

بُحْرَانِ استِعْمَالِ لِفْظِ دَارِكَشْرَا زَمَنَى وَاحِدٍ

الف) تنقیح موضوع بحث:

مرحوم مجاهد در مفاتیح الأصول می نویسد:

«اعلم أنه اختلف الأصوليون في استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد على أقوال و قبل الخوض في الاستدلال لا بد من تمهيد مقدمة فنقول استعمال المشترك في معانيه يكون على وجوه خمسة:

الأول أن يطلق مرتين مثلاً ويراد به في أحدهما معنى و في الأخرى آخر متغير للأول وهذا لا نزاع في صحته و كونه حقيقة كما في حواشى المحقق الشيرازي و الفاضل المازندرانى و الفتيازانى و الأبهري و الباغنوى و فى شرح المنهاج لشمس الدين محمد بن أبي القاسم الأصفهانى نفى الخلاف في صحته ...

الثاني أن يطلق مرة على أحد المعنيين لا على التعين عند المتكلم بأن يريد به في إطلاق واحد هذا أو ذاك مثل قول القائل و ليكن ثوبك جونا أى إما أسود أو أبيض قال في شرح ح ليس في كلام القوم ما يشعر بإثبات ذلك أو نفيه إلا ما يشير إليه كلام المفتاح من أن ذلك حقيقة عند التجدد عن القرائن قلت لا يخفي فساده إذ من المعلوم أن الترديد ليس جزءاً من مفهوم المشترك فاستعماله و إرادته ذلك منه من المجاز و الوضع للمعنىين لا يستلزم ما ذكره جداً.

الثالث أن يطلق على القدر المشترك بين المعانى بأن يريد بالعين مثلاً في قوله أتتني بعين ما يسمى عيناً قال الباغنوى و الشيرازي لا كلام في صحته و في كونه مجازاً و الفرق بين هذا و ما تقدمه جليًّا فإن الإطلاق في الأول على سبيل الترديد اللازم لإرادة خصوصية أحد الفردین من نفس اللفظ بخلاف هذا القسم فإن الإطلاق فيه لم يقتض ذلك لأن المفروض أن المراد به نفس القدر المشترك و هو شيء لا يصلح للترديد نعم هو من توابعه.

الرابع أن يطلق على مجموع المعنىين من حيث هو أى الماهية المتزعنة من اجتماعهما فيكون المجموع من حيث هو مناط للحكم و متعلقاً للإثبات و النفي لا كل واحد قال جدي المازندرانى و الباغنوى لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة و في جوازه مجازاً إن وجدت علاقة مصححة له لكنها لم توجد.

الخامس أن يطلق و يريد به في هذا الإطلاق كل واحد من المعانى بالخصوص بأن يكون كل منهما مناطاً للحكم و متعلقاً للإثبات و النفي و الفرق بين هذا و الرابع هو الفرق بين الكل المجموعى و الكل الأفرادى فإن هذا من قبيل الثانى و الرابع من قبيل الأول و تقرير الفرق بينهما أن المتكلم يقصد في الثاني كل واحد واحد تتصداً أولياً بأن

يكون كل منها مانطاً للحكم و متعلقاً للإثبات و النفي و في الأول إنما يقصد المجموع من حيث هو قصداً أولياً و قصد كل واحد فيه أنما هو قصد ثانوي و أيضاً الأول يدل على كل واحد واحد بالدلالة التضمنية بخلاف الثاني فإنه يدل عليه بالدلالة المطابقة على ما قيل و فيه نظر فإذا تقرر هذا فاعلم أن محل النزاع في مسألتنا هذه هو الأخير كما صرّح به في منية الليبي و نهاية السؤول و شرح ح و شرح العبرى و الأصفهانى على المنهاج و حواشى الباغنوى و الأبهري و الفاضلين الشيروانى و جدى المازندرانى و المحكى عن صاحب الحاصل و التحصيل و كثير من الأصوليين و يظهر من العرضى و ربما يظهر من بعض العبارات أن النزاع فى الرابع و ليس بشيء.^۱

توضيح :

- ۱) لفظ مشترك، به ۵ صورت در معانی خود قابل استعمال است.
- ۲) وجه اول آن است که دو بار استعمال شود و هر بار یکی از معانی آن اراده شود.
- ۳) این نحوه استعمال، قطعاً صحیح است و استعمال حقیقی نیز می باشد.
- ۴) محقق شیروانی، فاضل مازندرانی، تفتازانی، ابهري، باغنوي و اصفهاني (در شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول که متعلق به بيضاوي (م ۶۸۵) است) گفته اند که هیچ اختلافی در میان علماء در صحت این استعمال نیست.
- ۵) وجه دوم آن است که لفظ یک بار استعمال شود و از آن یکی از دو معنايش لا على التعیین اراده شود مثل اينکه کسی بگويد «لباس تو باید «جون» باشد» (جون دو معنا دارد: سیاه و سفید) و مرادش آن باشد که لباس تو یا باید سفید باشد و یا سیاه (يعنى رنگ ديگر نباشد).
- ۶) که اصوليون درباره پذيرش يا رد اين نحوه استعمال چيزی نگفته اند و تنها سکاكى در مفتاح العلوم گفته که اگر قرینه اي در کار نباشد، اين استعمال، استعمال حقیقی است.
- ۷) اما اين سخن سکاكى غلط است چراکه لفظ جون - مثلاً - برای مفهوم «مردد بین سیاه و سفید» وضع نشده است و لذا اگر کسی این لفظ را در «مردد بین سیاه و سفید» استعمال کند، مرتكب مجاز شده است.
- ۸) وجه سوم آن است که لفظ مشترك در قدر مشترك معانی استعمال شود مثلاً بگويد «عين بياور» و مرادش «هر آنچه نام عین دارد» باشد. باغنوي و شيروانى اين استعمال را صحيح و مجاز می دانند.
- ۹) فرق وجه دوم و سوم آن است که در فرض دوم استعمال در مفهوم مردد است و لازمه آن اين است که هر دو فرد به صورت مستقل مورد لحاظ واقع شوند و بعد از عنایت به خصوصیت آنها، تردید بین آنها ملاحظه شود. در حالیکه در فرض سوم استعمال قدر جامع است و لازم نیست خصوصیات افراد مورد عنایت مستعمل باشد و لذا

مفهوم اراده شده، مفهوم مردد نیست. اگرچه در مقام انطباق می توان گفت قدر مشترک مردد بین افراد است. [ما

می گوییم فرق بین این دو نوع همان فرقی است که بین تخيیر شرعی و تخيیر عقلی وجود دارد]

۱۰) وجه چهارم آن است که لفظ استعمال شود در مجموع دو معنی. به این صورت که حکم روی مجموع هر دو معنا رفته باشد [مثلاً اگر می گوید عین واجب است، مرادش آن باشد که ذهب در حالیکه همراه با فضه است واجب است]

۱۱) باغنوی و ملاصالح مازندرانی (جد سید مجاهد) می گویند این استعمال به صورت حقیقی محال است و به صورت مجازی - اگر علاقه مجازیه در کار باشد - جایز است ولی علاقه مجازیه ای در کار نیست.

۱۲) وجه پنجم آن است که لفظ به کار رود و هر یک از معانی به تنها یی مورد اراده قرار گیرد. به این معنا که هر معنی به طور مستقل مورد حکم قرار گیرد. [به تعبیر مرحوم آخوند خراسانی: علی سبیل الانفراد بأن يراد منه كل واحد كما إذا لم يستعمل إلا فيه]

۱۳) فرق این قسم و قسم چهارم بنابر گفته ای، فرق عام مجموعی و عام افرادی است.
به این معنی که: در قسم چهارم قصد اولیه متکلم مجموع است و نسبت به تک افراد قصد ثانوی دارد و در قسم پنجم قصد اولیه متکلم تک افراد است.

و در قسم چهارم دلالت بر تک افراد، دلالت تضمنیه است در حالیکه در قسم پنجم، دلالت بر تک افراد، دلالت مطابقیه است.

۱۴) محل نزاع در مسأله ما همین قسم پنجم است چنانکه محمد بن اعرج حلی (خواهر زاده علامه حلی) در منیه اللبیب و أنسنی (م ۷۷۲) در نهایة السئول (شرح منهاج الوصول) و اصفهانی در شرح منهاج و عبری در شرح منهاج و باغنوی و ابھری و شیروانی و ملاصالح مازندرانی و فخر رازی (صاحب تحصیل) بر این عقیده اند.

۱۵) از عضدی و برخی دیگر از عبارات چنین بر می آید که نزاع در قسم رابع هم هست ولی این سخن کامل نیست.
مرحوم سید مجاهد سپس به دو قول اصلی در این مسئله اشاره می کند و می نویسد:

«المقام الأول في أنه يجوز استعماله في جميع معانيه حتى أنه لو وردت رواية و انحصر تأويتها في الحمل على جميع معانيه كان هو اللازم دون الطرح أولاً فيجوز الطرح ولم يلتفت في هذا المقام إلى كونه حقيقة أو مجازاً ذهب أكثر الأصوليين كالعلامة و صاحب المعالم و البيضاوي و العبرى و صاحب جمع الجوامع كما عن السيد و الفاضلين الباقلانى و عبد الجبار و الجبائى و الشافعى و الرazi إلى الأول و حكى عن أبي هاشم و أبي الحسين

البصري و الكرخي و أبي عبد الله البصري و أبي حنيفة و الغزالى اختيار الثانى»^۱

توضیح :

- ۱) اولین نزاع در این مسئله آن است که اگر روایتی وارد شده بود و تنها راه معنی کردن آن، این بود که آن را حمل بر همه معانی آن کنیم. آیا می توان گفت که استعمال لفظ در همه معانی جایز است و لذا روایت را پذیریم (اعم از اینکه بگوییم حقیقی است یا مجازی) و یا باید چنین استعمالی را غلط بدانیم و لذا روایت را کنار بگذاریم.
- ۲) اکثر اصوليون مانند علامه، صاحب معالم، بیضاوی، عبری، صاحب جمع الجوامع، سید مرتضی، باقلانی، قاضی عبدالجبار، جبایی، شافعی و فخر رازی، این گونه استعمالی را جایز می دانند و ابی هاشم جبایی، ابی الحسین بصری کرخی، ابی عبدالله بصری، ابوحنیفه و غزالی این استعمال را غلط می دانند.

ایشان سپس قائلین به صحت استعمال را به دو گروه تقسیم می کند و می نویسد:

«المقام الثاني في أن الاستعمال على فرض صحته هل يكون حقيقة أو مجازاً اختلف فيه الأصوليون فأطلق العلامة مجازيته وأطلق غيره حقيقته»^۲

توضیح :

کسانی که این استعمال را صحیح می دانند خود دو گروه هستند، برخی آن را حقیقت می دانند و برخی مثل علامه آن را مجاز می دانند

ما می گوییم :

۱. این بحث، درباره استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد است. در حالیکه بحثی دیگر در علم الاصول وجود دارد که درباره امکان وضع لفظ به صورت مشترک برای دو معنی، بحث می کند.
۲. بحث از جواز استعمال مبتنی بر بحث از جواز وضع نیست، چراکه ممکن است کسی وضع به صورت مشترک لفظی را پذیرد ولی قبول کند که لفظ در معنای حقیقی و معنای مجازی به استعمال واحد، به کار بردشود.
۳. پس تیتر بحث مرحوم سید مجاهد که بحث را به لفظ مشترک محدوده کرده است کامل نیست.



۱. مفاتیح الاصول، صفحه ۲۵

۲. مفاتیح الاصول، صفحه ۲۶

ب) نظر مرحوم آخوند خراسانی:

مرحوم آخوند خراسانی می نویسد:

«أنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على سبيل الانفراد والاستقلال بأن يراد منه كل واحد

كما إذا لم يستعمل إلا فيه على أقوال أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلا»^۱

توضیح :

۱) استعمال لفظ على سبيل الانفراد والاستقلال، در اکثر از معنای واحد محل اختلاف آرای علماست.

۲) مرحوم آخوند قائل به عدم جواز عقلی است.

ایشان سپس می نویسد:

«و بیانه أن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامه لإرادة المعنى بل جعله وجهها وعنوانا له بل بوجه نفسه

كانه الملقى و لذا يسرى إليه قبحه و حسنها كما لا يخفى و لا يمكن جعل اللفظ كذلك إلا لمعنى واحد

ضرورة أن لحاظه هكذا في إرادة معنى ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر حيث إن لحاظه كذلك لا يمكن يكون

إلا بطبع لحاظ المعنى فانيا فيه فناء الوجه في ذي الوجه و العنوان في المعنون و معه كيف يمكن إرادة معنى آخر

معه كذلك في استعمال واحد و مع استلزماته للحظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال. و بالجملة لا يمكن

يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجهها لمعنىين و فانيا في الاثنين إلا أن يكون اللافظ أحول العينين».^۲

توضیح :

۱) استعمال اگر عبارت باشد از «جعل لفظ علامت برای معنی»، می توان به جواز قائل شد [چراکه یک شیء می

تواند علامت برای دو معنی باشد. مثل یک علامت راهنمایی و رانندگی که دو مطلب را می تواند با هم القاء کند]

ولی اگر عبارت باشد از «جعل لفظ وجه وعنوان برای معنی» [یعنی افباء اللفظ في المعنى] که باعث می شود لفظ

وجود تنزیلی معنی شود، و لذا حسن و قبح از لفظ به معنی سراایت می کند، نمی توان قائل به جواز شد. چراکه:

۲) لفظ را تنها می توان در یک معنی افباء کرد. چون وقتی وجه و عنوان معنی اول شد دیگر نمی تواند وجه و عنوان

معنی دوم شود.

۳) پس در استعمال واحد، نمی توان لفظ را برای دو معنی وجه و عنوان قرار داد مگر اینکه لحاظ کننده احول باشد.

منتقی الاصول استدلال آخوند را چنین توضیح داده است:

۱. کفاية الأصول، ص ۳۶

۲. کفاية الأصول، ص ۳۶

«و ظاهر صاحب الكفاية هو ابتكاء الإمكان و الامتناع على حقيقة الاستعمال»، فان كان الاستعمال جعل اللفظ علامة للمعنى كان الاستعمال في أكثر من معنى ممكنا، إذ لا يمتنع ان يكون الشيء الواحد علامة و كاشفا عن أمرين مع كونه ملحوظا بلحاظ واحد، كما هو شأن العلامة، فإنه من الظاهر إمكان نصب العلم لغرض بيان جهتين كرأس الفرسخ و أرض بني فلان. و ان كان الاستعمال إفشاء اللفظ في المعنى بجعله مرآة و وجها له بحيث يكون كأنه هو الملقى رأسا كان الاستعمال في المتعدد ممتنعا، و ذلك لأن الاستعمال إذا كان كذلك استدعي ان يلحوظ اللفظ آلة و طريقا إلى المعنى لفائه فيه فناء الوجه في ذي الوجه. و عليه فاستعماله في معنيين يستلزم إفشاءه مرتين، و هو يقتضي ان يلحظ بلحاظين آلين و هو ممتنع لاستحالة اجتماع المثلين في شيء واحد في آن واحد - كما تحقق في محله -، و لامتناع ان يعرض الوجود على الموجود بما هو كذلك، فيمتنع ان يتصل اللحاظ بما هو ملحوظ، إذ الموجود لا يوجد ثانيا بوجود آخر، كما لا يخفى، و لا يتأتى هذا الكلام بناء على كون الاستعمال جعل اللفظ علامة، إذ لا يستلزم لحاظ اللفظ آلة، بل يمكن تعلق اللحاظ الاستقلالي به و يقصد به تفهيم معنيين كما هو واضح»^۱

توضیح :

(۱) اگر استعمال افباء لفظ در معنی است: استعمال در دو معنی باعث می شود لفظ دوبار افباء شود. از طرفی لازمه هر افباء آن است که لفظ را به صورت آلى لحاظ کنیم. پس استعمال در دو معنی لازمه اش، دو لحاظ آلى است و این به معنی اجتماع مثلين در شيء واحد و در آن واحد است.

(۲) همچنین اگر شيء لحاظ شده (لفظ که لحاظ آلى شده است) بخواهد دوباره لحاظ شود لازمه اش آن است که موجود دوباره موجود شود.

(۳) اما اگر استعمال «جعل لفظ علامت معنی» باشد، دیگر لحاظ آلى در کار نیست بلکه لفظ به صورت مستقل لحاظ می شود و در عین حال دو معنی از آن اراده می شود.

ما می گوییم :

۱. از آنجا که مرحوم آخوند بحث را مبتنی بر ماهیت استعمال کرده اند، لازم است قبل از بررسی کلام ایشان، ماهیت استعمال را تبیین کنیم.

بحث: حقیقت استعمال

در باره استعمال در کلمات بزرگان عبارتهای مختلفی وجود دارد:

۱. منتظر الاصول، ج ۱ ص ۳۰۷

- مرحوم آخوند: جعل اللفظ وجهاً و عنواناً للمعنى (يا به تعبيری: افباء اللفظ في المعنى)
- مرحوم رشتی: ذكر اللفظ لتفہیم المعنی^۱.
- مرحوم بجنوردی: القاء المعنی بالقاء اللفظ^۲.
- مرحوم خویی: فعلية تعهد الوضعية^۳ / یا: جعل اللفظ علامه للمعنی^۴.
- مرحوم مشکینی (حاشیه بر کفایه): جعل اللفظ بكلیته قالباً للمعنی^۵.
- مرحوم نائینی: القاء المعنی في الخارج^۶.

مرحوم اصفهانی در نهاية الدراسة در این باره می نویسد:

«أنَّ حقيقة الاستعمال إيجاد المعنی بالجعل و المواضعة و التنزيل، لا بالذات إذ لا يعقل أن يكون وجود واحد وجوداً لماهیتين بالذات كما هو واضح»^۷

توضیح :

- ۱) استعمال عبارت است از ایجاد معنی به وسیله لفظ در عالم عین و خارج
 - ۲) چراکه وجود لفظ (به عنوان کیف مسموع) بالذات وجود لفظ است و بالعرض (با تنزیل و به قرارداد) وجود معنی است. (چراکه یک وجود نمی تواند مصدق بالذات برای دو ماهیت متفاوت باشد)
- و منتهی الاصول بحث را تدقیق کرده و می نویسد:

«و تحقيق المطلب: ان استعمال شيء للإرارة و الكشف عن شيء آخر.. تارة: يكون بنحو يكون المستعمل فانيا في المستعمل فيه، بحيث لا يلتفت إليه أصلا مع الالتفات إلى المستعمل فيه و يكون في حال الاستعمال مغفولا عنه، و ذلك كالمرأة بالنسبة إلى الوجه المرتسم بها، فإنه مع استعمالها للكشف عنه يكون الملتفت إليه خصوص الوجه، و أما نفس المرأة فهي مغفول عنها و لا يلتفت إليها أصلا، فلا يلتفت في لونها و خصوصيتها في هذا الحال، فهو التفت إليها كان المستعمل فيه - أعني الوجه - مغفولا عنه و غير ملتفت إليه.

