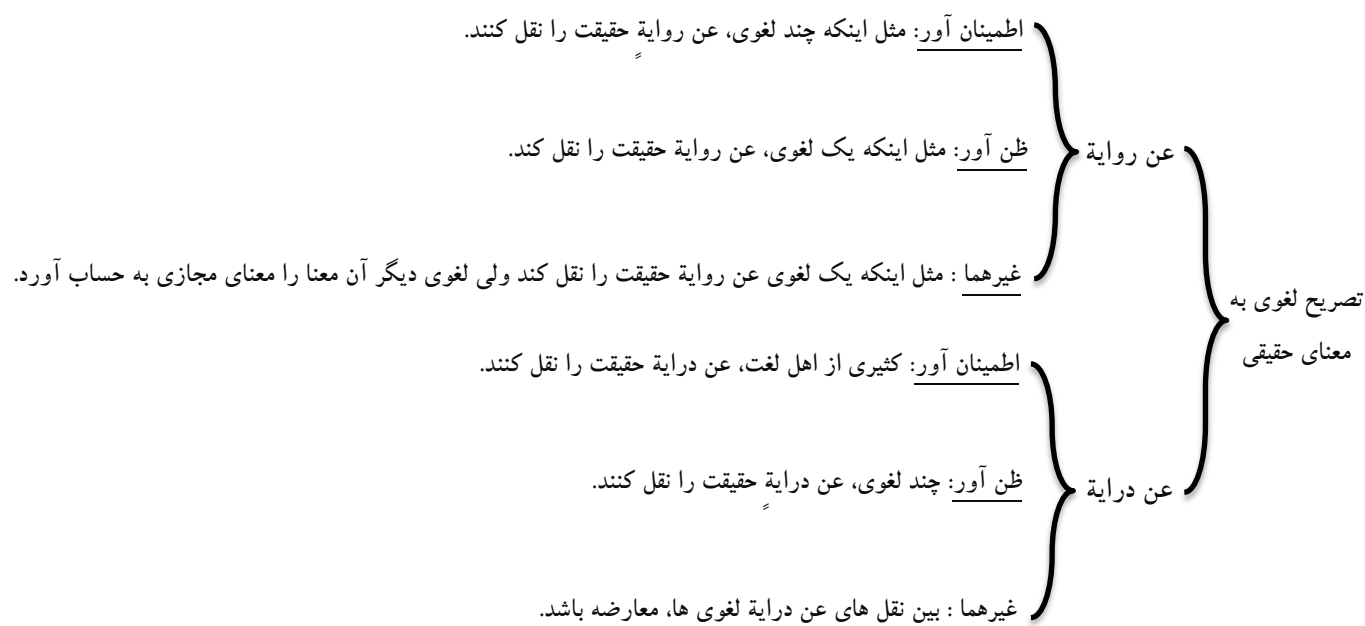
(۲) درباره این مسئله چندین قول وجود دارد: [ظاهراً یعنی گروهی قبول دارند مطلقاً، گروهی قبول ندارند مطلقاً و گروهی قائل به تفصیل شده اند].

(۳) مشهور می گویند قول لغوی، معنای حقیقی را معلوم می کند، سید مجاهد بر این مطلب ادعای اجماع کرده است و هم چنین محقق کاظمی در المحصول.

(۴) هیچ یک از اصولیون - از قدما و متأخرین - را نیافتیم که این مطلب را ذکر کرده باشد الا اینکه این مطلب را مسلم فرض کرده باشد. (البته از برخی از کلمات اصولیون نمی توان چنین استفاده کرد که آن دسته از اقوال لغوی که ظن آور است هم مفید فایده است چراکه آنها «تصریح اهل لسان» را معتبر دانسته اند که اعم است از اینکه قطع آور باشد یا ظن آور). [یعنی شاید «تصریح اهل لسان در حالی که قطع آور است» را قبول دارند]

ما می‌گوییم :

- ۱) در مقام اول (اینکه آیا قول لغوی - در جایی که تصریح به حقیقت بودن دارد - اطمینان آور یا ظن آور است) مرحوم رشتی در حاصل شدن معنای حقیقی از آن، ادعای اجماع کرد.
- ۲) ظاهراً این گروه بیش از هر چیز به کارشناس بودن اهل لغت عنایت دارند.
- ۳) ظاهراً می‌توان این فرض را در صورت‌های زیر تقسیم بندی کرد:



۴) خواهیم گفت که اطمینان، حجّت است و لذا اگر جایی قول لغوی باعث شد که مطمئن شویم که معنای «الف» برای لفظ «ب» حقیقت است، این اطمینان حجت است.

۵) اما آیا اگر قول لغوی باعث «ظن نوعی به حقیقت بودن لفظی در معنایی» شد، این ظن حجت است؟ در این باره در مبحث حجیت خواهیم گفت که حجیت یعنی «به دست آوردن مؤمن و معذر». اما «مؤمن و معذر» یک امر تفصیلی است. یعنی ممکن است یک نوع ظن در امور هامّة، حجت نباشد ولی همین نوع ظن را عقل یا عقلا در امور غیر هامّة حجت بدانند.

۶) اینکه آیا اطمینان نوعی حجت است یا اطمینان شخصی؟ و آیا ظن نوعی به معنای حقیقی در جایی که ظن شخصی بر خلاف آن است حجت است؟ و آیا در ظن در موضوعات، لازم است تعدد در میان باشد (مثل بیّنه در شبهات موضوعیه)؟ و آیا اساساً شک در معنای لغت، هم حکم با شک در موضوعات است و یا هم حکم با شک در احکام؟ بحث‌هایی است که در حجّیت ظن حاصل از قول لغوی مطرح خواهد شد.

مقام دوم:

جایی که لغوی، به معنای لفظ اشاره می‌کند ولی اشاره‌ای به حقیقت بودن یا مجاز بودن آن نمی‌کند.

مرحوم شیخ محمد کفایی فرزند مرحوم آخوند، در حاشیه بر کفایه می نویسد:

«لا يخفى أنه قد عدّ بعض من علائم الحقيقة و المجاز تنصيص أهل اللغة، و لعلّ عدم تعرّضه - دام ظلّه - له و إهماله إيّاه من جهة وضوح خلافه، إذ أقصى ما يمكن أن يقال أو قيل في اعتبار قوله: أنه من أهل الخبرة في معاني الألفاظ و تمييز حقائقها عن مجازاتها، و الإجماع قائم على حجّية قوله. و لكن فيه منع كونه من أهل الخبرة في تمييز الحقائق عن المجازات، بل المسلمّ كونه كذلك في تعيين موارد الاستعمالات.»^۱

توضیح:

- (۱) برخی تنصیص اهل لغت را علامت حقیقت گرفته اند.
- (۲) شاید علت اینکه مرحوم آخوند به این علامت اشاره نکرده است، روشن بودن بطلان آن باشد.
- (۳) چراکه بیشترین دلیلی که بر حجیت قول لغوی آورده شده (یا ممکن است آورده شود) آن است که:
- (۴) اهل لغت کارشناس هستند در تشخیص معانی الفاظ و شناخت حقیقت و مجاز (= صغری) و از طرفی هم اجماع داریم بر رجوع به قول کارشناس (= کبری)
- (۵) در حالیکه این استدلال غلط است چرا که اهل لغت، کارشناس در تشخیص حقیقت و مجاز نیستند، بلکه آنچه از آنها مسلم است، شناخت موارد استعمال لغات است.

ما می گوئیم :

- (۱) گفتیم که ما در این جا، در صدد هستیم که ببینیم آیا قول لغوی ظن آور هست یا نه؟ ولی اینکه این ظن حجت است یا نه؟ مربوط به مباحث امارات است.
- (۲) اشکال مرحوم شیخ محمد، در صورت پذیرش، ظن آور بودن قول لغوی (بالنسبه به حقیقت بودن معنی) را رد می کند و لذا این اشکال مربوط به این مقام است.
- (۳) این اشکال در کلمات بسیاری از اصولیون مطرح شده است به عنوان مثال مرحوم آقا ضیاء عراقی می نویسد:

«و لكن الإشکال فيه أيضا من جهة عدم ثبوته [أي عدم ثبوت معنى الحقيقي] نظرا إلى عدم كونه بصدده تعيين الأوضاع حتى يثبت الوضع بقولهم بل و انما هم بصدده تعيين ما يستعمل فيه اللفظ و من الواضح انه بمثل ذلك لا يكاد يثبت الوضع نظرا إلى أعمية الاستعمال من الحقيقة، كما هو واضح.»^۲

همچنین مرحوم امام می نویسد:

«فيمنع كون اللغويين من أهل خبروية تشخیص الحقائق من المجازات، و هذه كتبهم بين أيدينا ليس فيها أثر لذلك، و لا يدعى لغوي - فيما نعلم - أنه من أهل الخبرة بذلك، و إنما هم يتفحصون عن موارد الاستعمالات. لا يقال: الاستعمال يثبت

۱. حواشی مشکینی، ج ۱ ص ۱۲۲

۲. نهاية الأفكار، ج ۱ ص ۶۶

بقول اللغوي، فإنه [من] أهل الخبرة بموارد الاستعمال، و هو مع أصالة الحقيقة يتم المطلوب. فإنه يقال: الاستعمال أعم من الحقيقة، خلافاً للسيد المرتضى [١] رحمه الله.»^١

توضیح:

- ١) لغوی ها، کارشناس نسبت به تشخیص حقیقت نیستند.
- ٢) خودشان هم چنین ادعایی ندارند.
- ٣) آنچه لغوی انجام می دهد، تفحص از موارد استعمال است.
- ٤) اگر بگویید: استعمال را از لغوی می گیریم و به ضمیمه اینکه «اصل در استعمال، حقیقت است» ثابت می کنیم مستعمل فيه، معنای حقیقی است؛
- ٥) می گوئیم: اصل در استعمال، حقیقت نیست بلکه استعمال اعم از حقیقت و مجاز است و تنها سید مرتضی به چنین أصالة الحقيقة ای قائل است [یعنی أصالة الحقيقة جاری می شود در شناخت مراد و نه شناخت حقیقت مراد].

سیدنا الأستاذ محقق داماد بر این مطلب اشکال کرده اند. ایشان بر این عقیده است که:

۱. مراجعه به کتاب های لغت، معلوم می کند که لغویون در مرحله اول، معنای لفظ را در حال اطلاق و عدم قرینه می آورند و سپس مثلاً می نویسند: اگر فلان کلمه همراه این لفظ آمد، معنای دیگری می دهد. پس معنای اول از دیدگاه لغوی، معنای حقیقی است.

۲. اگر هم استعمال را بیان کند، بالأخره لغوی می گوید این لفظ اگر بی قرینه استعمال شد، این معنی را دارد و ما به ضمیمه قاعده کلیه عقلیه «اگر از لفظی، بدون وجود قرینه ای، معنایی فهمیده شد، آن معنا حقیقت است» می فهمیم «مستعمل فیه» معنای حقیقی است.

مناسب است مقداری در این باره بحث کنیم:

بحث:

آیا لغوی، کارشناس در شناخت حقیقت و مجاز نیست؟

یکم) اشاره ای اجمالی به لغت نامه های عربی:

دائرة المعارف فارسی در این باره می نویسد:

«سابقه ی لغتنامه نویسی در زبان عرب بسیار کهنسال است. از همان سالهای نخستین اسلام، در میان تابعین و صحابه کسانی بوده اند که به امر لغت توجه داشته اند و اگر بعضی روایات را بپذیریم باید قبول کنیم که ابن عباس یکی از نخستین مؤلفان لغت عرب است که کتابی با نام «غریب القرآن» بدو منسوب است، و پس از او کتاب دیگری به همین نام از ابن تغلب نام برده اند، اما آن کس که به طور مسلم بنیانگذار لغتنامه نویسی در ادب عرب شناخته شده خلیل ابن احمد فراهیدی مؤلف کتاب «العین» است، و پس از وی ابوعمر و شیبانی «غریب الحدیث و کتاب الجیم»، و نزدیک به همان زمان ابوعبید قاسم ابن سلام (فت ۲۲۳ ه ق) کتاب «غریب الحدیث و الغریب المصنف» را نوشته و با تألیف «الجمهره» (ابن درید) یکی از معتبرترین لغت نامه های زبان عرب به ظهور رسیده است. ازهری (۲۸۲-۳۷۵ ه ق)، با نوشتن «تهذیب اللغه»، لغتنامه ی برجسته ی دیگری به زبان عرب بخشید که به خصوص از نظر توجه به اسامی امکان، دارای اهمیت بسیار است، و در همین سالها صاحب ابن عباد «المحیط» خود را در لغت عرب تألیف کرد و ابن فارس با «مقایس اللغه» مسئله ی اشتقاقها را بیشتر مورد نظر قرار داد، همچنین در همین قرن ۴ ه ق ابوعلی اسماعیل قالی کتاب «البارع» خود را تألیف کرد و جوهری «صاح اللغه» ی خود را که یکی از مهمترین لغتنامه های زبان عرب است و شارحان و مفسران بسیار یافته. در قرن ۵ ه ق ابن سیده ی اندلسی «المحکم» خود را که نوعی فرهنگ موضوعی است نوشت. در آغاز قرن ۶ ه ق زمخشری با تألیف «ساس البلاغه»، سیر لغات را، از معنی حقیقی به مجازی و دگرگونی مجازها، مورد نظر قرار داد. در قرن ۷ ه ق صغانی «العباب» را نوشت که نا تمام ماند. و در قرن ۸ ه ق ابن منظور «لسان العرب» را بر اساس مهمترین لغتنامه های مؤلفان قبل از خود تألیف کرد که بزرگترین لغتنامه ی زبان عرب به شمار می رود، و سرشار



از اطلاعات لغوی و فقهی و صرفی و نحوی و روائی و تفصیری و شواهد مورد اطمینان است. در قرن ۹م ق فیروز آبادی «قاموس» را نوشت که از نظر ضبط دقیق لغات دارای اهمیت بسیار است، و در قرن ۱۱م ق سید مرتضی زبیدی کتاب او را به عنوان «تاج العروس» شرح مبسوطی که در کنار «لسان العرب»، ۲ لغتنامه ی بزرگ زبان عرب به شمار می روند. در قرون اخیر فرهنگ نویسی در اغلب کشورهای عربی رواج داشته، به خصوص در مصر و لبنان. در قرن ۱۹م بطرس البستانی (بتانی) «محیط المحيط» را، و پس از او سعید ابن عبدالله شرتونی کتاب «قرب الموارد» را فراهم آورد و آخرین لغتنامه ی معروف زبان عرب کتاب «المنجد» است که شیوع و انتشار بسیار دارد. و نخستین چاپ آن در ۱۹۵۸ منتشر شده است.

در میان لغت نامه نویسان عرب بر روی هم چهار شیوه در قدیم رواج داشته که هر یک را به نام فرد شاخص آن شیوه می توان نامید،

۱. مکتب خلیل ابن احمد که واژه ها را از رهگذر مخارج حروف هجا تقسیم بندی کرده (کتاب العین).

۲. مکتب ابو عبید که بر حسب موضوع کلمات را تقسیم بندی کرده و معروفترین نمونه ی این گونه لغتنامه ها المخصص این سیده است. [به عنوان مثال در کتاب مذکور باب ها چنین نام هایی دارند: کتاب خلق الانسان، کتاب الغرایز، کتاب النساء و ...^۱].

۳. مکتب جوهری که در آن کلمات به ترتیب حرف آخر کلمه تقسیم شده است و هر کلمه دارای دو بخش است به عنوان باب و فصل؛ حرف آخر را باب مینامند و حرف اول را فصل، مثلاً «بسط» را در باب «طا» و فصل «با» قرار می دهند. در این مکتب لغتنامه های بسیاری به وجود آمده که از آن میان مجمع البحرین و قاموس و لسان العرب را می توان نام برد.

۴. مکتب دیگری نیز از قدیم وجود داشته که در عصر جدید رواج بیشتر یافته و آن رعایت حرف اول و دوم و سوم و .. است. نخستین کسی که بدین شیوه لغتنامه تهیه کرده ابو عمرو شیبانی است، اما او فقط حرف اول را در نظر گرفته، ولی پس از او محمد ابن تمیم برمکی صحاح را به ترتیب حرف اول و دوم و سوم و ... منظم کرده و زمخشری هم در اساس البلاغه از او تقلید کرده است.