و أخرى: يكون بنحو يكون المستعمل ملتفتا إليه مستقلا مع الالتفات إلى المستعمل فيه، و ذلك كالاستعمالات

۱. بدایع الافکار، ص ۲۵۹

۲. منتهی الاصول، ج ۱ ص ۵۹

۳. محاضرات، ج ۱ ص ۲۳۷

۴. محاضرات، ج ۱ ص ۱۱۰

۵. حاشیة الكفاية، ج ۱ ص ۵۳

۶. اجدد التقریرات، ج ۱ ص ۳۰

۷. نهاية الدراسة، ج ۱، صفحه ۱۰۴

الكتائية التي يكون المستعمل فيها معنى و يراد منه لازمه أو ملزومه، فان اللازم و الملزوم في هذا الاستعمال ملحوظان مستقلا و ملتفت إليهما معا، و لذا يصح الحكم على كل منها بحكم في آن واحد و تتعلق بهما الإرادة و القصد في حين واحد.

إذا عرفت هذا، فهل سخ استعمال اللفظ في المعنى كاستعمال المرأة في الوجه، فيكون اللفظ حال الاستعمال فانيا في المعنى و لا يلتفت إليه أصلا؟ أو انه كاستعمال الملزوم و إرادة اللازم، فيكون كل منها متعلقا للحظ مستقل و التفات كامل في نفسه؟ أو لا هذا و لا ذاك، بل سخ ثالث؟ الحق هو الأخير.

أما انه ليس من قبيل استعمال المرأة، فلأنه من البديهي انه يمكن الالتفات إلى اللفظ و خصوصياته حال الاستعمال، و لذلك يختار الخطيب الألفاظ الرشيقه و العبارات الشيقه في مقام أداء المعاني، كما انه قد يجري على طبق القواعد العربية المرسومة في باب الاستعمال التي يتوقف الجرى عليها على نحو التفات إلى اللفظ، كقواعد النحو و الصرف و البلاغة.

و أما انه ليس من قبيل الاستعمالات الكتائية، فلأنه من الظاهر أن اللفظ في حال الاستعمال لا يكون ملتفتا إليه بالاستقلال و ملحوظا في نفسه، لظهور عدم إمكان الحكم عليه بما انه لفظ في ذلك الحال، و لو كان ملحوظا استقلالا لصح الحكم عليه بلا إشكال. و بذلك يعلم أن اللفظ في حال الاستعمال يكون ملحوظا، لكن باللحاظ الطريقي الآلى لا باللحاظ الاستقلالى النفسي، فالاستعمال على هذا ليس إففاء اللفظ في المعنى و إلقاء المعنى باللفظ، و لا ذكر اللفظ مستقلا فينتقل منه إلى المعنى كالكتائيات، بل هو إيجاد اللفظ في الخارج بداعي حصول الانتقال إلى المعنى، فهو منظور طريقا و عبرة للمعنى لا مستقلا و لا مغفولا عنه»^۱

توضيح :

- ۱) استعمال يک شیء برای آنکه چیزی دیگری از آن کشف شود به ۲ نحوه است:
- ۲) در یک استعمال، مستعمل فانی است و اصلاً توجهی به آن نیست مثل استعمال آینه برای اینکه فرد عکس خود را در آن ببیند.
- ۳) در نوع دوم، مستعمل مورد توجه است مثل استعمالات کنایه ای، که فرد به مضمون کلام توجه دارد و در عین حال معنای دیگر را هم مدان نظر دارد.
- ۴) حال آیا استعمال لفظ در معنی از این دو سخ نیست بلکه شق ثالثی است.
- ۵) چراکه لفظ فانی نیست به گونه ای که مورد توجه نباشد چراکه چه بسا مورد توجه است و از طرفی مورد التفات نیست چنانکه الفاظ کنایی مورد توجه هستند.

۶) پس لفظ در حال استعمال، مورد لحاظ است ولی به لحاظ طریقی آlli:

علامه طباطبائی، پر اینکه لفظ فانی در معنی شود اشکال کرده اند:

«اما حديث فناء شيء في شيء و كونهما مرآتا و مرئيا فكلام تشبيهى ينبغي ان يحمل على نوع من المجاز و حقيقته كون الشيء متعدد الوجود مع شيء آخر او كونه ذا وجود فى غير فالعقل إذا تصوره فى نفسه اما بذاته او بنحو من التحيل كما فى المعنى الحرفي ثم فقده و وجد مكانه ما يتعدد به أو يوجد فيه سمي ذلك فناء له فيه و ليس من الفناء في شيء لاستلزماته وحدة الكثير»

توضیح :

(۱) اینکه می‌گویند چیزی در چیزی فانی شود، کلامی مجازی است و نه حقیقی.

(۲) و در حقیقت مرادشان آن است که دو شیء و ماهیت دارای یک وجود شوند [مثل اتحاد وجودی قیام و انسان در زید قائم] و یا یک ماهیت در ماهیت دیگر موجود شود [مثل وجود عرض در جوهر].

(۳) مثل معنای حرفی که وقتی آدمی آن را تصور می‌کند (و یا با لطائف الحیل می‌تواند آن را تصور کند)، آن را با معنای دیگر در می‌یابد. به این فناء می‌گویند.

(۴) س، اینها فناء نیست حر اکه فناء به معنای آن است که کثرت تبدیلا، به وحدت شود.

ما مے گوئیم :

۱. فناء لفظ در معنی چنانکه در عبارت منتقلی الأصول بود به معنای غفلت از لفظ است، همین مطلب در عبارت
منتنهی الأصول هم آمده است.

«لا شك في أن الاستعمال عبارة عن إلقاء المعنى بـإلقاء اللفظ. وهذا هو المراد من قولهم: إرادة المعنى من اللفظ بحيث يكون المستعمل ناظراً إلى المعنى وغافلاً عن اللفظ. وهذا هو المراد من قولهم: إثناء اللفظ في المعنى.»^٤
در حالیکه در کلمات مرحوم طباطبایی به معنای وحدت وجود لفظ و معنی است که در کلمات مرحوم اصفهانی

کلام و حکم شیعیان

«علاقة اللفظ اللفظية بالمعنى» في مجال الاستخدام اللغوي للألفاظ في حفظها أحدهما يقتضي بالساعتين

١. حاشية الكفاية، ج ١ ص ٣٥

٣٤ . منتهي الأصول، ج ١ ص

يعبر عن هذه العلاقة بالدلالة لأن محصل علاقة اللفظ بالمعنى عند السامع ان تصور أحدهما يوجب الانتقال إلى تصور الآخر. و الآخر جانبها المرتبط بالمتكلم و يعبر عن هذه العلاقة بالاستعمال بمعنى ان المتكلم يستعمل اللفظ في المعنى و يتخده أداة لتفهيمه.»^۱

توضيح :

۱) وقتى ارتباطى كه بين لفظ و معنى توسط وضع پديد آمده است، به استخدام در آمد، دو جهت در آن استخدام لغت وجود دارد:

۲) يکى دلالت که در طرف سامع است. در طرف شنووند، علقه و ارتباط وضعیه باعث می شود که سامع از لفظ به معنی منتقل شود.

۳) و دیگری در طرف متكلم است. در طرف گوینده، لفظ توسط گوینده به کار برده می شود تا مقصود او را اداء کند.

مرحوم صدر سپس به حقيقة استعمال پرداخته و می نویسد:

«يختلف الاستعمال عن عملية الدلالة التصورية، فان الدلالة التصورية تحصل بمجرد إطلاق اللفظ لو لم يكن قد أريد به شيء أصلاً و اما الاستعمال فلا يتحقق بمجرد إطلاق اللفظ بل يتقوم بالإرادة و تسمى بالإرادة الاستعملية. و تفصيل ذلك: أن المتكلم يتصور له ثلاثة أنحاء من الإرادة.

الأولى: الإرادة الاستعملية، و هي الإرادة المقومة للاستعمال. و ليست هذه الإرادة: هي إرادة تفهيم المعنى و إخباره باللفظ فعلاً، و لا إرادة إيجاد المعنى باللفظ إيجاداً عرضياً - كما عن المحقق الأصفهاني -» و لا إرادة التلفظ باللفظ المنبعثة عن تعهد نفساني يتضمن التلفظ به في ذلك الظرف الخاص - كما هو مقتضى مسلك التعهد - كما لا محصل لتفسير الإرادة الاستعملية بإرادة استعمال اللفظ في المعنى و إفائه في مطابقه.

أما الأول، فلحصول الاستعمال والإرادة في موارد عدم إرادة التفهيم و عدم كون اللفظ كاشفاً فعلاً عن المعنى، كما في موارد الإتيان بالألفاظ المشتركة في مقام الاستعمال مع تعمد الإجمال و عدم نصب القرينة، فان الاستعمال حاصل بلا إشكال مع عدم حصول التفهيم و إرادته.

و أما الثاني، فلا موجب له إلا تخيل أن الوضع عبارة عن جعل اللفظ وجوداً للمعنى و ان الاستعمال باعتباره تنفيذاً للوضع و جريأ على طبقه يكون مرجعه إلى قصد اللفظ بما هو وجود تنزيلي للمعنى، وقد عرفت حال المبني سابقاً. مضافاً إلى أن أي مبني يختار في تصوير حقيقة الوضع إنما يراد من أجل تبرير الدلالة و تفسيرها، و بعد فرض قيامها فلا يتعين على الاستعمال أن يكون متطابقاً مع ما هو المجعل من قبل الواضع.

۱. بحوث في علم الأصول، ج ۱ ص ۱۳۱

وأما الثالث، فهو مبني على التعهد. على أنه لا يوضححقيقة تلك الإرادة وإنما يبين كونها ناشئة عن التعهد والكلام الآن عن حقيقتها.

وأما الرابع، فغير مفيد. لأن الكلام في تفسير الاستعمال الذي هو متعلق بالإرادة فتفسير الإرادة الاستعمالية بارادة الاستعمال ليس مفيدا، إلا أن يكون المقصود تفسير الإرادة الاستعمالية بارادة ملاحظة النظرة آلة للمعنى بحيث تؤخذ آلية اللفظ لحظا في معنى الإرادة الاستعمالية والاستعمال ومرجع ذلك إلى دعوى تقوم الاستعمال باللحاظ الآلي للنقطة، وسيأتي تحقيق ذلك.

بل الإرادة الاستعمالية: عبارة عن إرادة التلفظ باللغة ولكن لا بما أنه صوت مخصوص بل بما أنه دال بحسب طبيعة وصالح في ذاته لإيجاد صورة المعنى في الذهن، فإن إرادة الإتيان بما يصلح للدلالة على معنى بما أنه يصلح لذلك هي الإرادة الاستعمالية، والمراد بهذه الإرادة هو نفس الاستعمال. وإن شئت قلت: إن الإتيان باللغة مقدمة إعدادية للانتقال إلى صورة معينة معينة فإن إرادته بما هو مقدمة إعدادية لذلك إرادة استعمالية ولو فرض عدم توفر المقدمات الأخرى الدخيلة في الدلالة - كما في موارد تعمد الإجمال - الثانية: الإرادة التفهيمية وهي إرادة تفهم المعنى تصورا باللغة وإخطاره فعلا.

وفرق هذه الإرادة عن الأولى أن متعلق هذه الإرادة التفهيم والإخطار الفعلى و متعلق تلك الإخطار الشأنى، أي الأعداد للإخطار الملائم مع الفعلية و عدمها.

الثالثة: الإرادة الجدية، وذلك أن من يريد أن يخطر المعنى تصورا في ذهن السامع قد يكون هازلا ولا تكون في نفسه حالة حقيقة تناسب ذلك المعنى، من جعل حكم أو قصد حكایة وغير ذلك. و هذه الإرادة الجدية تختص بموارد استعمال الجمل التامة وأما الكلمات الإفرادية والجمل الناقصة فلا يتصور بشأنها إلا الإرادة الاستعمالية و التفهيمية.^۱

توضيح :

- ۱) فرق استعمال با دلالت تصوريه آن است که دلالت تصوريه به مجرد اطلاق لفظ (ولو کسی از آن چیزی را اراده نکرده باشد) پدید می آید در حالیکه در دلالت استعمالیه، اراده گوینده نیز موجود است.
- ۲) اراده متکلم به سه نحوه قابل تصور است:
- ۳) نخست: اراده استعمالیه (که قوام استعمال به آن است): این اراده عبارت نیست از: ۱. اراده تفهیم معنی به وسیله لفظ، ۲. اراده ایجاد وجود عرضی معنی به وسیله لفظ - قول مرحوم اصفهانی - ۳. اراده تلفظ به لفظ که ناشی از تعهد وضعیه است - قول مرحوم خوئی - ۴. اراده افباء لفظ در معنی - قول مرحوم آخوند -.

۱. بحوث في علم الأصول، ج ۱ ص ۱۳۲

(۴) مقصود اراده تفہیم معنی به وسیله لفظ نیست چراکه : در مواردی استعمال هست ولی اراده تفہیم نیست مثل استعمال الفاظ مجمل در حالیکه متکلم متعمداً اجمال را به کار می برد. [به عبارت دیگر گاه غرض از استعمال، تفہیم است و گاه ایجاد تحریر و یا اجمال برای مخاطب. پس استعمال هم مثل هر فعل عقلایی دیگر گاه علت غایبی آن، تفہیم است و گاه علت غایبی دیگری دارد البته این در صورتی است که متکلم لفظ را در معنای خودش استعمال کند ولی به گونه ای این کار را انجام دهد که تفہیم صورت نگیرد و الا اگر از ابتدا متکلم از لفظ، معنایی مجمل را اراده کند، این کار استعمال نیست بلکه صرفاً تلفظ به یک لفظ است.]

(۵) مقصود اراده ایجاد وجود عرضی معنی نیست چراکه : اولاً این نگاه مبنی بر آن است که بگوییم وضع عبارت است از قرار دادن لفظ به عنوان وجود تنزیلی معنی، در حالیکه این مبنی غلط است.
و ثانیاً: هر مبنایی که در وضع داشته باشیم، پس از اینکه کلمه وضع شد، لازم نیست استعمال کننده از آن مبنای تبعیت کند.

[ما می گوییم: چون کلام مرحوم اصفهانی درباره استعمالات حقیقی است، پس مراد درباره آن دسته از استعمالاتی است که در آنها لفظ در معنای موضوع له به کار رفته است.
حال: اگر مبنای ما در وضع، آن بود که لفظ تبدیل به وجود تنزیلی معنی می شود، پس از اینکه وضع صورت پذیرفت، لفظ، وجود تنزیلی معنی شده است و استعمال آن، به کار بردن این وجود تنزیلی است.
توجه شود که گویا مرحوم صدر می خواهد بگوید: اگرچه رابطه لفظ و معنی از قبیل الف است ولی استعمال کننده، در حال استعمال از طریق دیگری از لفظ به معنی می رسد در حالیکه کسی که وضع را از قبیل الف می داند، به راهی دیگر بین لفظ و معنی قائل نیست تا از آن طریق، مشی کند.]

(۶) مقصود اراده تلفظ به لفظ متعهد به نیست، چراکه اولاً مبنای تعهد را قبول نداریم و ثانیاً این سخن ماهیت اراده را معلوم نمی کند بلکه صرفاً منشاء آن را مشخص می کند.
[ما می گوییم: اشکال دوم به مرحوم وارد نیست چراکه ایشان می گوید فرد متعهد شده است که اگر آب خواست - مثلاً - از لفظ «ماء»، استفاده کند و بعد هم به تعهد خودش پای بند است. ولذا به لفظ تلفظ می کند. ایشان چه چیزی را غیر از این باید توضیح می داد تا بگوییم مرحوم خوبی ماهیت اراده را معلوم نکرده است؟
به عبارت دیگر ماهیت اراده در کلام مرحوم خوبی چیزی غیر از همان ماهیت اراده در بقیه افعال ارادی آدمی نیست تا ایشان بخواهد مستقلآآن را توضیح دهد.]

(۷) مقصود اراده استعمال لفظ در معنی و افقاء لفظ در معنی نیست چراکه اگر مراد این باشد که اراده استعمالیه، اراده استعمال

کردن است، این جمله چیزی را معلوم نمی کند و اگر مراد آن است که بگوییم اراده استعمالیه، عبارت است از اینکه لفظ را آلت معنی لحاظ کنیم (به این صورت که آلی بودن لفظ، در معنای اراده استعمالیه داخل شود)، بعداً درباره این مطلب سخن می گوییم.

۸) پس اراده استعمالیه عبارت است از: اراده تلفظ به لفظ از آن جهت که لفظ صلاحیت دارد [به هر جهتی که این صلاحیت حاصل شده باشد] تا معنی را در ذهن مخاطب ایجاد کند. و همین اراده استعمال است.

ما می گوییم:

استعمال به صحیح و غلط تقسیم می شود. استعمال غلط یعنی به کار بردن لغتی که هیچ صلاحیت رساندن معنی را ندارد.

حال: اگر چنانکه مرحوم صدر می فرماید استعمال «تلفظ به لفظ از آن جهت که صلاحیت دارد» باشد، استعمالات غلط اصلاً استعمال نیست.

اللهم الا آن یقال: در استعمال غلط هم متکلم تصور می کند که لفظ صلاحیت دارد و لذا آن را به کار می برد. و لذا بهتر است اراده استعمالیه را این چنین تعریف کنیم: «اراده تلفظ به لفظ از آن جهت که متکلم تصور می کند که لفظ صلاحیت دارد» حال اگر تصور متکلم مطابق با واقع بود استعمال صحیح است و الا غلط است.

۹) پس استعمال [یا همان اراده استعمالیه] عبارت است از آوردن لفظی که می تواند (مقدمه اعدادیه) معنای معینی را در ذهن ایجاد کند و لو اینکه مقدمات دیگر ایجاد معنی حاصل نشود (حتی توسط خود گوینده مثل تعمّد اجمال).

۱۰) [پس استعمال یعنی اراده استعمالیه و یعنی تلفظ به الفاظ از آن جهت که مقدمه ایجاد معانی هستند (مقدمه ایجاد معانی هستند چون علّه وضعیه بین آنها برقرار است)]

ما می گوییم:

استعمال از افعال جوارحی است و خود مقدماتی دارد که از زمرة آنها «اراده» است. پس اراده استعمالیه نمی تواند همان استعمال باشد. پس «تلفظ به الفاظ» استعمال است و اراده تلفظ، اراده استعمالیه است.

۱۱) دوّمین اراده متکلم در حال استعمال: اراده تفهیم است.

۱۲) فرق این اراده با اراده استعمالیه در فعلیت و شائیت است. در اراده استعمالیه شائیت ایجاد معنی به وسیله لفظ مدد نظر است در حالیکه در این اراده فعلیت ایجاد مذکور مدد نظر است. [به عبارت دیگر در اراده استعمالیه، صرفاً اراده کرده ایم لفظی که شائیت ایجاد دارد را القاء کنیم در حالیکه در اراده تفهیمیه، قصد کرده ایم لفظی را القاء

کنیم که بالفعل معنی را ایجاد می کند.]

۱۳) سومین اراده: اراده جدیه است به این معنی که متكلم قصد شوخی ندارد و قصد دارد حالت حقیقیه مناسب با

معنای کلام - چه حکم و چه خبر - را القاء کند.

۱۴) اراده سوم مربوط به جملات تامه است و در مفردات و جملات ناقصه تنها در نوع اوّل از اراده قابل فرض است.

ما می گوییم:

می توان این قسمت از کلام مرحوم صدر را چنین جمع بندی کرد:

متکلم اراده می کند که به این لفظ تکلم کند (اراده استعمالیه)، علت این اراده اش گاه تفهیم معنی است (اراده تفهیمیه) و گاه علل دیگر دارد (اجمال گویی). حال اراده تفهیم هم علتی دارد، گاه علت آن اراده بیان ما فی الضمیر است (اراده جدی) و گاه علل دیگر دارد (مثل شوخی).

مرحوم صدر سپس به شروط و مقدمات استعمال پرداخته و آنها را چنین بر می شمارد:
«و قد يذكر للاستعمال شروط و مقومات أساسية لا يتأتى الاستعمال بدونها و قد تستنبط جميعا من التعريف المتقدم.

الأول: أن يكون في اللفظ صلاحية الدلالة على المعنى فإذا لم يكن فيه صلاحية ذلك فلا يعقل الاستعمال، لأن الاستعمال - كما عرفت - قصد تفهيم المعنى باللفظ ولو شأنًا وإعدادًا فمع عدم شأنية اللفظ لا يعقل قصد ذلك من الملفت. و هذا الشرط لا إشكال فيه، وهو مستنبط من نفس التعريف المتقدم للاستعمال بدون حاجة إلى مصادرة أو حجة إضافية. و لا يفرق في تحقق هذا الشرط بين أن تكون صلاحية الدلالة على المعنى حاصلة بالوضع بصورة مباشرة، كما في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي، أو بالوضع بصورة غير مباشرة، كما في دلالة اللفظ على المعنى المجازى، أو بالنسبة الذاتية، كما في دلالة شخص اللفظ على نوعه - كما تقدم.»^۱

توضیح :

- ۱) شرط اول آن است که لفظ صلاحیت دلالت بر معنی را داشته باشد.
- ۲) چه این صلاحیت ناشی از وضع به صورت مباشر باشد (استعمالات حقیقی) و چه ناشی از وضع به صورت مباشر نباشد (استعمالات مجازی) [ما می گوییم: کلام ایشان به مبنایشان در باب وضع بر می گردد. و آن را می توان به صورت کلی تر چنین نگاشت: چه ناشی از وضع باشد و چه ناشی از وضع نباشد]
- ۳) و چه ناشی از مناسبت ذاتیه مثل دلالت شخصی لفظ بر نوع [مثال: وقتی می گوییم «زید در زید» قائم فاعل

است» زید اوّلی بر زید دومی دلالت دارد.

ایشان سپس به شرط دوم اشاره کرده و می‌نویسد:

«الثاني: أن يكون هناك تغاير بين المستعمل و المستعمل فيه فلا يعقل و حدتها و ذلك أيضاً [مثل شرط أول] مستنبط من نفس نظرية التعريف المتقدمة للاستعمال، لأن اللفظ المستعمل يقصد جعله دالاً و المعنى المستعمل فيه يقصد كونه مدلولاً، و الدال و المدلول متضاديان، و المتضاديان متقابلان فلا يعقل صدقهما على شيء واحد.»^۱

توضیح :

- ۱) شرط دوم آن است که بین مستعمل (لفظ) و مستعمل فيه (که نوعاً معنی است) مغایرت باشد.
- ۲) چراکه وحدت آنها معقول نیست.
- ۳) و این عدم معقولیت وحدت، از تعریف استعمال هم معلوم می‌شود. چراکه در استعمال، لفظ دال بر معنی است و لذا معنی مدلول است و دال و مدلول از مقوله اضافه هستند و باید متعدد باشند.

مرحوم صدر سپس به شرط سوم پرداخته و می‌نویسد:

«الثالث: انه بعد الفراغ عن تقوم الاستعمال باللحاظ اللفظ و لحاظ المعنى – كما تقدم – يقال: بأن المعتبر من اللحاظ في جانب المعنى هو اللحاظ الاستقلالي و في جانب اللفظ هو اللحاظ الآلي و المراد بالاستقلالية في جانب المعنى الاستقلالية بالنسبة إلى اللفظ و كونه ذا المرأة للغرض فلا ينافي ملاحظة مرأة بالنسبة إلى معونة مثلاً، و المراد بالآلية في جانب اللفظ أن يلحظ اللفظ فانياً في المعنى و مرأة له بمعنى ان الاستعمال متocom باللحاظ الآلي، و بذلك يختلف عن الانتقال من العلامة إلى ذي العلامة فيسائر الموارد فإن العلامة هناك تلحظ باللحاظ الاستقلالي بخلاف اللفظ مع المعنى.»^۲

توضیح :

- ۱) سومین شرط را لحاظ آلي لفظ و لحاظ استقلالي معنی دانسته اند.
- ۲) استقلالی بودن لحاظ معنی، در قیاس با لفظ است و لذا منافاتی ندارد که در جای خود، معنی (صورت ذهنیه = معلوم بالذات) نسبت به شیء خارجی (معلوم بالعرض) مرأت باشد.
- ۳) و همین آلي بودن لفظ و استقلالی بودن معنی، فرق لفظ را با سایر علامت‌ها معلوم می‌کند. چراکه لحاظ سایر علامت‌ها، لحاظ استقلالی است به خلاف لفظ که لحاظ آلي است.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۱ ص ۱۳۴

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۱ ص ۱۳۴

ما می گوییم :

۱. اینکه «لحاظ استقلالی معنی» با «مرآتیت معنی نسبت به معلوم بالعرض» منافات ندارد سخن کاملی نیست، چراکه بالوجдан اگر لفظ، به لحاظ استقلالی مدد نظر واقع نشده باشد به طریق اولی، صورت ذهنیه (معنی) هم مستقل‌اً لحاظ نشده است و ملحوظ استقلالی معلوم بالعرض است.
۲. اینکه شرط استعمال (و از مقومات آن)، آلی بودن لحاظ لفظ است، سخن کاملی نیست چراکه بالوجدان - چنانکه مرحوم صدر خود خواهد آورد - در استعمال می توان لفظ را بالاستقلال لحاظ کرد.
۳. اینکه در علامات، لحاظ علامت استقلالی است نیز سخن کاملی نیست بلکه چه بسا لحاظ شخص علامت هم مغفول عنده است.

مرحوم صدر سپس به نقد و بررسی این سومین شرط پرداخته و می نویسد:

«و لتحقيق هذه الدعوى لا بد من التكلم فى أن الاستعمال هل هو من باب المرآتية أو من باب العلامية؟ و هل تختلف أساسا طريقة مواجهة الذهن للفظ و المعنى مع طريقة مواجهة للعلامة و ذى العلامنة فيكون اللفظ مستعملا بالنظر المرآتى و العلامه مستعملة بالنظر الاستقلالى؟ و ما ذا تعنى مرآتية اللفظ فى مقام الاستعمال و التفاهم؟ و إذا كان الاستعمال عادة من باب المرآتية، فهل هذا مجرد ظاهرة عامة بالإمكان أن يشذ عنها الاستعمال أو انها من مقوماته و لا يتأتى بدونها؟»^۱

توضیح :

- (۱) برای بررسی اینکه آیا آنچه به عنوان سومین شرط مطرح شده است. سخن کاملی است یا نه؟ باید ببینیم آیا استعمال از باب مرآتیت است و یا از باب علامیت.

(۲) و اساساً مرآتیت لفظ به چه معنی است؟ و اگر هم گاهی اتفاق می افتند که لفظ مرآت باشد، یک ظهور عمومی است و استعمال می تواند از این ظهور عمومی تخلف کند؟ و یا اینکه این مرآتیت از مقومات استعمال است. ایشان سپس به تبیین مرآتیت پرداخته و می نویسد:

«و ما يمكن أن يقال في تفسير ظاهرة المرآتية أحد وجوه: الأول: إن دلالة اللفظ على المعنى لما كانت بالوضع، و الوضع هو جعل اللفظ وجوداً تنزيلاً للمعنى و مرآة له، كان من نتيجة ذلك أن تكون عملية تفهيم المعنى باللفظ متمثلاً في لحاظ اللفظ فانياً في المعنى و مرآة له، لأن عملية التفهيم هذه ليست إلا تطبيقاً جزئياً لما جعله الواضح على وجه كلي، و لما كان مجعل الواضح هو المرآتية ففعالية هذا المجعل يعني فعليّة هذه المرآتية.»^۲

توضیح :

۱. بحوث في علم الأصول، ج ۱ ص ۱۳۵
۲. بحوث في علم الأصول، ج ۱ ص ۱۳۶

(۱) تفسیر مرآتیت لفظ به یکی از وجوه ذیل است:

(۲) نخست: وضع عبارت است از جعل لفظ وجود تنزیلی معنی و استعمال هم جزئی ساختن چیزی است که واضح به

صورت کلی آن را وضع کرده است پس استعمال یعنی لحاظ لفظ به عنوان وجود تنزیلی معنی.

(۳) پس واضح مرآتیت را جعل کرده و استعمال کننده این مرآتیت را بالفعل می کند.

مرحوم صدر سپس وجه دوم از مرآتیت را توضیح داده می نویسد:

«الثاني: أن اللفظ موضوع للمعنى الكلى، و المعنى الكلى لا يجيء إلى الذهن إلا فى ضمن هذه الحصة أو تلك، سواء قلنا

بامتناع إدراك الإنسان للكلى أو بإمكانه. أما على الأول، فواضح. و أما على الثاني، فالأنه إمكان نظرى، و أما فى الحياة

العملية فلا يتوفّر للإنسان إدراك الكلى بحدّه عادة، و إلا فكيف نتصور إنساناً بدون فرض أى طول خاص أو لون خاص أو

جهة خاصة؟ و هل يبقى بعد إسقاط كل هذا من الحساب إلا نفس لفظ الإنسان؟ و لما كان لفظ الإنسان رمزاً صالحًا لأن يعبر

عن أى فرد من أفراد الإنسان فقد اعتاد الذهن على أن ينظر إليه بوصفه التجسيد للكلى و نحو تحقق الكلى في الذهن و من

هنا كان النّظر إلى اللفظ نظراً مرآتياً و هذا على خلاف العلامات و دلالاتها لأنها انما تدل على أشياء جزئية محددة قابلة

للتصور بحدّها و بصورة مستقلة عن تصوّر العالمة.^۱

توضیح :

(۱) در وضع، لفظ برای معانی کلیه وضع می شود در حالیکه معنای کلی جز در ضمن حصه ای خاص در ذهن پدید

نمی آید (چه بگوییم درک کلی ممکن است و چه بگوییم ممکن نیست)

(۲) اگر درک کلی ممکن نباشد، که در ضمن حصه بودن مفاهیم کلی، روشن است و اگر هم درک کلی ممکن باشد،

باز آنچه درک می شود و تصور می شود معمولاً فرد مصاديق هستند.

(۳) با توجه به آنچه گفتیم: لفظ چون برای مفهوم کلی وضع شده است، آدمی با شنیدن آن، «فرد تصور شده» را

تبديل به کلی می کند. (آن فرد را در عین اینکه جسد دارد، کلی تصور می کند) پس لفظ مرآتی است که در آن

فرد، کلی دیده می شود.

(۴) و همین فرق لفظ با علامات دیگر است چراکه علامات دیگر برای معانی جزئی وضع شده اند.

ما می گوییم :

۱. «درک یا عدم درک کلی» از اموری است که در فلسفه درباره آن بحث شده است. اما رویکرد فعلی ما این است

که اگر کلی قابل فهم است (به هر نوعی که این فهم را تصویر کنیم اعم از اینکه مانند مشائین بگوییم فهم کلی از

تجرييد جزئيات حاصل می شود و یا مانند صدرائیان بگوییم فهم کلی به رؤیت ارباب انواع و یا اتحاد با عقل

فعال است) می تواند مستقل - و بدون نیاز به لفظ - تصور شود. و اگر قابل فهم نیست، در حال وضع، واضح چه مفهومی را تصور کرده و لفظ را برای آن وضع کرده است؟ به عبارت دیگر اگر قابل فهم نیست، لفظ هم برای آن مفهوم وضع نشده تا بخواهیم در حال استعمال به وسیله لفظ به آن معنی دسترسی پیدا کنیم.

۲. ما حصل فرمایش مرحوم صدر آن است که لفظ ما را از فهم جزئیات و حصه ها به فهم کلی می رساند، حال سوال ما این است که بر فرض که این سخن درست باشد، چرا می گویند لفظ مرآتیت دارد؟ به عبارت دیگر لازمه سخن ایشان آن است که فهم جزئی مرآت فهم کلی باشد و نه اینکه لفظ مرآت باشد.

مرحوم صدر سپس به سومین وجه از مرآتیت پرداخته و می نویسد:

«الثالث: أن الدال على شيء تارة: يكون مما يتربّب تعلق غرض نفسى بالالتفات إليه بمعناه بما هو، وأخرى: لا يتربّب ذلك عادة وإنما ينحصر الغرض منه بالغرض المقدمى، فما كان من قبيل الأول يلحظ باللحاظ، الاستقلالى فى مقام استخدامه لتفهيم مدلوله - و منه العلامات - و ما كان من قبيل الثانى يلحظ باللحاظ الآلى المرأتى لغلبة جانب المقدمة عليه - و منه الألفاظ »^۱

توضیح :

برخی از اموری که دال بر اشیاء دیگر هستند، علاوه بر اینکه مدلول آنها هم نظر است ولی غرض به خودشان هم تعلق می گیرد، آنها لحاظ استقلالی می شوند ولی برخی امور غرض تنها به ذی المقدمه (مدلول) آنها تعلق می گیرد و آنها مقدمه هستند، اینها لحاظ آلی می شوند.

ما می گوییم:

۱. ما حصل فرمایش ایشان آن است که:

الف) در الفاظ، غرض تنها به مدلول تعلق گرفته و بس ولی در علامات غرض هم به نفس علامت و هم به مدلول آنها تعلق می گیرد.

ب) آن چیزهایی که غرض در آنها تنها به مدلول تعلق می گیرد، به صورت آلی لحاظ می شوند.

ج) آن چیزهایی که غرض در آنها هم به نفس آنها تعلق می گیرد و هم به مدلول (ذی المقدمه)، به صورت استقلالی لحاظ می شوند.

۲. بند «ج» سخن درستی است ولی دو بند دیگر کامل نیست چراکه:

۳. بند «الف» کامل نیست چراکه: وقتی یک سخنران یا شاعر در حال بیان خطابه و یا شعر است، الفاظ هم برای او ارزش دارند و غرض نسبت به آن تعلق می گیرد، کما اینکه یک علامت گاه هیچ ارزشی ندارد و غرض

نسبت به شخص آن تعلق نمی‌گیرد.

۴. هم چنین بند «ب» کامل نیست چراکه ممکن است به هر انگیزه ای، تنها مدلول چیزی متعلق غرض باشد، ولی متکلم به خود آن چیز هم نگاه استقلالی داشته باشد. مثل کسی که به زبان جدید تکلم می کند و مجبور است واژه ها را با توجه استعمال، کنید.

ایشان چهار مین تفسیر از مرآتیت را حنین بی می شمارد:

«الرابع: أن العلقة الوضعية تقوم على أساس الأشرطة والاقتران الأكيد بين التصورين - كما تقدم - و كلما حصل قرن و أشرطة بين تصورين لشيئين على نحو أصبح أحدهما سببا للأخر ترتب على ذلك قيام نفس العلقة بين الإحساس بذلك الشيء و تصور الشيء الآخر على نحو يكون الإحسان بنفسه سببا كافيا لتوليد تصور الشيء الآخر، لما بين الإحساس بشيء و تصور ذلك الشيء من ارتباط يجعل ما أشرط بتصوره مشروطاً بإحساسه أيضاً، وهذا معناه أن الإحساس باللفظ سمعياً أو بصيراً يولد على أساس بالإشراط تصور المعنى مباشرة فيكون هذا الإحساس بنفسه مثلاً للدور الذي ثبت بالوضع لتصور اللفظ، و يتربت على ذلك أن تصور اللفظ يكون دائماً تحت الشعاع و يكون البارز هو الانتقال مباشرة من الإحساس باللفظ إلى تصور المعنى بذلك يصح أن يقال: بـ: «اللفظ مغفوا عنه و مآهته نجم ذلك من التعب».

و هذا التفسير صحيح في أساسه القائل بان علاقة السبيبة بين تصور اللفظ و تصور المعنى تمتد إلى نفس الإحساس باللفظ

^١ على أساس ما بين الإحساس به وتصوره من ربط فتقوم السبيبة بين الإحساس باللطف وتصور المعنى مباشرةً.