شیوه ی بسیار تازه ای در تألیف لغتنامه های عربی در سالهای اخیر مورد نظر مؤلفان قرار گرفته که تقریباً بی سابقه است، و آن چشم پوشی از ریشه و اشتقاق و صرف کلمه است و به اسلوب فرهنگهای اروپایی لغات را، آنچنان که تلفظ می شوند، دسته بندی می کنند، مثلاً مکتب را در حرف م و کتاب را در حرف ک و استکتاب را در حرف الف. رایجترین

لغتنامه از نوع اخیر المنجد الابدی است که اول بار در ۱۹۶۷ منتشر شده است.^۲

دوم) علم لغت چه تعریفی دارد:

۱. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳ ص ۷۳۳

۲. دائرة المعارف فارسی، ج ۲ ص ۲۴۹۶



حاجی خلیفه در کشف الظنون می نویسد:

«هو علم باحث عن مدلولات جواهر المفردات و هيئاتها الجزئية التي وضعت تلك الجواهر معها لتلك المدلولات بالوضع الشخصي. و عمّا حصل من تركيب كل جوهر و هيأتها من حيث الوضع و الدلالة على المعاني الجزئية و غايته الاحتراز عن الخطأ في فهم المعاني الوضعية والوقوف على ما يفهم من كلمات العرب و منفعتة الإحاطة بهذه المعلومات و طلاقه العبارة و جزالتها و التمكن من التفتن في الكلام و ايضاح المعاني بالبينات الفصيحة والأقوال البليغة.»^۱

همچنین محمد بن محمود آملی در نفائس الفنون می نویسد:

«علم لغت: و آن معرفت مدلولات کلمات است مطلقاً، در کیفیت اوضاع آن و اختلاف در لغات...»^۲

همچنین نصر هورینی مصحح کتاب قاموس المحيط می نویسد:

«فی تعريف اللغة و بعض مبادئ هذا العلم أما اللغة من حيث هي فهي أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم كما سيذكره المصنف في باب المعتل و أمّا حدّ الفن فهو علم يبحث فيه عن مفردات الالفاظ الموضوعة من حيث دلالتها على معانيها بالمطابقة و قد علم بذلك أن موضوع علم اللغة المفرد الحقيقي و لذلك حدّه بعض المحققين فقال علم اللغة هو علم الأوضاع الشخصية للمفردات و غايته الاحتراز عن الخطأ في حقائق اللغوية و التمييز بينها و بين المجازات و المنقولات العرفية»^۳

نکته حائز اهمیت آن است که در تتبعات ناقصه ما، این بحث که «کار لغوی آیا شناخت حقیقت است یا شناخت موارد استعمال» در کتاب های معتبر اهل لغت اصلاً مطرح نبوده است و نحوه مواجهه ایشان با لغات به گونه ای است که هر ناظری، مطمئن می شود که اهل لغت به دنبال یافتن و معلوم کردن معانی حقیقی بوده اند.

بر این مطلب مؤیداتی می توان آورد به عنوان مثال:

الف) شرتونی در مقدمه کتاب خویش، «اقرب الموارد»، حقیقت و مجاز را تعریف می کند و در مقام مثال لفظ عَنَاب و فعل حارِدت را ذکر می کند و می نویسد: معنای حقیقی عَنَاب، همان میوه معروف است و معنای مجازی آن انگشت (در جمله ضرب التفاح بالعَنَاب) است ولی این معنای مجازی را در ذیل ماده عَنَاب ذکر نمی کند.

کما اینکه حارِدت (معنای حقیقی: کم شدن شیر شتر، معنای مجازی: حارِدت حالی: روزگرم تیره شد) را نیز می آورد ولی در ذیل آن ماده به لفظ حالی اشاره می کند و می نویسد: «حارِدت حالی = ...»

ب) مرحوم دهخدا در لغت نامه، در ذیل هر عنوان، هر جا معنای مجازی مطرح می شود به صراحت به مجاز بودن آن اشاره

۱. کشف الظنون، ج ۲ ص ۱۵۵۶

۲. نفائس الفنون / چاپ تهران، ص ۱۳

۳. القاموس المحيط، ج ۱ ص ۳۲



می کند. حتی علامه قزوینی در تبیین این کتاب می نویسد: «... برای هر یک از معانی حقیقی و مجازی هر کلمه ..» و آن را می ستاید.

از مجموع تتبعات (اگرچه ناقص) می توان گفت لغوی ها در جایی که قرینه خاصی اگر باشد، معنای مجازی خاصی حاصل می شود، آن قرینه را هم می آورند [بالا آمدن خورشید = طلوع کردن، بالا آمدن جان = جان دادن]

ولی اگر قرینه های مختلف می تواند مجاز سازی کند، به چنین امری دست نمی یازند (مثلاً هیچ کجا جلوی اسد نوشته اند: زید یا عمرو و ...) و یا اشاره به مجاز بودن آن می کنند [سهی بالا = به مجاز معشوق، بالای سر به = مجاز بالین]

مثلاً المنجد در ذیل ماده قمر (که می دانیم در عرب بسیار و مجازاً به کار می رود) هرگز به معنای «روی زیبا» اشاره نمی

کند ولی در عین حال می نویسد:

«اقمار العلم و شموسه: العلماء»

روشن است که در این عبارت می گوید که اگر «علم» به عنوان قرینه موجود بود اقمار در این معنا مجازاً به کار می رود.

و یا این کتاب اصلاً «شمس» را به معنای زیبا روی ضبط نکرده است.

سوم) لغوی ها خود در موارد متعدد به مجاز بودن یک استعمال اشاره دارند. که معلوم می کند در موارد دیگر اعتقاد به مجاز بودن نداشته اند.

به عنوان مثال:

۱. الفروق اللغویة / ابو هلال عسکری ص ۲۵۰:

«الفرق بین الرجوع و العود: الرجوع: فعل الشیء ثانیة، و مصیره إلى حال کان علیها، و العود: يستعمل فی هذا المعنی علی

الحقیقة، و يستعمل علی الابتداء مجازاً.»

۲. معجم مقاییس اللغة / ابو الحسین احمد بن فارس زکریا ج ۲ ص ۲۸۱:

«و یحمل علی الباب مجازاً أن یقال دعا فلاناً مکان کذا إذا قصد ذلك المكان كأن المكان دعاه.»

۳. الفروق اللغویة / ابو هلال عسکری ص ۶۶:

«الفرق بین الالتماس و الطلب: أن الالتماس طلب باللمس ثم سمي کل طلب الالتماساً مجازاً.»

۴. الفروق اللغویة / ابو هلال عسکری ص ۸۹:

«الفرق بین البأس و الخوف: أن البأس یجرى علی العدة من السلاح و غيرها و نحوه قوله تعالی «و أنزلنا الحديد فیہ بأس

شدید» و يستعمل فی موضع الخوف مجازاً فیقال لا بأس علیک و لا بأس فی هذا الفعل آی لا کراهة فیہ.»

۵. الفروق اللغویة / ابو هلال عسکری ص ۱۸۸:

«الفرق بین قولنا یحسن و بین قولنا یعلم: أن قولنا فلان یحسن کذا بمعنی یعمله مجازاً، و أصله فیما یأتی الفعل الحسن ألا

ترى أنه لا يجيء له مصدر إذا كان بمعنى العلم البتة فقولنا فلان يحسن الكتابة معناه أنه يأتي بها حسنة من غير توقف و احتباس، ثم كثر ذلك حتى صار كأنه العلم وليس به.»

٦. الفروق اللغوية / ابو هلال عسكرى ص ١٨٨:

«الفرق بين الاعتقاد و العلم: أن الاعتقاد هو اسم لجنس الفعل على أى وجه وقع اعتقاده، و الأصل فيه أنه مشبه بعقد الحبل و الخيط فالعالم بالشىء على ما هو به كالعائد المحكم لما عقده و مثل ذلك تسميتهم العلم بالشىء حفظاً له و لا يوجب ذلك أن يكون كل عالم معتقداً لأن اسم الاعتقاد أجرى على العلم مجازاً و حقيقة العالم هو من يصح منه فعل ما علمه متيقناً إذا كان قادراً عليه.»

٧. المصباح المنير:

«الأب»: لأمه محذوفة و هى واو لأنه يثنى (آباء) مثل سبب و أسباب و يطلق على الجد مجازاً»

٨. المصباح المنير:

«أمس»: اسم علم على اليوم الذى قبل يومك و يستعمل فيما قبله مجازاً»

٩. المصباح المنير:

«أمن»: زيد الاسد (أمناً) و (أمن) منه مثل سلم منه وزناً و معناً و الاصل أن يستعمل فى سكون القلب يتعدى بنفسه و بالحرف و يعدى إلى ثان بالهمزة فيقال (آمنته) منه و (أمنته) عليه بالكسر و (أتمنته) عليه فهو (أمين) و (أمن) البلد اطمأن به أهله فهو (آمن) و (أمين) و هو (مأمون) الغائلة أى ليس له غور و لا مكر يخشى و (آمنت) الأسير بالمد أعطيته الأمان فأمن هو بالكسر و (آمنت) بالله (إيماناً) أسلمت له و (أمن) بالكسر (أمانة) فهو (أمين) ثم استعمل المصدر فى الأعيان مجازاً فقليل الوديعه أمانة و نحوه

الأصل فى البيع مبادلة مال بمال لقولهم (بيع) رابع و (بيع) خاسر و ذلك حقيقة فى وصف الأعيان لكنّه أطلق على العقد مجازاً لأنه سبب التملك و قولهم صحّ البيع أو بطل و نحوه أى صيغة البيع لكن لما حذف المضاف و أقيم المضاف إليه مقامه و هو مذكر أسند الفعل إليه بلفظ التذكير.»