توضیح:

(۱) علقه وضعیه بر پیوند قوی بین تصور لفظ و تصور معنی استوار است (به گونه ای که تصور یکی، باعث تصور دیگری شود) [این سخن مبتنی بر مبانی خود ایشان در وضع است که وضع را قرن اکید بین لفظ و معنی می دانستند]

۲) در این صورت می توان گفت لفظ مرآت است [چراکه با شنیدن آن مستقیماً به تصور معنی منتقل می شویم یعنی لازم نیست از شنیدن لفظ به تصور لفظ و از تصور لفظ به تصور معنی برسیم بلکه مستقیماً از شنیدن لفظ به تصور معنی می رسیم].

ما می گوییم:

۱. ما حصل فرمایش ایشان این است که مرآتیت به معنای معدوم بودن تصور لفظ است و برای توضیح، اشاره می‌کنند که از احساس لفظ به تصور لفظ و از تصور لفظ به تصور معنی نمی‌رسیم بلکه تصور لفظ در این میانه معدوم می‌شود و مستقیماً از احساس لفظ به تصور معنی می‌رسیم.

۲. اما این سخن کاملی نیست چراکه احساس لفظ چیزی غیر از تصور لفظ نیست هر چند گاه این احساس و تصور پدید می آید و ما توجه به پدید آمدن آن هم داریم و گاه صرفاً پدید می آید ولی ما علم به علم نداریم. و این همان مغفول عنه بودن تصور لفظ است.

۳. لفظ هم همیشه و در همه استعمالات مغفول عنه نیست بلکه کسانیکه تازه زبانی را فرا گرفته اند، به لفظ توجه استقلالی دارند و اصلاً لفظ برای آنها مغفول عنه نیست. همین طور است در جاهایی که لفظ دارای ارزش مخصوص به خود می شود مثل شعر و امثال آن]

ایشان سپس به پنجمین وجه از وجوده تفسیر مرآتیت پرداخته و می نویسد:

«الخامس: و يمكن أن يعتبر وجہ تکمیلا للوجه الرابع و تحقیقه: أن الانتقال الذهني إلى المعنى المدلول للفظ على نحوين: أحدهما: الانتقال الناشئ من تصور اللفظ و إدراكه بوجه من الوجه و هذا هو انتقال السامع أو القارئ. و الآخر: الانتقال السابق على تصور اللفظ و الذي ينشأ منه الانتقال إلى اللفظ، و هذا هو انتقال المتكلم، فإنه يندرج في نفسه أولا المعنى و يقصد تفهيمه ثم ينتقل إلى اللفظ. و لهذا فإن المتكلم المطلع على لغتين بصورة متكافئة بعد أن يقصد التفهيم قد يفكر في اختيار إحدى اللغتين، وقد يبقى يفتش عن اللغة المناسبة لما يقصده من معنى حتى يجدها، و هذا يعني أن انتقاله إلى اللفظ في طول انتقاله إلى المعنى. أما في الانتقال الأول فمرآتية اللفظ مرجعها إلى كونه مغفولا عنه من قبل النّفس و إن كانت صورته موجودة في الذهن، و ذلك: إما لأن الانتقال إلى المعنى كان استجابة للإدراك الحسي للفظ مباشرة بدون ت وسيط الصورة الذهنية للفظ - على ما بيناه في الوجه الرابع - و إما لأن الانتقال إلى المعنى كان في طول تصور اللفظ و استجابة له، و لكن اللفظ مع هذا مغفول عنده و تمام توجه النّفس إلى المعنى. ... و أما في الانتقال الثاني، أي انتقال المتكلم إلى المعنى الذي يستتبع الانتقال إلى اللفظ، فاللفظ مرآتته هنا أيضاً بمعنى كونه مغفولا عنه و كون توجه المتكلم منصبا على المعنى و قصد تفهيمه، و أما أدلة التفهيم التي هي اللفظ فلا يتوجه إليها إلا تبعا، كما هو الشأن في كل أدلة نشأت العادة على استعمالها لأغراض معينة على نحو أصبح استعمالها شبه عمل آلی يمارسه الإنسان شبه ممارسة تلقائية، فمن اعتقاد أن يكتب بالقلم متى قصد الكتابة - إذا أراد أن يكتب في وقت ما - مد يده إلى القلم و كتب به بدون توجه تفصيلي إلى الأداة و إنما توجهه منصب على ما يكتب و ليست الأداة ملتفتا إليها إلا تبعا، وهذا نحو من الآلية ملحوظ في كل أدلة من هذا القبيل.»^۱

توضیح :

۱) این وجه تکمیل شده وجه رابع است.

۲) انتقال به معنایی که مدلول لفظ است به دو نحوه است:

۳) یکی انتقال حاصل از تصور لفظ (بعد از شنیدن یا دیدن) که در شنونده و خواننده است. و دیگری انتقال قبل از تصور لفظ که در گوینده است.

۴) در انتقال شتونه و خواننده: یا صورت لفظ در ذهن پدید می آید ولی مغفول واقع می شود و همین معنای مرآتیت است و اصلاً صورت لفظ در ذهن پدید نمی آید بلکه مستقیماً از احساس لفظ به صورت معنی انتقال حاصل می شود.

۵) ولی در انتقال گوینده: ابتدا معنی به ذهن متکلم می آید و بعد صورت ذهنیه لفظ ولی متکلم اصلاً به این صورت ذهنیه لفظ توجه ندارد چراکه آنچه برای او مهم است تفہیم معنی است و این معنای مرآتیت است.

ما می گوییم :

۱. درباره مغفول عنه بودن لفظ در ذیل قسمت قبل از کلام ایشان اشکالات را آوردیم و گفتیم سامع در بسیاری از اوقات به لفظ توجه استقلالی می کند و لفظ برای او مغفول عنه نیست.

۲. و در متکلم هم، متکلم حتماً به لفظ توجه دارد و چه بسا در بین الفاظی که دارای معنای واحدی هستند، به دنبال واژه ای خاص می گردد تا زیباترین طریقه سخن گفتن را انتخاب کند.

۳. ضمن اینکه استعمال، فعل متکلم است و جریان بحث مرآتیت در سامع از حوزه بحث ما خارج است.

مرحوم صدر سپس با توجه به آنچه گفته اند اموری را توضیح می دهد:

«الأول: إن الآية بالمعنى الذي ذكرناه في كلا الانتقالين أمر يتضمنه طبع المطلب ولكنها ليست من مقومات عملية تفہیم المعنی

باللفظ أو افهام المعنی من اللفظ، إذ يمكن لكل من المتکلم و السامع أن يتوجه إلى اللفظ و إلى المعنی توجهاً مستقلًا»^۱

توضیح :

آلیت لفظ، (هم در انتقال سامع و هم در انتقال متکلم) از مقومات استعمال و تفہیم معنی نیست. و ممکن است متکلم و یا سامع به لفظ نگاه استقلالی داشته باشند.

«الثاني: أنَّ انتقال السامع من اللفظ إلى المعنِي يختلف عن انتقال الشخص من ملاحظة العمود إلى معرفة المسافة في أنَّ اللفظ في الانتقال الأول يكون مغفولاً عنه عادة بخلاف العمود في الانتقال الثاني، و ذلك لأنَّ الانتقال الأول انتقال تصوري ويمثل التلازم بين تصوّريْن على أساس الأشرطة والاقتران المؤكّد، و قانون الاقتران يقتضي أن يكون أحد التصوّريْن بوجوده الذهني سبباً للتصوّر الآخر، سواء التفت إليه من قبل النّفس بتوجه تفصيلي أو لا، و يقتضي أن يكون الإحساس المثير لأحد التصوّريْن صالحًا لإثارة التصوّر الآخر مباشرةً. و أما الانتقال الثاني فهو انتقال تصدّقي و دلالة العلامة على ذيّها دلالة تصدّيقية، و لهذا لا يكفي الإحساس بها للتّصديق بذيّها، فان التّصديق بأحد المتلازميْن يتوقف على التّصديق بالآخر فما لم يتحول الإحساس بالعلامة إلى التّصديق بوجوّهها المساوّق حدوثاً لالتفاتات إليها لا التّصديق بذيّها». ^۲

توضیح :

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۱ ص ۱۴۰

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۱ ص ۱۴۱

(۱) انتقال سامع از لفظ به معنی با انتقال بیننده از تابلو به مقدار مسافت فرق می کند چراکه انتقال سامع انتقال

تصوری است و در این انتقال به صرف ملاحظه یک شیء به شیء دیگر منتقل می شویم.

(۲) ولی انتقال بیننده عمود، انتقال تصدیقی است، یعنی باید تصدیق کند وجود علامت را تا بتواند تصدیق کند مقدار مسافت را.

ما می گوییم :

این فرق که در کلام مرحوم صدر مطرح شده است، نا مفهوم است. چراکه در لفظ هم به همان اندازه که در علامت

باید انتقال تصدیقی موجود باشد. باید انتقال تصدیقی موجود شود و در علامت هم به همان اندازه که در دلالت لفظ

انتقال تصویری هست، انتقال تصویری کافی است ضمن اینکه این دو اصطلاح تعریف محصلی ندارد.

«الثالث: اتضح مما سبق: أن الآلية والمرآتية في الاستعمال يرجع إلى معنى يقابل التوجه والالتفات من النفس. وقد يتوهم: تفسيرها

معنی ملاحظة اللفظ كأنه المعنى، لا مجرد عدم التوجه إليه بل التوجه بما هو عين المعنى و مندك فيه، وهذا النحو من الآلية لا

موجب لها على ضوء الوجوه السابقة بل غير معقول في المقام. و تحقيق ذلك: أن فناء شيء في شيء و اندكاكه فيه، تارة: يكون

معنی وجوده بتبع وجوده، بحيث يكون لكل منهما وجود في العالم الذي تحقق فيه فناء أحدهما في الآخر غير أن وجود أحدهما وجود

تبع بالإضافة إلى الآخر لكونه محض الربط و التعلق به، كما يقال في وجود الممكناة بالنسبة إلى الواجب و وجود النسبة بالإضافة

إلى طرفيها. و أخرى: يكون بمعنى النظر إلى الفنان كأنه المفني فيه بحيث يرى المفني فيه برؤية الفنان، فليس للمفني فيه وجود في

عالم الفناء أصلا و إنما الموجود هو الفنان و فناؤه يعني أن التوجه إليه بما أنه هو المفني فيه لا بما هو فكأن المفني فيه يرى برؤية

الفنان، و هذا هو سخن فناء كل عنوان في معنونه. و كل من هذين التحoin غير معقول في اللفظ مع المعنى. أما الأول فواضح، لأن

اللفظ بالإضافة إلى المعنى ليس بالنسبة بالإضافة إلى طرفها. و أما الثاني فلان تعقل المرأة بنحو يرى هذا الشيء بما هو الشيء

الآخر لا يكفي فيه مجرد اعتبار كون أحدهما عين الآخر، لأن هذا الاعتبار إنما يجعل ملاحظة الذهن لللفظ ملاحظة للمعنى بالاعتبار و

العناية لا أن الملاحظ لللفظ يرى بوجه ما المعنى حقيقة من خلال اللفظ و ان اللفظ يكون فانيا في أفق هذه الرؤية، بل لا بد لتعقل

المرآتية و الفناء بهذا النحو بين شيئاً أن يكون بينهما نحو وحدة واقعية من قبيل الصورة الذهنية مع ذيها»^۱

توضیح :

(۱) آلیت و مرآتیت لفظ، به این معنی است که نفس به لفظ توجه ندارد، اینکه برخی گفته اند آلیت به این معنی است که نفس به لفظ توجه می کند به گونه ای که گویی معنی است، غلط است چراکه:

(۲) فناء یک شیء در شیء دیگر، گاه به این صورت است که هر دو شیء وجود دارند ولی وجود یکی تابع از وجود دیگری است مثل وجود ممکناة نسبت به وجود حق تعالی و نسبت مقوله اضافه به طرفین.

(۳) و گاهی به این صورت است که ما وقتی به فانی نگاه می کنیم، در حقیقت به مفni فیه نگاه می کنیم. مثل فناء صورت ذهنیه و معلوم بالعرض.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۱ ص ۱۴۲

- (۴) هر دو این صورت‌ها قابلیت اینکه در رابطه با لفظ و معنی پیاده شوند را ندارند. چراکه:
- (۵) اولین صورت نیست چون رابطه لفظ و معنی، رابطه مقوله اضافه با طرفینش نیست.
- (۶) دومین صورت نیست چون این نحوه از فناء در جایی پیدید می‌آید که بین دو شیء وحدت حقیقی برقرار باشد. و در وحدت‌های اعتباری قابل جریان نیست.

ما می‌گوییم :

۱. برای نوع اوّل از فناء، در کلام مرحوم صدر، به رابطه نسبت و طرفین، مثال زده شده است. به نظر می‌رسد بهتر است در این باره به مطلق عرض و جوهر مثال زده شود چراکه هیچ تفاوتی بین مقوله اضافه و سایر مقولات عرضی وجود ندارد. و در همه اعراض، وجود عرض تابعی از وجود جوهر است.
۲. اینکه رابطه لفظ و معنی از نوع دوم فناء نیست، سخن کاملی نیست چراکه لفظ و معنی هر دو وجودات حقیقی هستند و به وسیله متکلم بین آنها فناء حاصل می‌شود. به عبارت دیگر گاهی فناء غیر ارادی است و گاه ارادی می‌باشد و هیچ دلیلی نداریم که بین دو شیء که وحدت حقیقی دارند، فناء موجود باشد و بس. ضمن اینکه بین صورت ذهنیه و معلوم بالعرض هم وحدت حقیقی که وحدت وجودی است، برقرار نیست بلکه در آنجا هم وحدت ماهوی موجود است.

مرحوم صدر سپس به چهارمین شرط از شروط استعمال اشاره کرده و می‌نویسد:

«الرابع: من شروط الاستعمال استحضار المضمن للحيثية المصححة لدلالة اللفظ على المعنى. و توضيح ذلك: أن

الحيثية المصححة في الاستعمال الحقيقي هي الوضع وفي الاستعمال المجازى، الوضع مع العلاقة»^۱

توضیح :

- ۱) چهارمین شرط از مقدمات استعمال آن است که استعمال کننده، حیثیتی که دلالت لفظ بر معنی را تصحیح می‌کند، در ذهن خویش حاضر داشته باشد.
- ۲) این حیثیت در استعمال حقیقی، وضع است و در استعمال مجازی، وضع + علاقه.

ما می‌گوییم :

استحضار به معنای علم به علم است و آنچه در استعمال لازم است علم به وضع در استعمالات حقیقی و علم به وضع و علاقه در استعمالات مجازی است.

و سپس پنجمین شرط را تبیین می‌کند:

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۱ ص ۱۴۲

«الخامس: ما يدعى كونه شرطا للاستعمال عموما من كون اللفظ موضوعا للمعنى المستعمل فيه إما بوضع شخصي و ذلك في الاستعمال الحقيقي، أو بوضع نوعي، و ذلك في الاستعمال المجازى. و تقوم هذه الدعوى على أساس ان استعمال اللفظ فى معنى لا يكفى فى صحته مجرد صلاحيته للدلالة عليه بل لا بد من الوضع.»^۱

توضیح :

- ۱) گفته شده که در استعمال حقيقی باید وضع شخصی و در استعمال مجازی باید وضع نوعی مد نظر باشد.
- ۲) البته این بنابر مبنای است که استعمال های مجازی را نیز محتاج وضع می داند.

ما می گوییم :

استعمال اعم است از حقيقی و مجازی و غلط و در استعمالات غلط، احتیاجی به وضع نیست، به عبارت دیگر در استعمالات غلط استعمال تحقق پیدا می کند اگرچه غلط است.

جمع بندی کلام مرحوم صدر:

۱. حقیقت استعمال عبارت است از تکلم به الفاظ از آن جهت که مقدمه ایجاد معانی هستند.
۲. در هر گوینده سه اراده قابل تصور است: اراده استعمالیه، اراده تفہیمیه و اراده جدیه
۳. شروط و مقدمات استعمال عبارتند از:

الف) مستعمل (لفظ) صلاحیت دلالت بر مستعمل فيه (معنی) را داشته باشد

ب) مستعمل و مستعمل فيه با هم مغایرت داشته باشند.

ج) لفظ به لحاظ آلی و معنی به لحاظ استقلالی، لحاظ شوند.

د) حیثیت مصححه دلالت مد نظر استعمال کننده باشد.

ه) استعمال متوقف بر وضع (جه شخصی و چه نوعی) باشد.

[دو شرط آخر، شروط صحّت استعمال هستند ونه تحقق آن]

۴. مرآتیت لفظ برای معنی، ۵ نحوه قابل فرض است:

الف) جعل لفظ وجود تنزیلی برای معنی

ب) لفظ باعث می شود که از تصور جزئی (حصّه) به تصور کلی منتقل شویم.

ج) غرض از لحاظ لفظ، رسیدن به لحاظ معنی است.

د) شنیدن لفظ باعث تصور معنی می شود بدون اینکه نیاز به تصور لفظ باشد.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۱ ص ۱۴۲

ه) در سامع از شنیدن لفظ به تصور معنی می‌رسیم و در متکلم از تصور معنی، به بیان لفظ [تکمیل فرض

چهارم]

۵. استعمال از باب مرآتیت نوع پنجم است و نه از باب علامتی و یا مرآتیت‌های دیگر
۶. ممکن است در استعمال، توجه استقلالی به لفظ صورت پذیرد و لذا مراد از آلت لفظ آن است که اقتضای طبع استعمال آلت است نه آنکه این از مقومات استعمال باشد.
۷. انتقال ذهن از لفظ به معنی انتقال تصوری است در حالیکه انتقال ذهن از علامت‌های دیگر انتقال تصدیقی است.
۸. آلت و مرآتیت به معنای عدم توجه نفس است.
۹. استعمال، فناء یا افباء لفظ در معنی نیست.

پس:

استعمال عبارت است از تکلم به لفظ از آن جهت که مقدمه ایجاد معنی است (و این همان اراده استعمالی است)، و متکلم در حین تکلم، لفظ را آلت و مرآت معنی (به معنای پنجم از مرآتیت) قرار می‌دهد (یعنی نفس به لفظ توجه نمی‌کند) هرچند ممکن است گاه به لفظ نگاه استقلالی داشته باشد.

جمع بندی ما از بحث استعمال:

با توجه به اشکالاتی که در ذیل کلام شهید صدر آوردیم، بحث استعمال را چنین جمع بندی می‌کنیم:

۱. استعمال فعلی است ارادی و جوارحی که محتاج آن است که متعلق اراده استعمال کننده قرار گیرد.
۲. استعمال لفظ عبارت است از تکلم به لفظ در حالیکه علت غایبی آن، بیان معنی است.
۳. علت غایبی بیان معنای لفظ گاهی تفہیم معنی به مخاطب است و گاهی تفہیم نیست.
۴. علت غایبی تفہیم معنی هم گاهی تفہیم مراد جدی است و گاهی تفہیم مراد جدی نیست.
۵. پس استعمال عبارت است از تکلم به لفظ، برای بیان معنی. این کار گاه برای تفہیم معنی و تفہیم مراد جدی است و گاه چنین نیست.
۶. اراده استعمالیه همان استعمال نیست
۷. همانند هر فعلی ارادی، توجه به لفظ در هر استعمالی موجود است اگرچه گاه به قدری این توجه، سریع صورت می‌پذیرد که «علم به علم» مورد غفلت واقع می‌شود.
۸. فناء، غفلت، مرآتیت و آلت، اگر به این معنا باشد که آوردیم، سخن درستی است اگرچه بعضًا در اطلاق آنها،

مجاز به کار رفته است.

۹. هیچ فرقی بین علامت‌های دیگر و الفاظ که علامت‌های صوتی هستند وجود ندارد.

۱۰. استعمال، جعل علامتی (چنانکه مرحوم آخوند می‌فرمود) نیست بلکه استفاده از علامت است، چنانکه در بقیه علامت‌ها (از قبیل تابلوها و چراغ‌های راهنمایی و ...) هم چنین است و وضع این علامات برای معانی آنها ابتدا در عالم اعتبار جعل می‌شود و سپس این علامات مورد استفاده قرار می‌گیرند.

۱۱. نکته آخر اینکه اگر متكلّم لفظی را (هرچند دارای معنی باشد) به کار برد ولی غرض او بیان این معنا باشد که وی لال نیست (دلالت عقلی)، ظاهراً این کار، استعمال لفظ نیست و لذا باید تعریف را چنین تکمیل کنیم که: «استعمال تلفظ به لفظ است برای بیان معنی از آن جهت که متكلّم تصور می‌کند که لفظ دلالت وضعی بر معنی دارد (توجه به ص ۱۳ درسنامه)»

(توجه کنیم که دلالت وضعی اعم از دلالت حقیقی و مجازی است)

۱۲. این سخن - علی رغم اختلافی که در قسمت «بیان معنی» و «تفهیم معنی» وجود دارد - به کلام مرحوم رشتی نزدیک است (توجه به ص ۶ درسنامه).

بازگشت به فرمایش آخوند:

گفتیم که ایشان می‌فرماید:

۱. استعمال اگر عبارت باشد از «جعل لفظ علامت برای معنی»، می‌توان به جواز قائل شد [چراکه یک شیء می‌تواند علامت برای دو معنی باشد. مثل یک علامت راهنمایی و رانندگی که دو مطلب را می‌تواند با هم القاء کند] ولی اگر عبارت باشد از «جعل لفظ وجه و عنوان برای معنی» [یعنی افباء اللفظ فی المعنی] که باعث می‌شود لفظ وجود تزییلی معنی شود، و لذا حسن و قبح از لفظ به معنی سراایت می‌کند، نمی‌توان قائل به جواز شد. چراکه:

۲. لفظ را تنها می‌توان در یک معنی افباء کرد. چون وقتی وجه و عنوان معنی اول شد دیگر نمی‌تواند وجه و عنوان معنی دوم شود.

۳. پس در استعمال واحد، نمی‌توان لفظ را برای دو معنی وجه و عنوان قرار داد مگر اینکه لحاظ کننده احوال باشد.

۴. پس عقلًا استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد ممکن نیست.

ما می گوییم :

۱) استعمال نه «جعل لفظ علامت برای اراده معنی» است و نه «جعل لفظ وجه و عنوان برای معنی»

۲) قید عقلا در کلام مرحوم آخوند، اشاره به کلام مرحوم رشتی است. ایشان می نویسد:

«فقول إن المسألة من التوفيقيات الراجعة إلى علم اللّغة فلا بد فيها من الانتهاء إلى طرائق ثبوتها إذ الاستعمال

على الوجه المزبور أمر ممكّن لا تجد في عقولنا ما يحيل ذلك لضعف ما تمسّك به المحيل كما يأتي لكننا لم

نجد في طرق الوضع ما يدل على صحته مضافا إلى شهادة غير واحد من أهل التبع والاستقراء بعدم وجوده في

لسان العرب نظاما و نثرا و ربما يساعد تجافي الوجdan و الاعتبار السليم عن التعبير عن معان مختلفه بل لفظ واحد

في سائر المقامات المطلوب فيها الإيجاز.»^۱

توضیح :

۱. استعمال در اکثر از معنی، عقلاً محال نیست ولی این مسئله چون امری لغوی است، از اموری است که باید در

علم لغت به دنبال آن گشت. ولی در این علم:

۲. اوّلاً: در طرق وضع، چیزی که دلالت بر صحت این استعمال داشته باشد وجود ندارد.

۳. ثانیاً: تعدادی از اهل تتبع، شهادت داده اند که در کلمات عرب - چه نثر و چه نظم - چنین استعمالی وجود ندارد.

۴. ثالثاً: در جایی که می خواهیم ایجاز را رعایت کنیم هم وجدان آدمی تسلیم اینکه با یک لفظ چند معنی را القاء کند، نمی شود.

سخن امام خمینی (بررسی دلیل اول و دوم بر استحاله استعمال لفظ در اکثر از معنی):

حضرت امام می فرمایند:

«ذهب إلى امتناعه عقلاً كثیر من المحقّقين، و إلى عدم جوازه لغةً بعضهم. و ما يكون وجهاً لامتناع أمور»^۲

توضیح :

۱. بدائع الافکار؛ ص: ۱۶۳

۲. مناهج الوصول؛ ج ۱ ص: ۱۸۰

۱. برخی مثل مرحوم آخوند به استحاله عقلی و برخی مثل مرحوم رشتی به عدم جواز لغوی قائل شده اند.
۲. دلیل هایی را می توان برای این قول بر شمرد.

ایشان سپس ادامه می دهند:

«الأول: ما ذكره المحقق الخراساني رحمة الله و تبعه بعضهم: من لزوم اجتماع اللاحظين الآليتين في اللفظ، وهو

محال.»^۱

توضیح :

۱. مرحوم آخوند و گروهی دیگر [مرحوم عراقی در مقالات الأصول، ج ۱ ص ۴۷] گفته اند لازمه این نحوه استعمال، لزوم اجتماع دو لحاظ آلی در لفظ است.
۲. ملازم مذکور به دو نحوه قابل تصویر است:
۳. بیان اول: استعمال عبارت از جعل لفظ فانی در معنی و لذا لحاظ لفظ به تبع لحاظ معنی است. پس اگر لفظی در دو معنی استعمال شود، در آن واحد، دو لحاظ تبعی آلی در او وجود خواهد داشت که هر یک از آنها تابع یکی از معناها است. (این بیان از ظاهر مرحوم آخوند استفاده می شود)
۴. بیان دوم: در هر استعمال هم باید لفظ مورد لحاظ واقع شود و هم معنی (چراکه اگر هر یک از این دو لحاظ نباشد، استعمال شکل نمی گیرد) پس در استعمال در دو معنی، باید دو معنی لحاظ شوند و لفظ هم دو بار لحاظ شود. پس دو لحاظ آلی نسبت به لفظ پدید آمد. حال: تشخّص هر ملحوظ به لحاظ است همانطور که تعین لحاظ به ملحوظ است [یعنی چیزی که لحاظ شده، به وسیله لحاظ موجود می شود و تمایز دو لحاظ با هم به چیزهایی است که هر کدام آن لحاظ ها در بر دارند. به عبارت دیگر لحاظ ایجاد است و ملحوظ مثل ماهیت، تشخّص ملحوظ به لحاظ است و تمایز وجودات با هم به تمایز ملحوظات است]
- پس اگر یک شیء واحد دو بار لحاظ شود، به این معنی است که یک شیء دوبار موجود شود.
۵. به عبارت دیگر: علم و صورت ذهنیه، یک شیء هستند و علم به شیء یعنی لحاظ آن شیء، حال اگر دوبار بخواهیم به یک صورت ذهنیه (لفظ) علم پیدا کنیم، معنایش آن است یک صورت ذهنیه تبدیل به دو صورت ذهنیه شود.
۶. پس اگر ملحوظ بالذات (معنی) مورد لحاظ واقع شد، به تبع آن ملحوظ بالعرض (لفظ) هم مورد لحاظ واقع شده است، حال اگر دو ملحوظ بالذات در یک زمان مورد لحاظ واقع شوند (اجتماع لاحظین در ملحوظ بالذات) لازم

۱. مناج الوصول؛ ج ۱ ص: ۱۸۰

می آید. ملحوظ بالعرض (لفظ) در آن واحد دوبار لحاظ شود یعنی دوبار موجود و منکشف شود.

۷. [به عبارت دیگر بیان دوم این است که: الف) لحاظ لفظ تابعی از لحاظ معنی است. ب) لحاظ یک شیء (چه لفظ و چه معنی) ایجاد آن شیء است. ج) اگر دو معنی در آن واحد لحاظ شده اند، لفظ واحد هم در آن واحد دوبار ایجاد شده است. د) و این یعنی یک شیء به دو وجود موجود شود]

حضرت امام سپس پاسخ می دهند:

«وَالجوابُ: هُوَ مِنْ الْمَلَازِمَةِ: أَمَّا عَلَى التَّقْرِيرِ الْأَوَّلِ: فَلَا إِنَّ الْمَرَادَ مِنْ تَبَعَيَةِ لَحَاظِ الْفَظْلِ لِلْمَعْنَى إِنْ كَانَ بِمَعْنَى أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ يَتَصَوَّرُ الْمَعْنَى فَيَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى الْفَظْلِ، فَلَا نَسْلَمُ أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَنْتَقِلُ مِنْ تَصْوِرِ الْمَعْنَيِنِ اِنْتِقَالِيْنِ إِلَى الْفَظْلِ، بَلْ يَنْتَقِلُ مِنْهُمَا إِلَيْهِ اِنْتِقَالًا وَاحِدًا، كَالِّاِنْتِقَالُ مِنَ الْلَّازِمِيْنِ لِشَيْءٍ وَاحِدٍ إِلَيْهِ، وَ كَوْنُ الِّاِنْتِقَالِ إِلَى الْمَلْزُومِ غَيْرَ آلِيًّا لَا يَجِبُ الْفَرْقُ. هَذَا حَالُ الْمُتَكَلِّمِ. وَ أَمَّا السَّامِعُ فَيَكُونُ اِنْتِقَالَهُ مِنَ الْفَظْلِ إِلَى الْمَعْنَى وَ إِنْ كَانَ الْفَظْلُ آلِيًّا مَنْظُورًا بِهِ وَ الْمَعْنَى مَقْصُودًا بِالذَّاتِ وَ مَنْظُورًا فِيهِ، لَكِنَّهُ فِي هَذَا الِّاِنْتِقَالِ يَكُونُ الْمَعْنَى تَبَعًا مَتَّاخِرًا، فَالسَّامِعُ يَسْمَعُ الْفَظْلَ وَ يَحْضُرُ هُوَ فِي نَفْسِهِ، وَ يَدْرِكُهُ وَ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى الْمَعْنَى، وَ لَا يَعْقُلُ أَنْ يَنْتَقِلُ إِلَى الْمَعْنَى قَبْلَ الْفَظْلِ، كَمَا أَنَّ النَّاظِرَ إِلَى الْكِتَابِ يَدْرِكُ الْمَكْتُوبَ أَوْلًا، وَ مِنْهُ يَدْرِكُ الْمَعْنَى وَ إِنْ كَانَ الْأَوَّلَ آلَةً لِلثَّانِي. فَكَمَا إِذَا سَمِعْنَا مِنْ مُتَكَلِّمِيْنَ دَفْعَةً لَفْظًا نَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى مَعْنَاهُ بِالْحَضْرَةِ، وَ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْلَّاحَاظِيْنِ الْمُسْتَقْلَيْنِ فِي الْمَعْنَى، فَكَذَلِكَ فِي نَاحِيَةِ الْفَظْلِ. وَ بِالْجَمْلَةِ: لَا يَلْزَمُ مِنْ تَبَعَيَةِ الِّاِنْتِقَالِ جَمْعُ الْلَّاحَاظِيْنِ وَ الْاِنْتِقَالِيْنِ فِي الْفَظْلِ، كَمَا لَا يَلْزَمُ فِي الْمَعْنَى فِي الْمَثَالِ.»^۱

توضیح :

۱. لازمه استعمال لفظ در اکثر از معنی، جمع بین لحاظین نیست. چراکه:
۲. طبق بیان اوّل (که لحاظ لفظ را تابعی از لحاظ معنی می دانست): اگر مراد آن است که متکلم ابتدا معنی را لحاظ می کند و از لحاظ معنی به لحاظ لفظ منتقل می شود می گوییم: در ناحیه متکلم:
۳. قبول نداریم که از لحاظ دو معنی، دو انتقال از معنی به لفظ صورت می پذیرد بلکه از لحاظ دو معنی، یک انتقال به لفظ پدید می آید مثل اینکه از دو لازم یک شیء با یک انتقال به آن شیء می رسیم (إن قلت: رسیدن از گرما و نور - دو لازمه خورشید - به خورشید، انتقال از دو ملحوظ استقلالی به یک ملحوظ استقلالی است، در حالیکه در مانحن فیه رسیدن از دو معنی به یک لفظ، انتقال از دو ملحوظ استقلالی به یک ملحوظ آلی است. قلت: این آلی بودن و استقلالی بودن تفاوتی را در بحث ایجاد نمی کند)

۴. و اما در ناحیه سامع: اگرچه لحاظ لفظ، لحاظ تبعی و آلی است (مثلاً آینه منظور به است = به وسیله آن شیء دیگری دیده می شود) و لحاظ معنی مقصود بالذات و استقلالی است (منظور فیه است = به خود آن شیء نگاه می شود) ولی:

۵. لحاظ لفظ قبل از لحاظ معنی است و از شنیدن لفظ منتقل به تصویر معنی می شود (همینطور است در متن مکتوب که دیدن لفظ مقدم بر تصویر معنی است) پس از یک لحاظ لفظ به دو لحاظ معنی منتقل می شویم و نه اینکه دو لحاظ داشته باشیم (همانگونه که اگر دو نفر با هم یک لفظ را گفتند، ما دو لفظ می شنویم و یک معنی به ذهن ما خطور می کند و نه اینکه دو معنی پدید آید، همینطور در استعمال لفظ واحد در دو معنی، یک بار لفظ را لحاظ آلی می کنیم و دو معنی را به صورت استقلالی تصور می کنیم.)

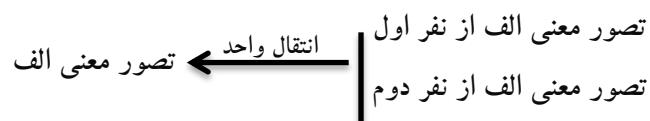
۶. [به عبارت دیگر: در ناحیه متکلم:]



و در ناحیه سامع^۱:



کما اینکه در جایی که دو تن صحبت می کنند:



ایشان سپس می نویسند:

«و إن كان المراد من التبعة سراية اللحاظ من المعنى إلى اللفظ، حتى يكون في الاستعمال في المعنيين سرايان، فهو من نوع بل غير معقول، للزوم انقلاب اللحاظ الاستقلالي، آلياً. و إن كان المراد أن اللفظ ملحوظ ثانياً وبالعرض حتى يكون لحاظ واحد يستند إلى المعنى بالذات وإلى اللفظ بالعرض، فهو - مع كونه خلاف الواقع و خلاف المفروض - لا يلزم منه اجتماع اللحاظين لعدم اللحاظ في اللفظ حقيقة.»^۲

۱. در ناحیه سامع امام از انتقال واحد سخن به میان نیاورده اند ولی مرحوم لنگرودی در جواهر الأصول؛ ج ۲ ص: ۲۳ صراحةً این انتقال را هم واحد می داند.

۲. مناهج الوصول؛ ج ۱ ص: ۱۸۳

توضیح :

۱. در همان بیان اوّل (لحاظ لفظ تابعی از لحاظ معنی است)، اگر مراد آن است که لحاظ از معنی به لفظ سراایت می کند (یعنی همان لحاظ معنی تبدیل به لحاظ لفظ می شود) و لذا «استعمال در اکثر» لازمه اش دو سراایت است، می گوییم این امر، غیر معقول است چراکه سراایت کردن لحاظ به معنی آن است که لحاظ استقلالی انقلاب پیدا کند به لحاظ آلی.

۲. و اگر مراد آن است که یک لحاظ بیشتر وجود ندارد که به صورت بالذات به معنی تعلق می گیرد و به صورت بالعرض به لفظ، می گوییم: اوّلاً این چنین نیست [چراکه لازمه این سخن آن است که حقیقته لفظ مورد لحاظ قرار نگیرد و لحاظ حقیقته متعلق به معنی باشد] ثانیاً بر فرض که این سخن درست باشد، به این معنی است که لفظ حقیقته لحاظ نشده است تا بخواهد جمع بین لحاظین شده باشد.