چهارم) در میان فقها نیز بعضاً به حقیقت یابی لغوی ها اشاره شده است. مثلاً:

(١) ایضاح الفوائد، ج ٣ ص ٧٧:

«أقول: الإفضاء صيرورة مسلك البول و مسلك الحيض و هو مدخل الذكر واحدا و هذا هو الصحيح، و قال بعضهم مسلك الحيض والغائط واحداً و هو بعيد لبعد ما بين المسلكين و هذه المسألة ليست من هذا العلم بل (إما) من علم التشريح إن نظر إلى المعنى (و إما) من علم اللغة إن نظر إلى وضع اللغوى فالفقيه يتسلمه تسليماً ثم يرتب عليه الحكم.»

(٢) ایضاح الفوائد، ج ٣ ص ١٧٦:

«قال قدس الله سره: و أمّا القرن (إلى قوله) و إلا فلا. أقول: الغالب فى عبارة الفقها فتح الرء و فى لسان أهل اللغة بسكونها

إذا عرفت ذلك (فتقول) القول الأول للشيخ في المبسوط و الثاني حكاة في المبسوط قولاً لبعضهم (و أقول) إنه إن اعتبر

الوضع اللفظي فهو مسألة من علم اللغة و إن اعتبرت الحقيقة فهي مسألة من علم التشريح و الفقيه يتسلمها.

پنجم) نکته غیر قابل پذیرش آن است که بگوئیم «ما می توانیم معنای حقیقی را دریابیم ولی لغوی نمی تواند»، آیا این در

اوج استعجاب نمی باشد؟

و یا بگوئیم این آدمی - که اگر بتوان به معنای حقیقی دست یافت، قطعاً او می تواند - کتاب لغت نوشته ولی در صدد این کار

نبوده است. آیا کسی که در صدد نگارش «معانی لغات» است، در صدد یافتن معانی مجازی است؟

جمع بندی:

لغوی، کارشناس شناخت حقیقت است و قولش هم - اگر متهم نباشد و اگر معارض با قول لغوی دیگری نباشد و اگر قرائنی

دالّ بر اشتباهش در دست نباشد - اطمینان آور است، مخصوصاً اگر به قول لغوی های دیگر ضمیمه شود و این عقلایی ترین راه

برای شناخت معانی حقیقی است.

چنانکه مرحوم سید مرتضی می نویسد:

«و أقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة هو نصّ اهل اللغة و توقيفهم [بیان کردن] علی ذلك أو يكون معلوماً من حالهم

ضرورة»^۱

ما می گوئیم :

در این عبارت به هر دو مقام که در بحث جاری به آن اشاره کردیم، عنایت شده است و هم نصّ اهل لغت و هم «علم من

حالهم» مطرح گردیده است.



هـ) پنجمین راه برای شناخت معانی حقیقی: «استعمال بلا قرینه»

قبل از طرح بحث لازم است اشاره کنیم که این اصل، همانند بسیاری از اصول دیگر، اصول لفظی هستند (مثل اصالة الظهور) به خلاف اصول عملیه که مربوط به مقام عمل هستند.

تفاوت این دو دسته از اصول، در آن است که:

اصول عملیه صرفاً راه گشا هستند. یعنی در عین حال که شما شک دارید، در مقام عمل به این اصول عمل می کنید. البته این اصول رافع شک شما هم نخواهد بود و چنین ادعایی هم ندارد. (و اگر هم ظن آور باشد، به اعتبار ظن آوری حجت نشده است).

اما اصول لفظیه، واقع نما هستند. یعنی فرض آن است که این اصول رافع شک هستند و ظن آور می باشند. البته حجیت ظن حاصل از آنها توسط عرف عقلاً ثابت است. و لذا اصول لفظیه، اماره هستند و به همین دلیل مثبتات آنها حجت است. (مثلاً ظهور باعث ظن به مراد می شود و به این می گوئیم اصالة الظهور، یا مثلاً اطلاق باعث می شود ظن به مراد پیدا کنیم و به این می گوئیم اصالة الاطلاق).

حال اصالة الاستعمال - که آن را از علائم ظنیة شناخت حقیقت دانسته اند و برخی از آن با عنوان اصالة الحقيقة یاد کرده اند و ما آن را استعمال بلا قرینه دانستیم. - به این معنی است که: استعمال علامت حقیقت است یعنی استعمال باعث می شود که ظن به حقیقت بودن معنی پیدا کنیم و به این می گوئیم اصالة الاستعمال یا اصالة الحقيقة)

سابقاً گفتیم که از دیدگاه بزرگانی از قبیل مرحوم آخوند، مرحوم امام، اصالة الحقيقة تنها در تشخیص مراد جاری می شود و نه در تشخیص حقیقت و مجاز. اما در نقطه مقابل مرحوم سید مرتضی - علی ما نقل - اصالة الحقيقة را در شناخت حقیقت و مجاز هم جاری می دانست.

مرحوم سید علی قزوینی، درباره جایی که لفظی در معنایی استعمال می شود ولی نمی دانیم - و هیچ علامتی هم در بین نیست - که آیا این معنی، معنای حقیقی است یا معنای مجازی، به ۴ قول اشاره می کند:

«أحدها: دلالتة على الحقيقة، نسبة إلى السيد. و ثانيها: الدلالة على المجاز، نسبة إلى ابن جنى، قال: و جنح إليه بعض المتأخرين، لأنَّ أغلب لغة العرب مجازات، والظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب، و الظاهر إن مراده ببعض المتأخرين الفاضل المحقق جمال الملة و الدين في حواشيه على شرح المختصر، حيث نسب إليه فيها اختيار هذا القول، لكن ستعرف أن كلامه المحكى عنها غير دالّ عليه لا صراحة و لا ظهوراً. و ثالثها: التفصيل المتقدم على طبق ما عرفت نقله عن السيد شارح الوافية و جعله مبنياً على أن المجاز مستلزم للحقيقة، فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته و أمّا مع التعدّد فلما كان المجاز خيراً من الاشتراك فيؤثر عليه... و رابعها: الوقف مطلقاً، نسبة إلى المشهور و اختاره تعليلاً بعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة»^۱

توضیح:

(۱) قول اول: در چنین جایی می گوئیم استعمال دلالت بر حقیقت دارد. این قول به سید مرتضی منسوب است. [و أيضاً به سید ابن

۱. تعلیقة على معالم الأصول، ج ۲ ص ۱۱۸

۲) قول دوّم: استعمال دلالت بر مجاز دارد. این قول منسوب به ابن جنی است که به برخی از متأخرین (فخر المحققین) هم نسبت داده شده است.. دلیل ایشان آن است که اغلب لغت عرب، مجاز است و هر چه مظنون است به اعم اغلب ملحق می شود. (البته آنچه به فخر المحققین نسبت داده شده، غلط است)

۳) قول سوم: تفصیل بین جایی که یک لفظ است و یک معنی (در هیچ معنایی غیر از این معنی استعمال نمی شود) در اینجا استعمال علامت حقیقت است چراکه مجاز مستلزم حقیقت است (یعنی لفظی که معنای مجازی دارد. حتماً معنای حقیقی هم دارد. پس اگر یک معنی دارد آن معنی حقیقت است) و بین جایی که یک لفظ است و چند معنی، در این جا استعمال علامت مجاز است چرا که مجاز بهتر است از اشتراک.

۴) قول چهارم: وقف مطلقاً. این قول به مشهور نسبت داده شده و دلیل آنها هم این است که استعمال دلالت بر حقیقت ندارد. ما می گوئیم :

قول پنجمی را هم می توان اضافه کرد: در جایی که یک لفظ است و یک معنی، استعمال علامت حقیقت است و در جایی که یک لفظ است و چند معنی، باید توقف کرد.

این بحث در دو مقام قابل بررسی است.

مقام اول) جایی که یک لفظ موجود است و یک معنی؛ یعنی یک لفظ در یک معنا استعمال شده است و در هیچ معنای دیگری هم استعمال نشده است.

مرحوم اصفهانی در هدایة المسترشدين در این باره می نویسد:

«الأوّل فی دلالة الاستعمال علی الحقيقة مع اتحاد المعنی و لا کلام ظاهراً فی تحقق الدلالة المذكورة فی الجملة و قد حکى الإجماع علیه جماعة من الأجلة منهم العلامة فی النهاية و قد استفاد من کلام السيد فی الذریعة أيضاً كما سیأتی الإشارة إليه و يدل علیه بعد ذلك جریان طريقة أئمة اللغة و نقلة المعانی اللغوية علی ذلك»^۱

توضیح:

۱) بسیاری از جمله علامه و سید مرتضی بر تحقق معنای حقیقی از چنین استعمالی ادعای اجماع کرده اند.