حضرت امام سپس به بیان دوّم ملازمه اشاره کرده و می نویسند:

«وَأَمَّا عَلَى التَّقْرِيرِ الثَّانِي فَلَا يَنْبَغِي غَايَةً مَا يَكُونُ لَازِمًا فِي الْاسْتِعْمَالِ أَنْ لَا يَكُونَ الْفَظُ غَيْرَ مَلْحُوظٍ مُطْلَقًا وَلَوْ آتَيْتَهُ، وَأَمَّا لِزُومِ مَلْحُوظِيَّتِهِ فِي كُلِّ اسْتِعْمَالٍ لِحَاظًا عَلَى حِدَةٍ فَلَمْ يَدْلِ عَلَيْهِ دَلِيلٌ، فَجَعَلَ الْفَظُ آلَةً لِإِنْهَاكِ الْمُعْنَيِّنِ هُوَ اسْتِعْمَالُهُ فِيهِمَا، وَلَا بَدَّ مِنْ لِحَاظِ الْفَظِ آتِيًّا فِي هَذَا اسْتِعْمَالٍ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ الْلَّاحِظَانِ أَلَا تَرَى أَنَّ قَوْيَ الْفَسْرَ كَالْبَاصِرَةِ وَالسَّامِعَةِ آلَاتٍ لِإِدْرَاكَاهُ، وَتُدْرِكُ بِهَا الْمُبَصَّرَاتُ، وَقَدْ تَبَصَّرُ الشَّيْئَيْنِ وَتَسْمَعُ الصَّوْتَيْنِ فِي عَرْضٍ وَاحِدٍ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ لِلَّاهِ حَضُورًا لِدِي النَّفْسِ؟»^۱

توضیح :

۱. در استعمال آنچه لازم است آن است که لفظ «به صورت مطلق ملحوظ نشده» نباشد. (یعنی به نوعی از انحاء و لو به لحاظ آلی ملحوظ باشد) اما اینکه در هر استعمالی باید لفظ به صورت «علی حده» مورد لحاظ واقع شود، حرف کاملی نیست. [یعنی باید بالآخره لفظ ملحوظ باشد ولی اینکه در هر استعمال لازم است «علی حده» ملحوظ شود، سخن بی دلیلی است]

۲. پس در استعمال در اکثر از معنی واحد، هم لازم است لفظ لحاظ شود ولی لازم نیست دوبار لحاظ شود.

۳. كما اینکه چشم و گوش ما که وسیله درک مبصرات و مسموعات است [و لذا نفس هم به مبصرات توجه می کند و هم به نفس چشم] گاه دو شیء را با هم می بیند و در عین حال یک بار نفس چشم را لحاظ می کند.

ما می گوییم :

۱) در بیان اول از ملازمه، امام خمینی می فرمایند که «تبعیت لحاظ لفظ از لحاظ معنی و فناء لفظ در معنی»، ممکن

است به ۳ نحوه تصویر شود:

الف) انتقال از لحاظ معنی به لحاظ لفظ

ب) سرایت لحاظ معنی به لحاظ لفظ

ج) لحاظ لفظ ثانیاً و بالعرض است.

و سپس اشکال هر یک از احتمال ها را بیان داشته اند به اینکه:

الف) از دو لحاظ معنی با یک انتقال به یک لحاظ لفظ می رسیم پس دو لحاظ لفظ در کار نیست.

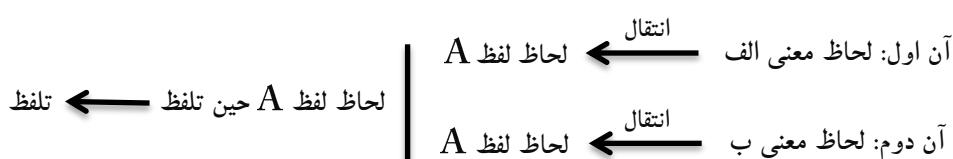
ب) سرایت لحاظ معنی به لحاظ لفظ محال است

ج) اوّلاً لحاظ لفظ ثانیاً و بالعرض نیست، ثانیاً اگر چنین است اصلاً لفظ لحاظ نشده است تا جمع بین لحاظین شود.

۲) و در بیان دوم از ملازمه، امام خمینی اشاره می کنند به اینکه: «چون: لحاظ لفظ تابعی از لحاظ معنی است و لحاظ یک شیء ایجاد آن شیء است لذا لحاظ دو معنی، دو لحاظ لفظ را در آن واحد پدید می آورد و این یعنی لفظ در آن واحد دوبار موجود شده است.» و خود پاسخ می دهند: لازم نیست در جایی که دو معنی لحاظ می شوند، لفظ دوبار لحاظ شود.

۳) درباره فرمایش امام در (الف) گفتندی است:

انتقال از لحاظ معنی به لحاظ لفظ، هم زماناً و هم رتبهً مقدم بر استعمال است. چراکه استعمال تلفظ به لفظ است و ما قبل از تلفظ باید لفظ را تصور کنیم. حال اگر کسی معنی الف را لحاظ کند و از این لحاظ منتقل شود به لحاظ لفظ A . و در آن بعد، معنی ب را لحاظ کند و بعد از این لحاظ منتقل شود به لحاظ لفظ A ، و بعد یک بار لفظ A را لحاظ کرده و در معنی (الف و ب) استعمال کند (یعنی تلفظ کند)، هیچ منع عقلی وجود ندارد پس:



۴) درباره فرمایش ایشان درباره «ب» گفتندی است.

انقلاب لحاظ استقلالی به لحاظ آلی محال است - چنانکه ایشان فرمودند - ولی علاوه بر آن: چون قوام لحاظ به ملحوظ است، انقلاب لحاظ معنی به لحاظ لفظ محال است چراکه لحاظ معنی ذاتاً با لحاظ لفظ متفاوت است.

(۵) درباره فرمایش ایشان در بیان دوّم نیز گفتند است:

قبل از استعمال لازم است لفظ علی حده لحاظ شود ولی حین الاستعمال لازم نیست لحاظ علی حده پدید آید –
چنانکه در بند سوم آوردهیم –.

(۶) اما در مجموع فرمایش امام در نقد دو تقریری که نسبت به کلام آخوند خراسانی – برای استحاله لفظ در اکثر از معنی – مطرح شده بود کامل است و دلیل مرحوم آخوند – به خصوص با توجه به اینکه گفتیم استعمال، افشاء

مربوط به صفحه ۲۷

تمه عبارت امام خمینی :

«الأول: ما ذكره المحقق الخراساني رحمة الله و تبعه بعضهم: من لزوم اجتماع اللحاظين الآلين في اللفظ، وهو محال. و يمكن بيان الملازمة بوجهين: أحدهما: ما يظهر منه، و هو أن الاستعمال هو جعل اللفظ فانياً في المعنى، فيكون لحاظه تبعاً للحاظه، فإذا استعمل في المعنيين يكون تبعاً لهما في اللحاظ، فيجتمع فيه اللحاظان التبعيان الآلين. ثانية: أن في كل استعمال لا بد من لحاظ اللفظ و المعنى ضرورة أنه مع الذهول عن واحد منها لا يمكن الاستعمال، ففي الاستعمال في معنيين لا بد من لحاظهما و لحاظ اللفظ مرتين، فاجتمع اللحاظان الآلين فيه. و بيان استحاله اجتماعهما فيه: هو أن تشخص الملحوظ بالذات إنما هو باللحاظ، كما أن تعين اللحاظ بالملحوظ، فإذا اجتمع اللحاظان في شيء واحد يلزم أن يكون الشيء شيئاً و الموجود موجودين. و بعبارة أخرى: أن العلم و المعلوم بالذات شيء واحد ذاتاً، و لحاظ الشيء هو العلم به، و تعلق العلمين بمعلوم واحد مستلزم لكون الواحد اثنين و المعلوم معلومين. و منه يتضح عدم إمكان الجمع في الملحوظ بالعرض لأنه تابع للملحوظ بالذات في اللحاظ، فيلزم من اجتماع اللحاظين في الملحوظ بالذات كون الملحوظ بالعرض معلوماً في حال واحد مرتين و منكشناً في آن واحد اكتشافين، و هو محال.»

دلیل سوم (قول مرحوم نائینی):

مرحوم خویی قول استاد خویش را چنین تقریر می کند:

«و بعد ذلك نقول: قد استدل شيخنا الأستاذ – قده – على استحاله استعمال اللفظ في أكثر من معنی واحد بما ملخصه: ان حقيقة الاستعمال ليست إلا عبارة عن إيجاد المعنی باللفظ و إلقائه إلى المخاطب خارجاً، و من هنا لا يرى المخاطب الا المعنی، فإنه الملحوظ أولاً و بالذات، و اللفظ ملحوظ بتبنته و فان فيه، و عليه فلازم استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الاستقلال تعلق اللحاظ الاستقلالي بكل واحد منها في آن واحد كما لو لم يستعمل

اللّفظ إِلَّا فِيهِ، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ النَّفْسَ لَا تُسْتَطِعُ عَلَى أَنْ تَجْمَعَ بَيْنَ الْلَّهَاظِينَ الْمُسْتَقْلِينَ فِي آنِ وَاحِدٍ، وَلَا رِيبٌ
فِي أَنَّ الْاسْتِعْمَالَ فِي أَكْثَرِ مِنْ مَعْنَى وَاحِدٍ يَسْتَلِزُ ذَلِكَ وَالْمُسْتَلِزُ لِلْمَحَالِ مَحَالٌ لَا مَحَالَةَ»^۱

توضیح :

۱. استعمال عبارت از ایجاد معنی به وسیله لفظ و لذاست که مخاطب تنها معنی را می بیند (معنی ملحوظ است اوّلاً و بالذات و لفظ ملحوظ است بالتبع در حالیکه فانی درمعنی است).
۲. حال اگر دو معنی را به وسیله یک لفظ القا کند، در حقیقت دو معنی را در آن واحد لحاظ کرده است. در حالیکه نفس نمی تواند دو شیء را به طور مستقل و هم زمان لحاظ کند.

ما می گوییم :

تفاوت این دلیل با سخن مرحوم آخوند آن است که مرحوم آخوند مدعی شده بودند که دو لحاظ آلی نسبت به لفظ پدید می آید در حالیکه مرحوم نائینی می فرمایند هم زمان دو لحاظ استقلالی نسبت به دو معنی متفاوت پدید می آید.

حضرت امام به مرحوم نائینی پاسخ می دهند:

«أَمَا مَا قيلَ فِي وَجْهِ الامْتِنَاعِ: مِنْ اسْتِحَالَةِ تَصْوِيرِ النَّفْسِ شَيْئَيْنِ وَ اسْتِحَالَةِ كَوْنِ الْلَّفْظِ عَلَّةً لِحُضُورِ الْمَعْنَيَيْنِ فِي الْذَّهَنِ
لَا مِنْتَاعٌ صَدُورُ الْكَثِيرِ مِنَ الْوَاحِدِ فَفِيهِ مَا لَا يَخْفَى مَعَ قِيَامِ الضرُورَةِ بِجُوازِ تَصْوِيرِ شَيْئَيْنِ مَعًا وَ إِلَّا لِصَارِ التَّصْدِيقُ وَالْحُكْمُ
بِكَوْنِ شَيْءٍ شَيْئًا أَوْ لِشَيْءٍ مُمْتَنِعًا وَ دَلَالَةُ الْلَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى لَيْسَ مِنْ قَبْلِ صَدُورِ شَيْءٍ عَنْ شَيْءٍ وَهُوَ وَاضِحٌ».^۲

توضیح :

۱. بالضرورة نفس می تواند دو شیء را هم زمان تصور کند چراکه:
۲. نفس تصدیق می کند (حکم می کند) که «الف ب است» پس در آن واحد هم الف و هم ب را تصور می کند.
۳. هم چنین نفس تصدیق می کند (حکم می کند) که «الف برای ب است» پس در آن واحد هم الف، هم ب و هم طرفیت را تصور می کند.
۴. اینکه مرحوم نائینی استدلال کرده اند بر امتناع و گفته اند نفس واحد است و نمی تواند علت لحاظ دو معنی شود، هم حرف باطنی است چراکه دلالت لفظ بر معنی از قبیل صدو شیء از شیء نیست (تا تحت قاعده الواحد قرار گیرد).

ما می گوییم :

۱. محاضرات فی الأصول، ج ۱، صفحه ۲۰۶

۲. مناج الوصول، ج ۱، صفحه ۱۸۵

(۱) در تقریر مرحوم خوبی از کلام مرحوم نائینی، اشاره به قاعده الواحد نشده بود، هم چنین در اجود التقریرات، و فوائد الاصول، اصل استدلال مرحوم نائینی – مطلقاً – مطرح نشده است.

(۲) اما اینکه حضرت امام می گویند دلالت لفظ بر معنی، ربطی به صدور شیء از شیء ندارد، در صورتی که مراد از شیء، لفظ باشد، سخن کاملی است. (البته در افق نفس، این نفس است که با شنیدن لفظ، صورت را خلق می کند و لذا در متکلم، قبل از تصور لفظ، لازم است نفس دو صورت را لحاظ کند یعنی آنها را ایجاد کند و لذا شبهه علیت واحد برای کثیر مطرح می شود).

اما آنچه سخن مرحوم نائینی را باطل می کند، آن است که در جای خود آوردیم که موطن جریان قاعده الواحد در چنین جاهایی نیست و جریان آن تنها در واحد حقیقی حقه صرفه کامل است.

دلیل چهارم (دلیل مرحوم ایروانی):

مرحوم ایروانی در نهایة النهاية، برای اثبات استحاله استعمال در اکثر از معنی واحد می نویسد:
«لأن الاستعمال في معنى على سبيل الاستقلال معناه انه ليس وراء ذلك المعنى معنى اخر أريد من اللفظ ليكون هو جزء المراد و هذا لا يجتمع مع كون معنى اخر أيضا مرادا من اللفظ فان لازم ذلك كون هذا جزء المراد لا تماماه و قد فرض انه تمام المراد (و بالجملة) لازم إرادة المتعدد في استعمال واحد كون كل واحد من ذلك المتعدد جزء المراد لا

^۱ تماماه و استقلاله»

توضیح :

۱. استعمال در اکثر غلط است چراکه مراد از این بحث استعمال مستقل لفظ در هر کدام از دو معنی است، در حالیکه:
۲. مراد از «استقلال» آن است که این لفظ تنها این معنی را دارد و بس (و چنین نیست که این معنی جزء مراد باشد بلکه تمام المراد من اللفظ است).
۳. حال اگر معنی دیگری هم از لفظ اراده شود، دیگر این معنی، معنای مستقل نیست بلکه هر یک از دو معنی، جزء المراد می شوند.

ما می گوییم :

ظاهراً در نگاه ایشان بین «تمام المراد» و «مستقل» خلط شده است چراکه آنچه مقابل جزء المراد است، تمام المراد می باشد و نه مستقل. به عبارت دیگر اگر گفتیم «الف و ب هر یک به تنها ی محکوم به ج هستند»، الف در محکومیت، مستقل است، اگرچه «حكم الف» تمام المراد از جمله فوق نیست. حال اگر متکلم بگوید «عین محکوم

به زکات است» و مرادش آن باشد که ذهب به تنهایی (ونه در حال جمع با فضه) و فضه به تنهایی محاکوم به زکات است، هر یک از دو معنی به طور مستقل اراده شده اند اگرچه هر یک به تنهایی تمام المراد نیستند. به عبارت دیگر: استقلال قید اراده است یعنی دو اراده داریم که به دو معنی تعلق گرفته ولی «تمام المراد» قید موضوع قضیه است. و لذا این استدلال کامل نیست.

دلیل پنجم) (دلیل مرحوم طباطبائی):

علامه طباطبائی در حاشیه بر کفایه، استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد را نپذیرفته و می نویسد:
«قد عرفت في الكلام على الوضع انه انما يتم بجعل الهوهوية بين اللفظ و المعنى اعتباراً أى دعوى كون اللفظ هو المعنى فيرجع استعمال اللفظ في أكثر من معنی واحد إلى كون الواحد عين الكثير و هو محال.»^۱

توضیح :

۱. وضع عبارت از جعل هوهويت اعتباری بین لفظ و معنی.
۲. پس استعمال لفظ در اکثر، باز می گردد به اينکه واحد (لفظ) عين كثیر (دو معنی) شود. و اتحاد واحد و كثیر محال است.

ما می گوییم :

- ۱) اولاً این اشکال به نفی اصل اشتراک لفظی منجر می شود. چون اگر لفظ پس از وضع برای معنی، عین معنی شد، دیگر نمی تواند برای معنی دوم وضع شده و عین معنی دوم شود. در حالیکه ایشان به صراحة در چند سطر قبل امکان و وقوع اشتراک لفظی را می پذیرد.
- ۲) ثانیاً: در عالم اعتبار ما می توانیم شیء واحد را در حالیکه عین الف اعتبار می کنیم. در عین حال، عین ب هم اعتبار کنیم.
- ۳) ثالثاً: در عالم واقع و عین هم می توان از وجود واحد، مفاهیم و معانی متعدد اخذ کرد. مثلاً از وجود زید هم مفهوم انسان و هم مفهوم جوان و ... را انتزاع کنیم. پس واحد می تواند عین معنی کثیره باشد.
- ۴) رابعاً مبنای ما در وضع، جعل هوهويت نیست.

۱. حاشیةالكتفایة، ج ۱، صفحه ۴۹

دلیل ششم) (دلیل مرحوم تهرانی):

مرحوم اصفهانی پس از نقل سخن آخوند مبنی بر اینکه «اگر استعمال جعل علامت باشد، استعمال در اکثر ممکن است» از مرحوم شیخ هادی تهرانی دلیلی را بر استحاله استعمال مذکور نقل کرده و می‌نویسد:

«غاية ما يتخيل في امتناعه على هذا الوجه [أى: امتناع استعمال در اکثر بنابر اینکه استعمال عبارت باشد از جعل علامت] ما عن بعض المدققين من المعاصرين من أن ذكر اللفظ لتفهيم المعنى أو لكونه عالمة عليه، بمعنى كونه مقتضياً للعلم به، و الانتقال إليه لمكان الملازمة الحاصلة بالوضع تفهيم المعنى، و نفس المقتضى للعلم به، و كونه إعلاماً تحصلاً و تحققاً، كما فيسائر الأمور التوليدية و التسبيبية، و الوجود الواحد يمنع أن يكون إيجادين، فيمتنع تحقق تفهيمين وأعلامين بوجود لفظ واحد لوحدة الوجود والإيجاد ذاتاً، و إن اختلافاً اعتباراً.»^۱

توضیح :

۱. اگر استعمال عبارت از جعل علامت باشد، استعمال در اکثر از معنی واحد، ممکن است چراکه قوی ترین دلیلی که می‌تواند بر استحاله اقامه شود، سخن مرحوم تهرانی است که می‌گوید:
۲. ذکر لفظ برای تفهیم معنا یا ذکر لفظ به عنوان علامت معنی همان تفهیم معنی است چراکه ذکر لفظ - از آن جهت که در نتیجه وضع رابطه ای خاص بین لفظ و معنی ایجاد شده - باعث انتقال به معنی می‌شود.
۳. هم چنین ذکر لفظ، همان مقتضی علم به معنی است. و هم چنین ذکر لفظ هم در خارج (محققاً) و هم در ذهن (تحصلاً) مقتضی اعلام معنی است (پس ذکر لفظ علت علم به معنی است و مانند دیگر علل تولیدی - علت های بی واسطه مثل آتش برای سوزاندن - و علل تسبیبی - علت های با واسطه مثل هُل دهنده در آتش برای سوزاندن - است)
۴. از طرفی وجود واحد نمی‌تواند علت برای دو ایجاد باشد. پس ذکر لفظ نمی‌تواند علت برای ایجاد دو تفهیم یا علت برای ایجاد دو اعلام باشد. چراکه وجود واحد، ایجاد واحد است چون:
۵. ایجاد وجود یک شیء هستند که به اعتبار [نسبت وجود با فاعل و مفعول] دو نام می‌یابند.