۲) دلیل دیگر بر این دلالت، روش اهل لغت است.

مقام دوم) جایی که یک لفظ موجود است و چند معنی؛ یعنی یک لفظ در معانی متعدد استعمال شده است.

مرحوم اصفهانی در این باره می نویسد:

۱. هدایة المسترشدين، صفحه ۴۲

«الثانی فی بیان الأصل مما يتعدد فيه المعنى مع قيام احتمال كونه حقيقة في الجميع أو فيما يزيد على المعنى الواحد و المشهور حينئذ كما عرفت عدم دلالة مجرد الاستعمال على كونه حقيقة فيها و هو الأظهر إذ القدر الثابت حينئذ هو تحقق الوضع لواحد منها فقضية الأصل حينئذ عدم تحقق الوضع بالنسبة إلى ما عداه مضافاً إلى أغلبية المجاز بالنسبة الاشتراك و كونه أقل مؤنة منه و ذهاب الجمهور إلى ترجيحه عليه»^۱

توضیح:

(۱) در این مقام، اگرچه احتمال می دهیم که لغت در همه معانی - یا در بیش از یک معنی - حقیقت باشد، ولی مشهور مجرد استعمال را علامت بر حقیقت بودن لفظ در همه معانی نمی دانند.

(۲) و همین قول صحیح است، چراکه: قدر متیقن آن است که لفظ برای یک معنی وضع شده است ولی در مازاد بر آن، اصل عدم وضع است. مضافاً بر اینکه مجاز نسبت به اشتراك لفظی بیشتر است و مؤونه مجاز هم کمتر است (چراکه وضع نمی خواهد) و مشهور هم در دوران بین مجاز و اشتراك، مجاز را ترجیح می دهند.

قبل از تبیین و بررسی بحث و اینکه آیا استعمال علامت حقیقت هست یا نه؟، لازم است به یکی از نکاتی که در کلام مشهور مطرح است، اشاره کنیم.

نکته: آیا سید مرتضی، استعمال را علامت حقیقت می داند؟ (چنانکه مشهور شده است.)

مرحوم سید مرتضی پس از اینکه قوی ترین علامت در شناخت حقیقت را نص اهل لغت معرفی می کند، می نویسد:

«و أقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة هو نص أهل اللغة، و توقيفهم على ذلك، أو يكون معلوما من حالهم ضرورة. و يتلوه في القوة أن يستعملوا اللفظ في بعض الفوائد، و لا يدلوننا على أنهم متجاوزون بها مستعيرون لها، فيعلم أنها حقيقة، و لهذا نقول: إن ظاهر استعمال أهل اللغة اللفظة في شيء دلالة على أنها حقيقة فيه إلا أن ينقلنا ناقل عن هذا الظاهر.»^۲

توضیح:

- (۱) دومین علامت - از حیث قوت - آن است که:
- (۲) اگر اهل لغت، لفظی را در جایی استعمال کردند و دلیلی نیاوردند (ما را دلالت نکردند) بر اینکه آنها مرتکب مجاز شده اند و دلیلی نیاوردند که در مقام استعاره اند. در این صورت می فهمیم که این معنی برای آن لفظ حقیقت است.
- (۳) و لذا گفته اند: ظاهر استعمال لغتی در معنایی، توسط اهل لغت، دلیل بر این است که آن معنی، حقیقت است. مگر اینکه چیزی [دلیلی] ما را از این اصل بازگرداند.

ما می گوئیم :

(۱) ممکن است به ذهن خطور کند که:

۱. همان

۲. الذريعة، ص ۱۳

چنانکه از این عبارت بر می آید، فرمایش ایشان درباره هر استعمالی نیست بلکه سخن ایشان تنها در «استعمالات اهل لغت» مطرح است یعنی ایشان «همه استعمالات اهل لغت» را اگر بدون قرینه باشد، علامت حقیقت می داند و یا حتی ممکن است مرادشان از استعمال «نقل معنی توسط اهل لغت بدون اشاره به مجاز بودن آن» باشد.

پس مراد سید مرتضی - ظاهراً با توجه به اینکه کلامشان درباره اهل لغت است - آن است که استعمال اهل لغت - و نه هر استعمالی - علامت حقیقت باشد و این خلاف آن چیزی است که از سید مرتضی مشهور شده است که در هر استعمالی اگر معنی را می دانیم و قرینه ای در کار نیست، می توانیم بگوییم معنای فهمیده شده، حقیقت است (حقیقت مراد).

(۲) اما این استظهار با توجه به عبارت های دیگر سید مرتضی مردود است. به عنوان مثال مرحوم سید مرتضی می نویسد:

«و ثانيها أنه لا خلاف أن لفظ الأمر قد يرد في القرآن و عرف الاستعمال، و يراد به تارة التكرار، و أخرى المرة الواحدة من غير زيادة، و قد

بيّن أن ظاهر استعمال اللفظة في معنيين مختلفين يدلّ على أنّها حقيقة فيهما و مشتركة بينهما إلا أن تقوم دلالة.»^۱

همچنین می نویسد:

«و أيضا فلا خلاف في أن الأمر قد يرد في القرآن و استعمال أهل اللغة و يراد به تارة الفور، و أخرى التراخي، و قد بيّن أن ظاهر

استعمال اللفظة في شيئين يقتضي أنّها حقيقة فيهما، و مشتركة بينهما.»^۲

این نکته هم چنین بیش از بیست بار در الذريعة مورد تمسک واقع شده است.

(۳) مرحوم سید علی قزوینی خواسته است که بگوید مراد سید مرتضی، جایی است که: لفظ استعمال می شود و معنایی به ذهن خطور می

کند و یقین داریم هیچ قرینه ای در کار نیست. ایشان می نویسد:

«فالملازمة بين الاستدلال بهذا المعنى و بين الوضع والحقيقة ثابتة بلا اشكال، كالملازمة بين الاستعمال مع القرينة المقصود بها الافهام

و بين انتفاء الوضع و المجازية. فالأول علامة الحقيقة كما أن الثاني علامة المجاز»^۳

(۴) ایشان «لا يدلّونا على أنّهم متجاوزون» را به معنای آن دانسته که آنها قرینه نگذاشته اند و ما هم یقین داریم قرینه ای نیست در حالیکه با

توجه به عبارت دیگر سید، اصلاً چنین جایی مدّ نظر ایشان نیست. بلکه مراد سید جایی است که: «لفظ استعمال می شود و معنایی به ذهن

خطور می کند و نمی دانیم آیا این معنی مستند به قرینه است - قرینه حالیه ام مقالیه - یا نه؟

بحث: آیا حق با سید مرتضی است؟

موافقین سید می توانند بر این مطلب استدلال کنند:

۱. الذريعة، ص ۱۰۱

۲. همان، ص ۱۳۲

۳. تعليقه علی معالم الاصول، ج ۱ ص ۱۱۲

هرجا قرینه ای ظاهر نبود - و لو اینکه واقعاً بوده باشد - و لفظی استعمال شد و ما معنایی از آن فهمیدیم، اما با این حال شک داریم که آیا قرینه ای از قرائن عامه در میان بوده است یا نه؟ در این صورت ظن نوعی حاصل می شود به اینکه، این لفظ حقیقت در این معنی می باشد و این ظن به بنای عقلا حجّت است (یعنی عقلا در این گونه موارد حکم می کنند به اینکه این معنی، حقیقت آن لفظ است) و این از اصول لفظیه است.

توجه شود که این با اصالة الحقيقة مشهور متفاوت است. اصالة الحقيقة در لسان مشهور یا از صغریات اصالة الظهور است (اگر کلامی را دیدیم، و مراد را نمی شناسیم معنای حقیقی ظاهر است). و یا اصالة الحقيقة تعبدی است (اگر کلامی را دیدیم و مراد را نمی شناسیم و با این حال معنای حقیقی هم ظهور ندارد. بنای عقلا می گوید معنای حقیقی مراد است) در حالیکه در اینجا مراد معلوم است و حقیقت بودن آن معلوم نیست و همین جا عقلا حکم می کنند به اینکه آنچه مراد است - در حالیکه قرینه ظاهریه ای در کار نیست و علم به قرینه مخفی هم نداریم - حقیقت است.

استناد موافقین به عمل اهل عرف در شناخت معانی حقیقی است. کما اینکه اهل لغت برای شناخت حقیقت از همین روش استفاده می کنند.

توجه شود که: ظاهراً اطردادی که در کلام مرحوم خوبی مطرح بود، تکمیل کننده ظن حاصل از چنین استعمالی است.

بررسی نهایی:

این سخن از قوت بالایی برخوردار است. و به راحتی می توان گفت اگر تعدد استعمال در میان باشد، باعث اطمینان و یا لا اقل از ظن (که در این مقام موضوع برای اصول لفظیه عقلایی است) می شود. هر چند ممکن است با توجه به عملکرد اهل لغت (مثلاً دهخدا در بسیاری از موارد، تنها برای یک معنی، یک شاهد یعنی یک استعمال، را مطرح می کند) در استعمال واحد هم بتوان آن را پذیرفت - وفاقاً لسیدنا الأستاذ حفظه الله - .

خاتمة:

برخی از اصولیون بر این عقیده اند که اساس بحث از علامات حقیقت و مجاز، اثر فقهی و اصولی ندارد. ایشان می نویسند:

«هذا المبحث [البحث عن علامات الحقيقة] كبعض سوابقه عديم الأثر في مجال العمل، و ذلك لأن المدار في معرفة المراد من الكلام على ظهور الكلام في المعنى سواء كان حقيقياً أو مجازياً، فان الظاهر حجة بلا كلام، أما مجرد كون المعنى حقيقياً فلا يجدي في الحكم بكونه مراداً من اللفظ ما لم يكن للفظ فيه ظهور. نعم تظهر الفائدة بناء على الالتزام بأصالة الحقيقة تعبداً»^۲

توضیح:

(۱) [گفتیم که اصالة الحقيقة به ۳ معنی مطرح می شود:

الف) اصالة الحقيقة على رأى المشهور: در تشخیص مراد، جایی که آنچه معنای حقیقی است ظاهر است.

ب) اصالة الحقيقة تعبدی: در تشخیص مراد، چه معنای حقیقی ظاهر باشد و چه معنای حقیقی ظاهر نباشد.

ج) اصالة الحقيقة على رأى سيد مرتضى: در تشخیص حقیقت مراد.]

(۲) [طبق عقیده بسیاری آنچه حجّت است چیزی است که ظاهر است و لذا اصالة الحقيقة تعبدی حجّت ندارد. کما اینکه «اصالة الحقيقة در

تشخیص حقیقت مراد» هم در نزد مشهور اصولیون معتبر نیست.]

(۳) [اینکه تلاش کنیم تا معنای حقیقی را بشناسیم چه فائده ای دارد؟]

(۴) شناخت مراد، متوقف بر ظهور کلام است، چه این معنای ظاهر، حقیقی باشد و چه مجازی.

۱. منتقى الأصول، ج ۱ ص ۱۷۳

۲. أيضاً منتهی الدراية، ج ۱ ص ۹۰

۵) معنای حقیقی اگر ظاهر نباشد، حجت نیست.

۶) البته اگر اصالة الحقيقة تعبدی را بپذیریم، شناخت حقیقت دارای ثمره می شود.

۷) اما این نوع اصالة الحقيقة، حجت نیست.

ما می گوئیم :

۱. اینکه اصالة الحقيقة تعبدی، حجت نباشد محل کلام است.

۲. جواب اصلی به این سخن آن است که، اگر بپذیریم که آنچه حجت است، چیزی است که ظاهر باشد، ولی اینکه چه چیزی ظاهر است، به وسیله شناخت حقیقت به دست می آید. یعنی شناخت حقیقت، باعث می شود که معنایی برای ما ظاهر شود و لفظی در معنایی ظهور پیدا کند. پس در حقیقت بحث از شناخت حقیقت، محصل ظهور است.

۳. چنانکه در علم رجال می گویند: اگر هم بگوئیم خبر موثوق الصدور حجت است، باز هم یکی از چیزهایی که باعث «وثوق به صدور» می شود، شناخت وثاقت راوی است.

۴. اما جواب مبنایی دیگری که ممکن است در اینجا مطرح شود، آن است که حجیت انحصاراً مربوط به اصالة الظهور نیست.

امام خمینی در این باره می نویسد:

«انما الکلام فی ان حجیة الظواهر هل هو لأجل أصالة الحقيقة أو أصالة عدم القرینة أو أصالة الظهور، أو ان لكل مورد من الشک أصل یخص به التحقیق

هو الأخير و ان بنینا فی الدورة السابقة علی ان المعتبر عندهم أصل واحد و هو أصالة الظهور و لكن بعد التدبر ظهر لنا ان الحق هو الأخير.»^۱

اشاره ایشان به دوره سابق تدریس اصولشان می باشد. مطالب آن دوره در انوار الهدایة آمده است:

«الظاهر - بعد التدبر و التأمل فی طريقة العقلاء فی محاوراتهم و مراسلاتهم أن ما هو مأخذ احتجاج بعضهم علی بعض هو الظهورات المنعقدة للكلام،

سواء كانت فی باب الحقائق و المجازات، أو العمومات و الإطلاقات، و لا یكون مستندهم إلا الظهور فی کلیة الموارد.»^۲

ایشان در همین کتاب، بعدها حاشیه زده اند:

«و قد حَقَّقْنَا المَقَامَ فی الدورة اللاحقة فراجع»^۳

ایشان در مناهج هم مطابق با سخن اولشان مشی کرده اند و می نویسند:

«و المتبع لدى العقلاء هو الظهور، فإن حصل للفظ فهو، و إلا فلا يتبع.»^۴

این بحث را باید در جای خود در بحث از حجیت ظواهر مطرح کنیم.

هذا تمام الکلام فی الحقيقة و المجاز.

۱. تهذیب الأصول، ج ۲، ۱۶۳

۲. أنوار الهدایة فی التعليقة علی الکفاية، ج ۱ ص ۲۴۱

۳. همان

۴. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۳۱



تعارض احوال

مرحوم آخوند می نویسد:

«أنه للفظ أحوال خمسة و هي التجوز و الاشتراك و التخصيص و النقل و الإضمار لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه و بين المعنى الحقيقي إلا بقرينة صارفة عنه إليه و أما إذا دار الأمر بينها فالأصوليون و إن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها إلا أنها استحسانية لا اعتبار بها إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى.»^١

توضیح:

(١) لفظ ٥ حالت دارد:

الف) مجاز ب) اشتراك لفظی ج) تخصیص د) نقل ه) اضمار

(٢) در دوران بین حقیقت با هر یک از آنها، معنی حقیقی أخذ می شود إلا اینکه قرینه صارفه ای در میان باشد.

(٣) اما در دوران بین هر یک از آنها با هم:

(٤) اصولیون، ادله ای را بر ترجیح هر یک از اینها بر دیگری نقل کرده اند ولی این ادله استحسانی است و اعتباری ندارد.

(چرا که دلیلی بر اعتبار این ادله نداریم)

(٥) مگر اینکه در جایی ظهور به نفع یکی از این امور باشد، که در آنجا أخذ به ظهور می کنیم.

مرحوم مشکینی، این حالات را چنین توضیح داده است:

«أما التجوز: فالمراد منه (هو) استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

و أما التخصيص: فهي إرادة بعض مصاديق العام بإرادة استعمالية على المشهور، و بإرادة لبية على التحقيق، فمقابلته للتجوز على الأول، لكونه شائعا من بين أفراد، و للحقيقة على الثاني، لكونه خلاف ظهور اللفظ المستند إلى أصالة تطابق الإرادتين: الاستعمالية و اللبية.

و المراد من الاشترک: هو كون اللفظ ذا معنيين بوضعين، سواء كانا بإنشاء واحد، أو بإنشاءين، أو بتعيينين، أو مختلفين.

و من النقل: وضع اللفظ تعيينا أو تعينا بالمناسبة أو لا معها لمعنى بشرط هجر الأول.