مرحوم اصفهانی در پاسخ به مرحوم تهرانی می‌نویسد:

«و يندفع أولاً: بأنّ وحدة الوجود والإيجاد تتضيّن وحدة ما يضاف إلى شيءٍ واحد، و أيّ مساس لوجود اللفظ بإيجاد المعنى في ذهن المخاطب، ولو اتّحداً لما كان اتحادهما مستنداً إلى اقتضاء وحدة الوجود لوحدة الإيجاد، فإيجاد اللفظ عين وجوده، لا إيجاد شيء آخر.»^۲

توضیح :

۱. اینکه وجود و ایجاد متعدد هستند به این معنی است که «وجود و ایجاد یک شیء واحد» متعدد هستند.

۱. نهاية الدرایة، ج ۱ ص: ۱۰۲

۲. نهاية الدرایة، ج ۱ ص: ۱۰۲

۲. و این ربطی ندارد به اینکه «وجود خارجی لفظ - علت -» و «ایجاد ذهنی معنی» متند باشند.
۳. پس اگر هم وجود لفظ وایجاد معنی، یکی دانسته شود، این ربطی به آن ندارد که می‌گویند وجود واحد، ایجاد واحد است.
ما می‌گوییم :

- ۱) استدلال مرحوم تهرانی، اتكایی به قاعده الواحد ندارد بلکه بر این امر استوار است که هر وجود یک ایجاد است و تغایر آنها تنها به اعتبار است و چون وجود لفظ واحد است، ایجاد آن هم واحد است. (در قاعده الواحد می‌گوییم وجود واحد، پدید آورنده وجود واحد است ولی در این بحث می‌گوییم وجود واحد همان ایجاد واحد است یعنی وجود زید و ایجاد زید و ایجاد شدن زید یک چیز هستند).
- ۲) جواب مرحوم اصفهانی آن است که:

«وحدث واقعی وجود و ایجاد و تغایر اعتباری آنها» در مورد یک وجود است. یعنی:

$$\begin{array}{c} \text{وجود نور (وجود معلول اول)} = \text{ایجاد} \\ \text{شدن معلول اول} = \text{اولین ایجاد کردن علت} \\ \text{ وجود گرما (وجود معلول دوم)} = \text{ایجاد شدن} \\ \text{معلول دوم} = \text{دومین ایجاد کردن علت} \end{array}$$

پس در مورد وجود نور می‌توانیم بگوییم وجود نور همان ایجاد کردن خورشید و همان ایجاد شدن نور است. ولی اگر کسی بگوید وجود خورشید همان ایجاد شدن نور است، غلط است.

حال در فرض ما:

$$\begin{array}{c} \text{وجود معنی اول} = \text{ایجاد شدن معنی اول} \\ \text{ وجود لفظ} \end{array}$$

$$\text{وجود معنی دوم} = \text{ایجاد شدن معنی دوم}$$

اگر بخواهید از «وحدث ایجاد وجود» استفاده کنید، می‌توانید نتیجه بگیرید «وجود معنی با ایجاد شدن معنی» یکی است و این هم قابل قبول است. ولی نمی‌توانید بگویند «وجود لفظ همان ایجاد شدن معنی است» (و اما اگر بخواهند از وحدت علت به وحدت معلول برسند، به قاعده الواحد تمک شده است که در جای خود بطلان تمک به آن ثابت شد).
۳) مرحوم اصفهانی، اشکال دومی هم به مرحوم تهرانی وارد می‌کند. ایشان در اشکال اول مغایرت به وجود خارجی لفظ با ایجاد ذهنی معنی اشاره می‌کند و در اشکال دوم به تغایر وجود ذهنی لفظ و ایجاد ذهنی معنی توجه می‌دهد ایشان در اشکال دوم می‌فرماید:

«بأنّ حضور المعنى في الذهن مباین لحضور اللفظ فيه»^۱

اما بازگشت کلی اشکال دوم به همان مطلبی است که در اشکال اول مطرح کرده اند.

دلیل هفتم) دلیل مرحوم اصفهانی:

مرحوم اصفهانی پس از اینکه می فرماید استعمال عبارت است از «ایجاد معنی به وسیله لفظ در عالم خارج» و اضافه می کند که «وجود لفظ، بالذات وجود لفظ است و بالجملة وجود لفظ و التنزيل وجود معنی است» و می نویسد: «و حيث أنَّ المُوجَدُ الْخَارِجِيُّ بِالذَّاتِ وَاحِدٌ، فَلَا مَجَالٌ لَأَنْ يَقَالُ بِأَنَّ وَجْهَ الْلُّفْظِ وَجْهٌ لِهَذَا بِالْمَعْنَى خَارِجًا وَجْهٌ آخَرُ لِمَعْنَى آخَرٍ، حيث لا وجود آخر كي ينسب إلى الآخر بالتنزيل، وليس الاستعمال إلا إيجاد المعنى بنحو وجود اللفظي خارجاً، وقد عرفت أنَّ الإِيجَادَ وَالْوِجْدَنَ مُتَّحِدَانَ بِالذَّاتِ، وَحيثَ أَنَّ الْوِجْدَنَ وَاحِدٌ، فَكَذَا الإِيجَادُ، وَبِالْجَمْلَةِ الْإِسْتِقْلَالِ فِي الإِيجَادِ التَّنْزِيلِيِّ كَمَا هُوَ مَعْنَى الْإِسْتِعْمَالِ الَّذِي هُوَ مَحْلُّ الْكَلَامِ يَقْتَضِيُ الْإِسْتِقْلَالَ فِي الْوِجْدَنِ التَّنْزِيلِيِّ وَلَيْسَ الْوِجْدَنُ التَّنْزِيلِيُّ إِلَّا وَجْهٌ لِلْلُّفْظِ حَقِيقَةً فَالْتَّفَرِّدُ بِالْوِجْدَنِ التَّنْزِيلِيِّ وَالْإِخْتِصَاصُ بِهِ تَقْتَضِيُ التَّفَرِّدُ بِالْوِجْدَنِ الْحَقِيقِيِّ، وَإِلَّا لِكَانَ وَجْهًا تَنْزِيلِيًّا لَهَا مَعًَا لَا لِكُلِّ مُنْفَرِّدٍ فَتَدَبَّرْهُ جَيْدًا وَمِنْهُ تَعْرِفُ أَنَّ الْإِسْتِعْمَالَ لَوْ فَرَضْ مُحَالًا تَحْقِيقَهُ بِلَا لَحَاظٍ لِكَانَ مُحَالًا، وَأَنَّهُ لَا يَدُورُ الْإِمْتِنَاعَ وَالْجُوازَ مَدَارُ امْتِنَاعٍ تَقْوِيمَ الْوَاحِدِ بِلَحَاظِينَ وَعَدْمِهِ».^۱

توضیح :

۱. وجود لفظ (وجود خارجی بالذات) واحد است.
۲. وجود واحد نمی تواند وجود تنزيلي برای این معنی باشد. و در عین حال وجود تنزيلي برای معنی دیگر است.
(لفظ دیگری نیست - لا وجود آخر - که وجود تنزيلي معنی دوم شود.)
۳. پس وجود لفظ واحد است و ایجاد لفظ هم واحد است و وجود تنزيلي لفظ هم واحد است: پس استعمال که ایجاد معنی به وسیله لفظ است واحد است و تنها یک معنی را ایجاد می کند.
۴. پس لفظ که ایجاد تنزيلي است چون واحد است. یک وجود تنزيلي را پدید می آورد و پس.
۵. و اگر لفظ بخواهد وجود تنزيلي دو معنی با هم باشد، در این صورت هر معنی علی نحو الانفراد اراده نشده است بلکه دو معنی با هم (یعنی در حالیکه با هم موضوع هستند و نه به تنهایی) اراده شده اند.
۶. پس معلوم شد که حتی اگر در استعمال، اصلاً لازم نباشد که لفظ لحاظ شود (تا اشکال جمع بین لحاظین پدید آید) باز هم استعمال در اکثر از معنی واحد، ممکن نبود.

ما می گوییم :

- ۱) ایشان می گوید:
الف) «در استعمال وجود بالذات لفظ عین وجود تنزيلي معنی است»

ب) «استعمال ایجاد کردن لفظ و ایجاد کردن معنی است»

ج) «وجود لفظ عین وجود معنی و عین ایجاد کردن معنی است»

د) «وجود لفظ واحد است، پس وجود معنی واحد است»

ه) «استعمال لفظ واحد یعنی وجود لفظ واحد؛ یعنی ایجاد کردن معنی واحد»

پس: «استعمال واحد نمی تواند معنی متعدد را ایجاد کند»

(۲) سخن ایشان به نظر کامل نیست و همه اشکال در بند «۵» است. به این بیان که درباره اینکه «چرا یک وجود

بالذات، وجود تنزیلی دو معنی نباشد» هیچ دلیلی بر این امر اقامه نشده است و صرفاً می گویند در این صورت معنای لفظ به صورت ترکیبی پدید می آید. (یعنی معنی عین، ذهب + فضه می شود، حکم روی مجموع آنها می رود و نه اینکه دو معنی داشته باشیم که عبارت باشد از هر یک از ذهب و فضه).

(۳) و حتی در وجود غیر تنزیلی هم یک وجود خارجی می تواند وجود بالذات برای مفاهیم و معانی متعدد باشد

مثالاً: وجود زید، هم وجود برای انسان است و هم برای ایرانی، هم برای بلند قد و هم برای سفید چهره و

(۴) ضمن اینکه استعمال، عبارت از ایجاد معنی به لفظ نیست.

حال: تا کنون ادله ای را که امتناع عقلی استعمال در اکثر را مطرح می کردند، بررسی کردیم اکنون به بحث از عدم

جواز لغوی این گونه استعمال می پردازیم:

دلیل هشتم) :

مرحوم عراقی پس از اینکه ادله «امتناع عقلی استعمال در اکثر از معنی واحد» را رد می کند، به جواز یا عدم جواز این استعمال به حسب قواعد لغوی پرداخته و می نویسد:

«و أيضاً قد قيل بعدم جواز الاستعمال مطلقاً بحسب القواعد اللغوية استنادا إلى دعوى أن الواقع حين وضعه اللفظ لم يتصور إلا المعنى الذي أراد وضع اللفظ بازائه فيلزم اتباعه في مقام الاستعمال بأن لا تتصور مع المعنى حين الاستعمال اللفظ فيه غيره من المعانى ولا خرجنا عن طريقة الواقع لأن ذلك هو القدر المتيقن من صحة استعمال اللفظ فيما وضع له»^۱

توضیح :

۱. گفته اند به حسب قواعد لغوی، استعمال در اکثر جایز نیست چراکه:

۲. واضح در حین وضع، تنها یک معنی را لحاظ کرده است و در مقام استعمال باید از واضح تبعیت کرد و الا از

۱. بدایع الافکار فی الاصول، ج ۱ ص ۱۴۹

روش واضح تخلف کرده ایم.

۳. و این قدر متین‌تر از صحّت استعمال است.

ایشان خود اشکال می‌کند:

«لا أنه يرد على القول المزبور أنَّ استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى بالتحو المقرر في محل النزاع لا يوجب الخروج

عن طريقة الواضح ولو من باب الالتزام بالقضية الحينية لأنَّ فرض النزاع إنما هو في استعمال اللفظ في كل من المعنين

بلحاظ يخصه لا في استعماله فيما بلحاظ واحد وما ينافي طريقة الواضح ولو على القضية الحينية هو الثاني لا الأول»^۱

توضیح :

۱. استعمال در اکثر، خروج از طریقه واضح نیست چراکه:

۲. [حال وحدت المعنی] یا به نحو قضیه حینیه است یا به نحو قضیه مشروطه یعنی واضح که معنی را لحاظ کرده یا

مشروط به قید وحدت آن را لحاظ کرده (مشروطه) یا «حين الوحدة» (حینیه) لحاظ کرده است (مثلاً وقتی من با

شما صحبت می‌کنم، در حالی است که روی صندلی نشسته ام ولی روی صندلی بودن، شرط صحبت کردن من

نیست، در این صورت می‌گوییم نشستن من به نحو قضیه حینیه می‌باشد) حال: اگر واضح معنی را مقیداً به

وحدت لحاظ کرده باشد، به نحو قضیه مشروطه است و اگر در حالی که واحد است لحاظ کرده باشد، به نحو

قضیه حینیه است. با توجه به آنچه آورده‌یم می‌گوییم چه لحاظ وحدت، به نحو قضیه حینیه باشد، چه به نحو

لحاظ قضیه مشروطه ، استعمال در اکثر از معنی واحد، تخلف از روش واضح نیست چراکه:]

۳. تخلف از طریقه واضح در صورتی است که ما در استعمال واحد، دو معنی را همراه هم در یک لحاظ واحد، لحاظ

کنیم. (در این صورت با لحاظ واضح که هر معنی را به تنهایی لحاظ کرده مخالفت کرده ایم چون به لحاظ واحد،

دو معنی را لحاظ کرده ایم).

۴. در حالیکه در استعمال در اکثر، ما هر معنی را به تنهایی لحاظ می‌کنیم و بعد لفظ را حاکی از هر دو معنی قرار

می‌دهیم.

۵. [پس نه تنها اگر به نحو قضیه مشروطه لحاظ شده بود، با او مخالفت نکرده ایم بلکه اگر به نحو قضیه حینیه هم

لحاظ شده بود – و لذا تخلف از آن جایز بود و اشکالی نداشت – باز هم با واضح مخالفت نکرده ایم.]

جمع بندی ادله عدم جواز استعمال در اکثر:

تا کنون از مجموع ادله ای که خواندیم، هیچ دلیلی نتوانست استحاله استعمال در اکثر را ثابت کند. اینک کلام مرحوم

۱. بداع الافکار فی الاصول، ج ۱ ص ۱۵۰

شیخ محمد رضا اصفهانی را ملاحظه می کنیم که نه تنها استعمال مذکور را جایز می داند بلکه آن را واقع شده دانسته و بسیاری از محسنات بدیعیه را بر آن مبتنی می داند.

کلام مرحوم شیخ محمد رضا اصفهانی:

ایشان در وقایة الأذهان پس از اینکه کلام والد ماجدشان و کلام مرحوم آخوند را در استحاله استعمال در اکثر مطرح می کند، می نویسد:

«أقول: و هذان الكلامان مغزاهما واحد، و هو إثبات درجة رفيعة للاستعمال فوق ما تعرفه من الكشف عن المراد، و الدلالة على المعنى بواسطة الوضع فكأنه كلام أخذ من كتب أهل المعمول فجعل في غير موضعه من كتب الأصول، و لا أظنّ الوالد، و لا هذا الأستاذ ينزعان في إمكان الكشف عن المراد بغير هذا الطريق الذي سماه استعمالاً، بل على نحو العالمة الذي صرّح بجواز جعله لأشياء متعددة، و نحن لا نتصور قسمين للإفهام يسمى أحدهما استعمالاً، و يكون إلقاء للمعنى، و فناء للفظ فيه، و نحو ذلك من التعبير، و يسمى الآخر عالمة تدلّ على المراد، فإذا ضمت إلى ذلك ما عرفت من أنّ الإفهام في المحاورات ليس إلا بجعل الألفاظ علائم للمعاني، ارتفع النزاع بيننا وبينه، و صحت لنا دعوى الاتفاق على الإمكان حتى في متعارف المحاورات، و لم يبق إلا النزاع في تسمية ذلك بالاستعمال و عدمها، و هذا نزاع لفظي بحت لا طائل تحته»^۱

توضیح :

۱. روح سخن والد و مرحوم آخوند یکی است و هر دو ایشان، چنان جایگاه بلندی برای استعمال تصویر کرده اند که فوق آن چیزی است که ما از استعمال می شناسیم و آن عبارت باشد از کشف مراد و دلالت بر معنی به سبب وضع.

۲. گویا ایشان این تعریف [افناء اللفظ في المعنى / جعل اللفظ قالباً للمعنى] را از کلمات اهل معمول گرفته اند و در غیر جای خود به کار برده اند.

۳. و بعيد می دانم که ایشان نپذیرند که کشف مراد از راهی غیر از آنچه ایشان برای استعمال تصویر کرده اند هم ممکن است.

۴. بلکه اگر استعمال را جعل علامیت بگیریم، خود ایشان هم قبول دارند که یک شیء می تواند برای چند معنی علامت باشد.

۵. ما چون به دو نوع استعمال قائل نیستیم (یکی از قبیل جعل علامیت باشد و دیگری افناء لفظ در معنی) می گوییم استعمال جعل لفظ به عنوان علامت برای معنی است و لذا استعمال در اکثر ممکن است.

۱. وقایة الأذهان، ص ۸۶

۶. ولذا نزاع ما با امثال مرحوم آخوند، نزاع در آن است که آیا جعل لفظ به عنوان علامت استعمال است یا نه؟
چراکه ایشان هم قبول دارد که امکان اینکه یک لفظ به عنوان علامت دو معنی یا بیشتر باشد، وجود دارد. ایشان سپس با زیان طنز، کلام مرحوم آخوند را پاسخ می دهد و می نویسد:

«قد ذکر هذا الأستاذ في بعض كلامه: أنه لا يمكن استعمال اللفظ في معنيين إلا إذا كان المستعمل أحول العينين وما هذا إلا خطابة حسنة، ولكن أحسن منها أن يقال: إنه يكفي في ذلك أن لا يكون ذا عين واحدة فإذا كان ذا عينين أمكنه استعمال العين في معنيين.»^۱

مرحوم شیخ محمد رضا اصفهانی سپس می نویسد که قوی ترین دلیل بر امکان یک شیء، وقوع آن است و مدعی می شود که استعمال در اکثر، بسیار در کلمات واقع شده است. وی در این باره می نویسد:
«اعلم، أن أقوى أدلة الإمكان وأسدتها الواقع، وهذا النحو من الاستعمال واقع كثيراً، وهو في كثير من الواقع حسن جيد جداً. و عليه تدور رحى عده من نكات البديع كبراعة الجواب والتورية وأحسن أقسام التوضيح.»^۲

توضیح :

بسیاری از نکات بدیع از جمله: «براعت جواب»، «توریه»، «احسن اقسام التوضیح» بر چنین استعمالی استوار است.

ما می گوییم :

۱) براعت استهلال (که ایشان از آن با عنوان براعت جواب یاد می کند و ظاهراً مراد براعت استهلال است) آن است که: در دیباچه کتاب یا نامه یا مطلع قصیده عبارتی آورده شود که به اشاره لطیف، دلالت بر مراد و مقصد آن کتاب یا قصیده کند مثلاً در دیباچه کتاب های علم بدیع بنویسند: نحمدک یا بدیع السموات والارض یا مثلاً مجnoon هروی در ابتدای منظومه ای که در تعلیم خط دارد می نویسد:

بیا ای خامه انشای رقم کن / به نام خالق لوح و قلم کن

نی کلک قضايش ز اوستادی / گشود از چشم خوبان عین صادی^۳

الهی رحم کن بر جان مجnoon / قلم کش بر خط عصیان مجnoon

۱. وقاره الأذهان، ص ۸۷

۲. وقاره الأذهان، ص ۸۷

۳. «عین» را در خوش نویسی ۷ نوع می نویسند که یکی از آن ها «عین صادی» است. این در جایی است که بعد از عین، ب، ج، ن، س، ص، ق، م و ی باشد. [رساله ای در تعلیم اصول خط شمس الدین مجدد تبریزی]

روشن است که این کلمات، در مقام الفای دو معنی هستند.

۲) توشیع آن است که در کلام لفظ تثنیه‌ای آورده شود و سپس آن را به دو کلمه تفسیر کنند. مثل اینکه می‌فرماید:

«العلم علمان علم الابدان و علم الاديان» مثال دیگر:

گفتم مرا دو بوسه فروش و بها مخواه / گفتا یکی به جان بخرب و یکی به تن

گفتم دو چیز هست ز روی تو خوبتر / گفتا یکی سخاوت صاحب یکی سخن^۱

اما احسن اقسام آن در چنین بیتی مشاهده می‌شود: ابن عفیف:

و للدموع احاديث مسلسلة / عن الصححين: تبریحی و بلبالی

(بلبال: آشوب خاطر، اندوه / تبریح: سختی)

در اینجا لفظ صحیحین هم به توشیع به کار رفته و هم اشاره به صحیح مسلم و صحیح بخاری دارد. پس لفظ صحیحین استعمال در اکثر شده است: یکی صحیح مسلم و صحیح بخاری و دیگری: تبریح و بلبال.

۳) توریه – که در فقه هم کاربرد دارد – آن است که متکلم لفظی را استعمال می‌کند و مراد استعمالی او از آن لفظ یک معنی است در حالیکه مراد جدی او معنی دیگری است. پس گویی لفظ را در دو معنی استعمال می‌کند ولی تنها یکی از آنها مراد جدی است.

مثال: ز تیرت گر نمردم بر دلت آمد گران از من

نداشتیم اگر کردم گناهی بگذران از من^۲

بگذران از من دو معنی در خود نهفته دارد یکی گذراندن تیر که به معنای کشتن است و دیگری گذشت کردن.

از شوق نرگس تو که هستیم مست از او

چندان گریست دیده که شستیم دست از او^۳

در اینجا شاعر دست شستن از او را به دو معنی اراده کرده است یکی از نرگس تو و دیگری از چشم.

بود روزی که از غم رسته باشیم / چو ابرویت به هم پیوسته باشیم

نظر را خواب بی تو؟ حاش الله / که تو بیرون و ما در بسته باشیم^۴

۱. فرضی سیستانی

۲. آهی ترکمان

۳. محمد ترکستانی

۴. حسین فرخ یار

در بستن یکی به معنای در منزل است و یکی در نظر.

توجه شود که: ممکن است توریه را از اقسام استعمال لفظ در اکثر به حساب نیاوریم چنانکه در علم بدیع نوشته اند که در توریه یک معنی مراد شده است (هر چند ممکن است بگوییم یک معنی مراد جدی است در حالیکه هر دو معنی، مراد استعمالی است)

(۴) هم چنین در باب استعمال در اکثر از معنی می توان به اشعاری از قبیل:

می دو ساله و محبوب چارده ساله
همین بس است مرا صحبت صغیر و کبیر

که لفظ چهارده ساله هم به معنای ۴۰ ساله و هم به معنای ۱۴ ساله می تواند مدقّ نظر شاعر بوده باشد. در نگاه ظاهری شعری است با عشق زمینی و در نگاه عارفانه مراد پیامبر است که در ۴۰ سالگی مبعوث گردیده اند.
و یا:

قالت انا قمرتہ / قلتُ اسکتني فھو قمر

که قمر هم به معنای برندۀ قمار است و هم به معنای ماه آسمانی.

المرتمی فی دجی، و المبتلى بعمی / والمشتکی ظمأ و المبتغى دیناً

[انداخته شده در تاریکی مبتلای به نایبنای / شکایت کننده از تشنجی و طلب کننده دین (مقووض)]

یأتون سُدّته من کل ناحیة / و یستفیدون من نعمائه عینا

[از هر ناحیه به درگاه او می آیند / و از نعمت های او «عین» را استفاده می کنند]

در اینجا عین ۴ معنی را در بر دارد. مرتمی فی دجی، از پیامبر (که شعر در حق او سروده شده است) خورشید (عین) می خواهد و مبتلى به عمی از وی چشم (عین) مطالبه می کند، و مشتکی از تشنجی، از وی چشمۀ آب (عین) طلب می کند و مبتغی دین، هم طلا (عین) می خواهد.

هم چنین است جمله: «هذا شعر قلعت عینه فابصر» که درباره شعر ابونواس به کار رفته است.

لقد ضاع شعری علی بابکم / كما ضاع عقدُ علی خالصه

وقتی که وی از ترس هارون عین را از ضاع حذف کرده و آن را ضاء خوانده است.

(۵) می توان صنایع بدیعیه دیگری را هم بر جواز استعمال شاهد آورد. از جمله آنها صنعت ذو لسانین است. در این صنعت، یک لغت در دو زبان مختلف دارای دو معنی باشد و متکلم هر دو معنی را اراده کند. مثال:

«خسَّ المشهد احسن من خیار بغداد»

که دو معنی دارد «کاهوی نجف بهتر از خیار بغداد است» و «سفلگان نجف بهتر از خوبان بغداد هستند». در این

صنعت برخی به کلماتی که به فارسی و عربی خوانده می شود هم اشاره کرده اند:

تا بمن جبر، بار عین آورد = تا آنگاه که جبر بر من اشک چشم را پدید آورد.

تاب من جبر بار عیناً ورد = کسی که ظلم کرد بر آدم خوبی که چشم سرخ دارد، توبه کرد.

۶) از زمرة صنایع بدیعیه، صنعتی با نام قصد المعنیین (یا: تعدد وجهین) شناخته می شود که در آن یک لفظ آورده می شود و هر دو معنی و یا معانی چندگانه آن هم مراد استعمالی است و هم مراد جدی. این صنعت در کلام اهل بدیع، در مقابل توریه شناخته می شود چراکه در آن، هر دو معنی مراد جدی است: مثال:

یار دلدار من ار قلب بدین سان شکند

ببرد زود به سرداری خود، پادشه اش^۱

که مراد از شکاندن قلب هم قلب عاشق است (به قرینه یار) و هم قلب لشکر دشمن (به قرینه سرداری).

برخی از اهل بدیع آیه شریفه «لکل أجل کتاب يمحو الله ما يشاء و يثبت»^۲ را از این قبیل دانسته اند و گفته اند

کتاب هم به معنای زمان است (به قرینه اجل) و هم به معنای مكتوب است (به قرینه يثبت).^۳

۷) نکته ای دیگر آنکه در کنایه، هم معنی لازم و هم معنی ملزم اراده شده اند، پس اینکه مرحوم نائینی می فرمایند نمی توان در آن واحد دو معنی را لحاظ کرد، باطل می شود و اینکه مرحوم آخوند می فرمایند نمی تواند لفظ را آلت اراده دو معنی قرار داد هم باطل است.

جمع‌بندی استعمال لفظ در اثر:

۱. آنجه به عنوان دلیل بر استحاله عقلی این گونه استعمال آورده شده بود، رد شد.
۲. و در کلمات اهل ادب، صنایع مختلفی واپسی به این نوع استعمال است و مهم تر آنکه صنعت قصد المعنیین اساساً همین نوع استعمال است.
۳. پس این نحوه استعمال نه تنها ممکن است بلکه واقع هم می شود.

دو نکته:

► **نکته اول**) آن است که آیا این نحوه استعمال، یک استعمال است و یا دو استعمال؟

۱. حافظ

۲. رعد، ۵

۳. ابداع البدایع، ص ۲۸۹

با توجه به اینکه استعمال را استفاده از لفظ دانستیم برای بیان معنی لفظ، باید گفت استعمال لفظ در اکثر از معنی، یک تلفظ است ولی دو استفاده از لفظ است (مثل اینکه کسی با نصب یک شیء دو استفاده از آن می‌برد، هم علامت است برای ورود منوع و هم علامت است برای رفیق‌هایش که کار خاصی کنند. در اینجا عرفًا هم می‌گویند از این استفاده عمومی، به نفع خودش هم استفاده کرد). پس در حقیقت استعمال لفظ در اکثر، تلفظ واحدی است که متنضم دو استعمال در دو معنی است. حال سؤال دیگر مطرح می‌شود که، آیا این استعمال حقیقی است و یا مجازی؟

در جواب باید گفت هر استعمال نسبت به رابطه لفظ با معنی مورد نظر، معلوم می‌شود، اگر هر دو معنی موضوع له لفظ هستند (در صورتی که لفظ مشترک لفظی است) هر دو استعمال حقیقی است ولی اگر یکی از معانی و یا هر دو معنی مجازی هستند، استعمال نسبت به آن معنی یا معانی، مجازی است.

► **نکته دوم** متعارف استعمالات بر استعمال در معنی واحد است و لذا حمل استعمال لفظ بر اینکه استعمال در دو معنی شده است، خلاف اصل عقلایی است، و محتاج قرینه است چراکه این نحوه استعمال، در ظرائف ادبی است و در محاورات یومیه کاربرد ندارد.

در این باره باید توجه داشت که عقلا در صورتی به سراغ اصل می‌روند که مقام، مقام احتجاج باشد. مثلاً اگر گوینده‌ای کلامی را بگوید ولی قرینه نیاورد، عقلا بر او احتجاج می‌کنند که مرادت، معنای حقیقی بوده است. حال: اگر جایی کسی لفظی را استعمال کرد و قرینه‌ای نیاورد، عقلا بر او احتجاج می‌کنند که مرادت معنای واحد بوده است و سخن او را - اگر مدعی استعمال در اکثر شود - نمی‌پذیرند.

البته این نکته را هم باید در پایان توجه نمود که یکی از قرائن عقلایی، مصونیت کلام حکیم از لغویت است و لذا اگر جایی تنها راه معنی کردن کلام حکیم، حمل استعمال او بر استعمال در اکثر باشد، این کار صورت می‌پذیرد.

خاتمه:

برخی وجود «بطون در آیات قرآن» را دلیل بر جواز استعمال گرفته‌اند و لذا مرحوم آخوند و تابعین ایشان، به این



امر پرداخته و آن را از نوع استعمال در اکثر نگرفته اند.^۱

مرحوم آخوند در این باره می نویسد:

«لعلك تتوهم أن الأخبار الدالة على أن للقرآن بطونا سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلا عن جوازه ولكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها أصلا على أن إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ فعلله كان بإرادتها في نفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وإن كان أفهمانا قاصرة عن إدراكتها.»^۲

توضیح :

۱. ممکن است توهمنی که روایاتی که می گویند قرآن هفت یا هفتاد بطن دارد، دلالت می کنند بر وقوع استعمال لفظ در اکثر، چه رسد به امکان آن.
۲. اما غافل بوده ای از اینکه، بطن داشتن قرآن، هرگز به معنای استعمال در اکثر نیست چراکه:
۳. شاید مراد آن باشد که شارع در لحظه ای که لفظ ماء را در معنای ظاهرش استعمال می کرده، آن معانی دیگر را هم در ذهن داشته است (و نه اینکه آنها را به عنوان معانی لفظ ماء قرار داده باشد)
[اراده کرده در نفس خود و نه اینکه اراده کرده از لفظ به گونه ای که گویی آن را در معنای بطنی استعمال کرده است]
۴. و شاید مراد از بطون، لوازم معنای مستعمل فيه باشد (به نحو دلالت التزامیه) اگرچه این لوازم از ذهن ما دور

۱. مرحوم حکیم درباره بحث بطون، لطیفه ای را مطرح می فرماید: «فائدة»؛ حدث بعض الأعاظم دام تأییده – أنه حضر يوماً منزل الآخوند (ملا فتح على قدس سره) مع جماعة من الأعيان منهم السيد إسماعيل الصدر (ره) وال حاج التوری صاحب المستدرک (ره) والسيد حسن الصدر دام ظله فتلا الآخوند (ره) قوله تعالى: (وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْيُطَعِّمُكُمْ فَكثيرٌ مِنَ الْأَمْرِ لَعْنَمْ وَلَكِنَ اللَّهُ حُبُّ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانُ... الْآيَة) ثم شرع في تفسیر قوله: تعالى فيها: حُبُّ إِلَيْكُمُ... الْآيَة وَ بعد بيان طویل فسرها بمعنى لما سمعوه منه استوضحوه واستغبوا من عدم انتقالهم إليه قبل بيانه لهم، فحضرروا عنده في اليوم الثاني ففسرها بمعنى آخر غير الأول فاستوضحوه أيضاً وتعجبوا من عدم انتقالهم إليه قبل بيانه، ثم حضرروا عنده في اليوم الثالث فكان مثل ما كان في اليومين الأولين و لم يزالوا على هذه الحال كلما حضرروا عنده يوماً ذكر لها معنى إلى ما يقرب من ثلاثين يوماً فذكر لها ما يقرب من ثلاثين معنى و كلما سمعوا منه معنى استوضحوه، وقد نقل الثقات لهذا المفسر كرامات قدس الله روحه»

[حقائق الاصول، ج ۱ ص ۹۵]

۲. کفایة الاصول، ص ۳۸

است.

ما می گوییم :

۱) اینکه قرآن هفتاد بطن داشته باشد، ظاهراً در روایات نیست و هفت بطن هم در کتاب های غیر معتبر است.^۱

۲) اما در روایات، بطن دار بودن قرآن وجود دارد. به عنوان مثال:

✓ الف) «جَابِرٌ بْنُ يَزِيدَ الْجُعْفُونِيُّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنْ شَيْءٍ مِّنَ التَّقْسِيرِ فَأَجَابَنِي ثُمَّ سَأَلْتُهُ عَنْهُ ثَانِيَةً فَأَجَابَنِي بِجَوابٍ آخَرَ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ كُنْتَ أَجْبَنِي فِي هَذِهِ الْمَسَأَلَةِ بِجَوابٍ غَيْرِ هَذَا قَبْلَ الْيَوْمِ فَقَالَ يَا جَابِرُ إِنَّ لِلْقُرْآنِ بِطْنًا وَ لِلْبَطْنِ بَطْنًا وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ لِلظَّهْرِ ظَهْرٌ يَا جَابِرُ لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَقْسِيرِ الْقُرْآنِ إِنَّ الْآيَةَ يَكُونُ أُوْلَئِكَةِ فِي شَيْءٍ وَ آخِرِهَا فِي شَيْءٍ وَ هُوَ كَلَامٌ مُّنْصَلِّ مُنْصَرِفٌ عَلَى وُجُوهِ»^۲

✓ ب) «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ آبَائِهِ عَ قالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّكُمْ فِي دَارِ الْهُدَىٰ وَ أَنْتُمْ عَلَى ظَهْرِ سَفَرٍ وَ السَّيِّرُ بِكُمْ سَرِيعٌ وَ قَدْ رَأَيْتُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ بِيَلِيَانٍ كُلُّ جَدِيدٍ وَ يُقْرَبَانِ كُلُّ بَعِيدٍ وَ يَأْتِيَانِ بِكُلِّ مَوْعِدٍ فَأَعِدُّوا الْجَهَازَ لِيُعْدِ الْمَجَازِ - قَالَ فَقَامَ الْمِقْدَادُ بْنُ الْأَسْوَدَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا دَارُ الْهُدَىٰ قَالَ دَارُ بَلَاغٍ وَ انْقِطَاعٍ فَإِذَا اتَّبَيْتُمْ عَلَيْكُمُ الْفِتْنَ كَقْطَعَ الْلَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَيْنِكُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ شَافِعٌ مُشَفَّعٌ^۳ وَ مَاحِلٌ^۴ مُصَدَّقٌ وَ مَنْ جَعَلَهُ أَمَامَهُ قَادَهُ إِلَى الْجَنَّةِ وَ مَنْ جَعَلَهُ خَلْفَهُ سَاقَهُ إِلَى النَّارِ وَ هُوَ الدَّلِيلُ يَدْلِلُ عَلَى حَيْرِ سَبِيلٍ وَ هُوَ كِتَابٌ فِيهِ تَنَصِّيلٌ وَ بَيَانٌ وَ تَحْصِيلٌ وَ هُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَظَاهِرُهُ حُكْمٌ وَ باطِنُهُ عِلْمٌ ظَاهِرُهُ أَنِيقٌ^۵ وَ باطِنُهُ عَمِيقٌ»^۶

۳) یکی از معانی بطنون، می تواند وضع الفاظ برای ارواح معانی باشد که در جای خود آورده ایم.

۴) اما با توجه به اینکه ما این نحوه استعمال را ممکن می دانیم دلیلی نداریم که بحث از «وجود بطن در قرآن» را مطرح کنیم و لذا این بحث را باید در علم تفسیر طرح کرده و آنجا بررسی نمائیم.

۱. المبسوط / سبحانی، ج ۱ ص ۲۲۸

۲. المحاسن (للبرقی)، ج ۲، ص: ۳۰۰

۳. مشفع = شفاعتش پذیرفته شده

۴. ماحل = گزارش دهنده از بدی ها

۵. أنیق = زیبا

۶. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۲، ص: ۵۹۹