و من الإضمار: هو تقدير لفظ في الكلام من دون تجوز في الإسناد و لا في الكلمة، و هو - أيضا - خلاف ظهور الكلام

المستند إلى أصالة عدم التقدير. [مثال إضمار: وَ سَأَلَ الْقَرْيَةَ = و سأل أهل القرية / وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ

= لرحمة ربها ناظرة]^٢

١. كفاية الاصول، ص ٢٠

٢. حواشی المشکینی، ج ١، ص ١٣٩

ما می گوئیم :

برخی از اصولیون، حالات دیگری هم برای لفظ بر شمرده اند، مثلاً مرحوم بجنوردی از حالتی به عنوان تقييد و استخدام^۱ یاد می کند.^۲ و مرحوم اصفهانی در هداية المسترشدين از حالتی دیگر با عنوان نسخ یاد می کند.^۳ چنانچه مرحوم مشکینی علاوه بر این ۳، از کنایه و تضمین^۴ هم یاد می کند.^۵ شیخنا الاستاد وحید خراسانی اصول را متعدد برمی شمارد و علت پیدایش این حالات را چنین بر می شمارد:

«ذکروا للفظ أحوالاً: كالإشتراک، و التجوّز، و النقل، و التخصیص، و الإضمار، و النسخ، و الإستخدام ... و ذلك، لأنّ اللفظ ینقسم إلى أقسام عديدة، فمن حیث کون المعنى الموضوع له واحداً أو أكثر، ینقسم إلى المشترک و غیر المشترک، و من حیث الاستعمال فى معناه و غیر معناه، ینقسم إلى الحقیقة و المجاز، و من حیث الإضمار فى الإسناد و عدم الإضمار، ینقسم إلى المضمّر و غیر المضمّر، و من حیث طرؤ النقل على المعنى، ینقسم إلى المنقول و غیر المنقول، و من حیث کون المعنى مقیداً أو غیر مقید، ینقسم إلى المطلق و المقید، و هكذا.»^۶

بررسی نهایی:

به نظر می رسد بحث در دو مقام قابل بررسی است:

الف) تعارض هر یک از این حالات با حقیقت:

۱) در این فرض، اصول لفظیه ای در کلام اصولیون مطرح است، این اصول عبارتند از:

۱. استخدام آن است که از لفظی که معانی متعددی دارد، در مرحله اول معنایی را اراده کنند ولی در ادامه کلام، ضمیری را به آن برگردانند ولی از آن ضمیر، معنای دوم را اراده کنند. امید هست که روی ملال در نکشد / از این سبب که گلستان نه جای دلتنگی است

علی الخصوص که دیباچه همایونش / به نام سعد ابوبکر سعد بن زنگی است

[ابدع البدایع، ص ۵۰ / تلخیص المفتاح، ص ۷۵]

۲. منتهی الأصول، ج ۱ ص ۷۴

۳. هداية المسترشدين، ج ۱ ص ۲۸۹

۴. تضمین آن است که حرفی را همراه با فعلی بیابیم در حالیکه متعدی شدن آن فعل محتاج آن حرف نیست ولی آن حرف به نوعی معنای فعل دیگری را در ضمن معنای این فعل قرار می دهد. مثلاً: در «یخالفون عن أمره» [نور: ۶۳] فعل خالف برای متعدی شدن محتاج «عن» نیست. ولی این «عن» به نوعی معنای اعراض را به معنای مخالفت ضمیمه می کند. چرا که مخالفت دو نوع است: گاه مخالفت همراه با اعراض است و گاه مخالفت بدون اعراض. و این «عن» معلوم می کند که مخالفت مذکور، مخالفت همراه با اعراض است. [حاشیه مشکینی، ج ۱ ص ۱۳۹]

۵. حواشی المشکینی، ج ۱ ص ۱۳۹

۶. تحقیق الأصول، ج ۱ ص ۱۹۷



اصالة عدم التقيہ	(۱) اصالة عدم الاشتراك
اصالة عدم الهزل والسخرية	(۲) اصالة عدم النقل
اصالة عدم القرينة	(۳) اصالة عدم المجاز
اصالة عدم الاستخدام	(۴) اصالة عدم التخصيص
اصالة عدم الكناية	(۵) اصالة عدم التقييد
اصالة عدم التلويح	(۶) اصالة عدم الإضمار
اصالة عدم التعريض	(۷) اصالة عدم النسخ
اصالة عدم الارشاد	(۸) اصالة عدم الخطاء
اصالة عدم الامتحان	(۹) اصالة عدم اخفاء القرائن سهواً
اصالة تطابق المراد الجدى و المراد الاستعمالى	(۱۰) اصالة عدم الابهام عمداً

(۲) در تقرير فرمايش آخوند برخى قائل شده اند كه علت اينكه آخوند، حقيقت را بر حالات ديگر مقدم مى دارد، اصالة الحقيقة است.^۱ اين در حالى است كه - چنانكه بر اين تقرير اشكال شده است - دوران بين اشتراك و حقيقت و يا نقل و حقيقت، دوران بين مشكوك الحقيقة و متعين الحقيقة است، به عبارت ديگر در اينجا طرفين حقيقت مى باشند و لذا اصالة الحقيقة در اين مورد راه ندارد.

الا اينكه بگوئيم: اصالة الحقيقة يعنى اخذ به معنى متعين الحقيقة در مقابل معنائى كه احتمال دارد به اشتراك و يا نقل، حقيقت شده باشد.

(۳) اگر چنين تقريرى از اصالة الحقيقة را پذيرفتيم، مى توان گفت همه آن اصولى كه در ابتدا آورديم، مصاديق «اصالة الحقيقة» على مبنى المشهور است. و اگر هم گفتيم اصالة الحقيقة تعبدى و اصالة الحقيقة على مبنى السيد المرتضى، حجت است، از مصاديق آن هم به حساب آورده مى شوند.

حال: اگر اصالة الحقيقة هم از مصاديق اصالة الظهور بود، تمام اين اصول از مصاديق آن مى شوند. و اگر گفتيم اصالة الحقيقة چيزى است غير از اصالة الظهور - چه همانند امام بگوئيم: آنچه حجت است اصالة الحقيقة است و اصلاً اصالة الظهور نداريم و چه بگوئيم اصالة الظهور حجت است ولى اصلى است غير از اصالة الحقيقة - اين اصول، تنها مصاديق اصالة الحقيقة خواهند بود.

(ب)

(۱) مرحوم مشكيني، در جابى كه اين حالات با يكديگر تعارض مى كنند، مى نويسند:

«أنه إذا قامت قرينة صارفة عن الحقيقة بالمعنى المتقدم، و لم تقم قرينة شخصيّة على إرادة أحد هذه الأمور العشرة، ففيه أقوال: الأوّل: الترجيح بأى شىء كان كغلبة التجوّز فى كلمات العرب، و الإيجاز فى الإضمار، إلى غير ذلك من

۱. منتقى الاصول، ج ۱ ص ۱۸۲

الاستحسانات. الثاني: الترجيح بخصوص الغلبة. اختاره في غاية المسئول. الثالث: التوقف مطلقاً. ولكن لما كان الملاك في باب الألفاظ هو الظهور، فكل ما يوجب الظهور يكون مرجحاً، وإلا فلا، فالحق ما اختاره الماتن قدس سره^۱

توضیح:

۱. اگر قرینه صارفه ای بود و ما را از حقیقت منصرف کرد ولی معلوم نبود که باید سراغ کدامیک از حالات لفظ برویم [که از دیدگاه ایشان ۱۰ مورد است]، ۳ قول در میان اصولیون مطرح است.
۲. قول اول: هر استحسانی که موجود بود می تواند باعث ترجیح شود. مثلاً اینکه مجاز از بقیه حالات شایع تر است یا اینکه اضمار با ایجاز در کلام سازگار است. [ظاهراً این قول متعلق به قوانین و صاحب فصول است]
۳. قول دوم: تنها «کثرت و غلبه» عامل ترجیح است. [ظاهراً این قول متعلق به شیخ اسدالله تستری است]
۴. قول سوم: در این مواقع باید توقف کرد مطلقاً (چه ظهوری باشد و چه نباشد). [این قول متعلق به میرزای رشتی است]
۵. قول چهارم آن است که اگر ظهور بود، همان را اخذ می کنیم و الا توقف می کنیم و این قول آخوند است.

۲) در تعارض این حالات با هم، حق با مرحوم آخوند است و ضابطه کلیه ای نداریم و باید در هر مورد به سراغ ظهور مورد برویم.

۳) مناسب است برای آشنایی با فضای اصولیون متقدم به گوشه ای از این استدلالات اشاره کنیم: صاحب قوانین می نویسد:

«أنّ المجاز أرحح من الاشتراك لكثرة و أوسعيته في العبارة و كونه أفيد لأنه لا توقّف فيه أبداً بخلاف المشترك و الاشتراك أرحح من المجاز من حيث أبعديته عن الخطأ إذ مع عدم القرينة يتوقّف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة و قد يكون غير مراد في نفس الأمر»^۲

توضیح:

- ۱) مجاز از اشتراك ارحح است، چرا که: الف) بیشتر است ب) همیشه مفید است چون در اشتراك اگر قرینه نباشد توقف می کنیم ولی در مجاز اگر قرینه نباشد حمل بر حقیقت می شود.
- ۲) اشتراك از مجاز ارحح است، چرا که: اشتراك از خطا دورتر است. چون اگر قرینه نبود در مجاز حمل بر حقیقت می شود در حالیکه شاید اشتباه شده باشد ولی در اشتراك توقف می شود.

۱. حواشی المشکینی، ج ۱ ص ۱۴۲

۲. قوانین الاصول، ج ۱ ص ۳۲



این کتاب موارد زیادی را در ادامه اضافه می کند:

«و الإضمار أرجح من الاشتراك لاختصاص

الإجمال الحاصل بسبب الإضمار ببعض الصور و ذلك حيث لا يتعين المضمّر و تعميمه في المشترك و إن الإضمار أوجز و هو من محاسن الكلام و التخصيص أرجح من الاشتراك لأنه خير من المجاز و هو خير من الاشتراك و المجاز أرجح من النقل لاحتياج النقل إلى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع و المجاز يفتقر إلى قرينة صارفة و هي متيسرة و الأول متعسر و المجاز فوائده أكثر من النقل و يظهر من ذلك ترجيح الإضمار عليه أيضا و التخصيص أرجح من النقل لأنه أرجح من المجاز و هو أرجح من النقل و التخصيص أرجح من المجاز لحصول المراد و غيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص و المجاز إذا لم تعرف قرينة يحمل على الحقيقة و هي غير مرادة و التخصيص أرجح من الإضمار لكونه أرجح من المجاز المساوي للإضمار إلى غير ذلك من الوجوه التي ذكرها و في كثير منها نظر إذ أكثرها معارض بمثلها و البسط في تحقيقها و تصحيحها لا يسعه هذا المختصر»^۱

اشتراک

از زمره بحث هایبی که اصولیون مطرح می کنند - تبعاً لآخوند خراسانی - بحث از امتناع یا امکان اشتراک لفظی است.

مرحوم آخوند می نویسد:

«الحق وقوع الاشتراك للنقل و التبادر و عدم صحة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد و إن أحاله بعض لإخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخباء القرائن لمنع الإخلال أو لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة و منع كونه مخلا بالحكمة ثانيا لتعلق الغرض بالإجمال أحيانا كما أن استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم لأجل لزوم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن و الإجمال في المقال لو لا الاتكال عليها و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه كما لا يخفى و ذلك لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى به لغرض آخر و منع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه مما يتعلق به الغرض و إلا لما وقع المشتبه في كلامه و قد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه قال الله تعالى فيه آيات محكمات هن أم الكتاب و آخر متشابهات.

و ربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات لأجل عدم تناهي المعاني و تناهي الألفاظ المركبات فلا بد من الاشتراك فيها و هو فاسد لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية و لو سلم لم يكذب بجدى إلا في مقدار متناه مضافا إلى تناهي المعاني الكلية و جزئياتها و إن كانت غير متناهية إلا أن وضع الألفاظ بإزاء كلياتها يغني عن وضع لفظ بإزائها كما لا يخفى مع أن المجاز باب واسع فافهم.»

توضیح:

(۱) در این باره ادله مختلفی اقامه شده مبنی بر محال بودن اشتراک، در حالیکه مرحوم آخوند از آنها جواب داده اند: این ادله

۱. قوانین الاصول، ج ۱ ص ۳۲

و جواب ها عبارتند از:

(۲) اشتراک مخلّ به تفهیم و تفهیم است در حالیکه تفهیم و تفهیم، غرض اصلی از وضع است.

جواب: أولاً: با وجود قرینه معینّه، مخلّ به تفهیم نیست. ثانیاً: گاه غرض، سخن گفتن به اجمال است.

(۳) اشتراک در قرآن محال است، چراکه اشتراک محتاج قرینه است در حالیکه وجود قرینه، تطویل بلا طائل است و عدم قرینه باعث اجمال می شود.

جواب: أولاً: می شود قرینه را آورد در حالیکه علاوه بر قرینه بودن، نقش دیگری هم در کلام ایفا کند. ثانیاً: اجمال - که از آن جمله است متشابهات قرآنی - گاه مورد غرض است.

(۴) برخی نیز خواسته اند بگویند اشتراک لازم و ضروری است. ایشان دلیل آورده اند: «معانی بی نهایت هستند و الفاظ متناهی می باشند پس باید برای چند معنا، چند لفظ وجود داشته باشد.»

(۵) و از این جواب داده شده است:

أولاً: اگر معانی بی نهایت هستند، پس بی نهایت وضع لازم است، در حالیکه بی نهایت وضع ممکن نیست.

ثانیاً: معانی کلیه، بی نهایت نیستند و جزئیات اگرچه بی نهایت هستند ولی وضع در آنها نیست.

ثالثاً: اگر هم برای همه معانی بخواهیم لفظی قرار دهیم، می شود برای برخی وضع کرد و در بقیه مجازاً استعمال کرد.

حضرت امام در مناهج به اشکالی - که مرحوم عراقی به آن اشاره کرده - عنایت دارند و از آن جواب می دهند:

«الحقّ إمكان الاشتراك و وقوعه فی الجملة. و ربّما قيل بامتناعه لأنّ الوضع جعل اللفظ مرآة للمعنى و فانياً فيه، و لا

يمكن أن يكون شيء واحد مرآةً لشيئين و فانياً في اثنين. و فيه: منع كون الوضع إلّا جعل اللفظ للمعنى و تسمية المعنى

باسم، و أمّا فناء اللفظ في المعنى فأمر غير معقول، كما يأتي في المبحث الآتي.»^۱

توضیح:

(۱) گفته شده اشتراک لفظی، محال است چراکه وضع، قرار دادن لفظ است به عنوان آینه معنی و فانی در معنی و یک شیء نمی تواند فانی در دو شیء شود و مرآت دو شیء باشد.

(۲) جواب آن است که وضع، قرار دادن لفظ است به عنوان علامت معنی (بر معنی) و نامیدن معنی است به اسمی خاص، و اساساً إفناء لفظ در معنی محال است (که در بحث استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد خواهیم آورد)

حضرت امام همچنین به اشکال دیگری اشاره می کنند و از آن جواب می دهند:

«ربّما يقرّر الامتناع: بأنّ الوضع عبارة عن جعل الملازمة الذهنيّة بين اللفظ و المعنى أو عمّا يستلزمها، فحينئذٍ يلزم منه عند

تصوّر اللفظ انتقالان مستقلّان دفعة واحدة، و هو محال.

۱. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۷۷



و فيه: أنه إن كان المراد بالاستقلال عدم انتقال آخر معه فلا نسلم أن يكون لازم الوضع هو الاستقلال، و إن كان المراد به هو الانتقال الاستقلاليّ في مقابل الانتقال إلى معنى واحد منحلّ إلى اثنين، كمفهوم اثنين حيث يكون الانتقال إلى الواحد في ضمنه، فلا نسلم امتناعه، بل يكون واقعاً كما سيّضح لك.^۱

توضیح:

- (۱) وضع یا ایجاد، ملازمه ذهنی بین لفظ و معنی است؛ و یا عبارت است از چیزی که مستلزم این ملازمه ذهنیه است.
- (۲) در حالیکه در فرض اشتراک، با شنیدن لفظ، باید دو انتقال مستقل در لحظه واحد حاصل شود که محال است.
- (۳) اما این حرف غلط است چراکه: اگر مراد از «انتقال مستقل» آن است که از لفظ به معنی برسیم و در همان حال از لفظ انتقال بر معنی دیگر پیدا نکنیم، می گوئیم این از لوازم وضع نیست.
- (۴) و اگر مراد این است که به یک مفهوم برسیم در حالیکه آن مفهوم به مفاهیم دیگر منحل نمی شود [مثل اینکه با شنیدن لفظ «دو»، مفهوم «یک» هم به ذهن شما خطور می کند] می توانیم انتقال غیر مستقل، محال نیست.

امام سپس می نویسد:

«فالحقّ عدم امتناعه و عدم وجوبه، بل إمكانه و وقوعه فی الجملة، ضرورة أنّا نرى فی لساننا ما یكون کذلک بحکم التبادر، لکن لا طریق لنا إلی کیفیة تحقّقه، فیحتمل قریباً أن یكون من تداخل اللغات كما احتّم ذلك فی الترادف أيضاً، و یحتمل أن یكون لحدوث الأوضاع التعینيّة بالاستعمال فیما یناسب المعانی، إلی غیر ذلک.»^۲

توضیح:

- (۱) اشتراک نه تنها محال نیست؛ بلکه ممکن است و واقع هم شده است.
- (۲) چراکه در زبان ما، به حکم تبادر، یک لفظ با دو معنی موجود است.
- (۳) اما اینکه چگونه یک لفظ دارای دو معنی شده است، معلوم نیست.
- (۴) ممکن است از تداخل لغات [از یک زبان به زبان دیگر]، حاصل باشد. چنانکه در مترادف ها هم همین احتمال هست.
- (۵) ممکن است از وضع تعینی، حاصل شده باشد.

ما می گوئیم :

- (۱) در بحث تبادر گفتیم، در اشتراک لفظی، تبادر موجود نمی باشد، ولی این ضروری به اصل بحث نمی زند چراکه ما اساساً تبادر را قبول نداریم بلکه بالضرورة - با رجوع به اهل لغت - می دانیم که اشتراک موجود است.

۱. همان

۲. همان، ج ۱، صفحه ۱۷۹

